

Журнал основан в 1918 г.

**УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ**  
**ТАВРИЧЕСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО  
УНИВЕРСИТЕТА им. В. И. ВЕРНАДСКОГО**

Научный журнал

**Том 18 (57). № 2**  
*Философия. Социология.*

Симферополь, Таврический национальный университет им. В. И. Вернадского, 2005  
Журнал основан в 1918 г.

**ISSN 1606-3715**

Свидетельство о регистрации – серия КМ № 534  
от 23 ноября 1999 года

**Редакционная коллегия:**

- Багров Н. В. - главный редактор  
Бержанский В. Н. - заместитель главного редактора  
Ена В. Г. - ответственный секретарь

**Редакционный совет серии «Философия. Социология»**

- Берестовская Д. С., доктор философских наук, профессор  
Кальной И.И., доктор философских наук, профессор  
Лазарев Ф. В. (редактор отдела), доктор философских наук, профессор  
Николко В. Н., доктор философских наук, профессор  
Рыскельдиева Л.Т., доктор философских наук, профессор  
Шоркин А. Д., доктор философских наук, профессор

© Тавріческий національний університет, 2003 г.

Подписано в печать 28.11.2005. Формат 70x100<sup>1</sup>/16

11.4 усл. п. л. 11.5 уч.-изд. л. Тираж 500. Заказ № 296.

Отпечатано в информационно-издательском отделе ТНУ.

пр. Вернадского, 4, г. Симферополь, 95007

"Учені запіски Тавріческого національного університета ім. В. І. Вернадського"

Науковий журнал. Серія "Філософія. Соціологія". Том 18(57). №1.

Сімферополь. Таврійський національний університет ім. В. І. Вернадського, 2005

Журнал заснований у 1918 р.

Адреса редакції: пр. Вернадського, 4, м. Сімферополь, 95007

Надруковано у інформаційно-видавницькому відділі Таврійського національного університету

ім. В. І. Вернадського. Вул. Ялтинська, 4, м. Сімферополь, 95007

## ЗА ПРЕДЕЛАМИ ПОСТМОДЕРНА: ЛОВУШКА ДЛЯ ИСТИНЫ

О постмодерне говорить не буду. Думается, за последние 20 лет он изрядно вдохнул просвещенной публике. Особенно своими нудными рассказами о «нarrативном знании». Поэтому лучше поговорим о том, что видится и что проектируется за пределами философствующего постмодернизма. Я имею, в частности, в виду проект новой социокультурной парадигмы, о котором я имел честь (или нескромность) заявить за несколько недель до наступления третьего тысячелетия [1]. Проект этот проникнут духом *интервального лиропоэзии*. В нем содержится пророчество (или робкая надежда?) на то, что новый виток эволюции культурного самосознания наступающей эпохи будет связан с *поворотом* (это слово здесь семантически родственno слову «революция») от релятивного к абсолютному, от плюрализма к монизму, от Коперника к Птолемею. Однако, помня заветы старика Гегеля, мы, конечно, в полной мере отаем себе отчет в том, что намечающийся поворот (если его реализация действительно входит в планы мирового разума, а последний, как известно, «хитер») не может быть простым возвратом к старому - к прошлым абсолютам (это было бы слишком скучно, если не сказать, тошно); такой поворот непременно произойдет так, что культура в полной мере сохранит все богатство относительного, многообразного, уникального и спонтанного. Только в этом случае он может стать подлинной духовной реформацией.

Но как это возможно? Как это можно помыслить? Имеем ли мы философскую, методологическую базу для осмысления именно такого диалектического «снятия», такого отрицания в эволюции современной культуры? Сама гегелевская диалектика «синтеза противоположностей» здесь совершенно не подходит ввиду ее очевидной абстрактности. И все же на поставленные выше вопросы мы решаемся ответить положительно. Здесь, прежде всего, имеются в виду методологические возможности интервальной философии [2], [3], [4]. В данной работе, однако, я не намерен рассказывать об этой философии самой по себе. В рамках заявленной темы вполне естественно сосредоточиться только на *проблеме истины* в свете интервальной методологии [5, с. 95-115]. Не буду я говорить и об упомянутом выше проекте в целом. Речь пойдет лишь о том, как в контексте большого Проекта представить малый проект спасения истины в эпоху всесобщей релятивизации и плюрализации знания. Ведь истина – не только понятие эпистемологии, но и важнейшая категория культуры, без которой последняя становится ущербной и неполноценной.

В этом контексте речь пойдет о понятии истины как фундаментальной проблеме философии в целом, - о том понятии, которое в методологическом сознании минувшего столетия - по мере нарастания релятивистских и

плуралистических тенденций - все чаще оказывалось на положении философской Золушки, которая хотя и не переставала исправно делать свое дело, но которой стыдились за ее искривленный наряд. Однако, как показала практика современного естествознания и многочисленные методологические дискуссии последних десятилетий, без понятия истины ослабевают скрепы рациональности и становится проблематичной сама идея *прогресса науки*. По этой причине данное понятие с неизбежностью становилось объектом философской рефлексии в рамках различных направлений и школ. В последние годы наметилась определенная тенденция искать пути реабилитации истины как гносеологического и социокультурного понятия. И в этом смысле можно, видимо, сказать, что интервальная философия есть одна из методологических программ «спасения истины» в условиях глобальной релятивизации научного познания. Проблема истины не только типична для философских исканий. Возможно, она составляет их скрытый перв и мотив, будучи связанный с самой потребностью философствования. Великий испанский философ ХХ века Ортега-и-Гассет полагал, что первоначальное название философии, восходящее к Пармениду, *aletheia* наиболее точно схватывает сущность философского познания. Это слово означает истину, раскрытие, откровение, которое выводит нас непосредственно к реальности в ее первозданном виде. Разумеется, истина возможна лишь в той степени, в какой бытие в целом прозрачно для мысли и нокорно разуму.

### СПОСОБЫ ГОВОРЕНИЯ ОБ ИСТИНЕ

Истина - типичный предмет философских размышлений. Правда, в ХХ веке считалось хорошим тоном дистанцироваться от этой темы. Так, Т. Кун утверждал: «Возможно, что есть какой-то путь спасения понятия «истина» для применения его к целям теории, но во всяком случае, не такой, какой мы только что упомянули... Представления о соответствии между онтологией теории и ее «реальным» подобием в самой природе кажутся мне теперь в принципе иллюзорными» [6, с. 259-260]. Б. Рассел, много занимавшийся вопросами логики, исследовал и понятие истины, ибо без этого понятия нельзя построить какую бы то ни было логическую теорию. И все же многие методологии пытались так или иначе отказаться от этого понятия при описании функционирования научного знания.

Человек высказывается о вещах, и если удачно, то при этом говорит истину. Но иногда он также высказывает и об истиности (или ложности) тех или иных человеческих суждений. «Критянин говорит, что все критяне лжецы». Однако это два разных способа говорения, два разных дискурса – о *вещах* и об *истинах*. Можно сказать и так: перед нами два разных уровня – дискурс и метадискурс. Парадокс лжца обычно усматривают в том, что если следовать высказыванию критянина, то получается: если он говорит правду, то, значит, лжет, а если он лжет, то, значит, говорит правду. Наиболее точно этот парадокс выражается в суждении «Я лгу». На самом деле парадокс возникает из смешения двух уровней, двух способов говорения. Ведь ясно, что выражение «Я лгу», взятое само по себе (как метавысказывание), вообще не имеет никакого смысла, ибо это высказывание отсылает нас к каким-то другим нашим утверждениям и только по отношению к ним оно приобретает предметное содержание.

При этом вполне может статься, что говорящий высказывает истину на предметном уровне и лжет на метауровне. Подозреваемый на этапе следствия признался в совершении преступления, а на суде отказался от своих показаний, заявив, что он солгал. На самом деле он солгал не на следствии, а на суде. Но случается и наоборот: подсудимый лжет на следствии, а на суде опровергает свои предварительные показания. Очевидно, что ни в том, ни в другом случае никакого парадокса не возникает. Однако когда подсудимый опровергает свои первоначальные утверждения, у судьи может возникнуть законный вопрос: а говорит ли он правду, оценивая как ложь свои предыдущие показания. В этом случае ответчик принужден логикой разговора сделать утверждение, в котором он должен дать оценку своим метавысказываниям на судебном заседании, т.е. перейти на мета-метауровень. И снова он может либо сказать истину, либо солгать. Если он, оспаривая свои метаутверждения, сказал истину, то отсюда следует, что он говорил правду и на предметном уровне («неверно, что неверно, значит, верно»).  $\neg(\neg A) = A$ .

Показания *свидетеля* (с точки зрения их логической валентности) также могут быть истинными или ложными. Однако эти два случая в эпистемологическом отношении не являются симметричными. Они симметричны в том случае, если ложные показания являются результатом *заблуждения* свидетеля. Казалось бы, моральный аспект не имеет прямого отношения к гиосеологии. Обычно в логике и в теории познания такие термины, как «ложь» и «заблуждение» не различаются, ибо здесь важны не мотивы, а результат. И все же в некоторых познавательных контекстах могут иметь значение и мотивы. Речь идет о тех случаях, когда мы сталкиваемся с такими понятиями, как «самоочевидность», «вера», «интуиция», «рефлексия». Ложь как осознаваемый гиосеологический акт всегда есть результат рефлексии, в то время как высказывание истины может быть безотчетным, интуитивным феноменом. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Когда человек в своей обычной повседневной практике судит о мире, т.е. высказывает о вещах и событиях окружающей реальности, мы имеем дело с особым познавательным актом. Суть его в том, что индивид с содержательной стороны не различает «само обстояние дел в мире» и свое высказывание о нем; его «внутренняя картина» и «реальная ситуация» как бы отождествляются в его сознании. Для него нет различия между тем, что он говорит, и тем, что есть на самом деле. Языковая сторона высказывания (в качестве «посредника») элиминируется из его сознания. Субъект как бы видит истину своими умственными очами. Он абсолютно уверен в том, что он говорит, хотя он может и не иметь ни малейшего представления о понятии «истинны». Здесь входит в свои права безотчетная *вера*. В сущности, речь индивида выступает лишь как словесный отчет о том, что ему дано в *живом восприятии*. Человек «здравого смысла» верит в то, что вещи именно таковы, как он их воспринимает, и что события вокруг него именно таковы, каковыми они их видят. Человек подобен здесь нормально функционирующему *прибору*, который исправно фиксирует то, что есть. Показания прибора поэтому есть в некотором смысле «факты бытия». Когда человек рассказывает о том, что он видел или видит, в познавательном плане имеют место три ряда феноменов: событийный ряд, совокупность восприятий, отражающая эти

события, и совокупности высказываний, описывающих восприятия. В акте веры все эти три ряда отождествляются. В результате возникает то, что можно было бы называть *интуитивным постижением истины* на уровне «самоочевидности». Вера есть *перефлективное принятие* того, что мне дано в качестве чего-то фактуального. *Рефлексия* индивида по поводу этой ситуации порождает идею «истины», ибо если вы спросите свидетеля, верно ли то, что он рассказывает, он убеждению скажет: «абсолютная истина». В этом акте метавысказывания мы обнаруживаем спровоцированную нашим вопросом рефлексию индивида по поводу своих слов. То, что было лишь верой, стало «истиной». А если вы спросите индивида, а не ошибается ли он в том, что говорит именно истину, мы заставим его перейти на мета-метауровень и, возможно, вызовем некоторое замешательство, некоторое сомнение, потребность «немного подумать» и т.п. Не исключено, что в ответ свидетель скажет, что он «не убежден *железно*, но ему *кажется*, что дело обстояло именно так, как он рассказал». Эта саморефлексия второго порядка вполне может отличаться от первоначальной рефлексии по степени убежденности. (Хотя это и не обязательно).

Высшая степень убежденности – самоочевидность. «Сущность ее заключается в том, что когда она имеется налицо, мы не можем не верить» [7]. Если мы соглашаемся с тем, что человеческое «познание» в каком-то смысле возможно и что в этом познании возможна «истина», то в качестве первого шага мы должны обратить внимание на понятие «очевидности». Гуссерль и Рассел приписывают этому понятию *серьезный* смысл. (Страшно, что марксистская гиософия с ее тягой к «практическому началу» относилась с подозрением к «очевидности». Но разве очевидность не есть начало истины?). «Я не думаю, что мы можем полностью обойтись без самоочевидности. Если вы подскользнетесь на апельсиновой корке и стукнетесь затылком о мостовую, то вы почувствуете мало симпатии к философи, который будет убеждать вас, что нет полной уверенности в том, получили вы ушиб или нет» [7].

Еще один важный принцип, который мы должны принять, объясняя, что такое познание и истина, это некий обобщенный «принцип соответствия». Коротко он заключается в том, что если мы нашли истину на уровне очевидности, то она может служить некой «базой» для последующих обобщений в отыскании истины более глубокого порядка. Первичная истина не только служит плацдармом для дальнейшего познавательного движения, но она выступает и гарантом того, что направление выбрано правильно. А это значит, что если ваша более широкая и более глубокая истина не сводится к исходной в «предельном случае», то законно возникает сомнение в том, истина ли это вообще. Принцип соответствия, разумеется, противостоит концепции «несоизмеримости» (П.Фейербанд) и «плурализма» истины.

После сделанных разъяснений мы можем вновь обратиться к проблеме интуитивной истины. Выше было констатировано, что любая дарефлективная истина выступает как «объективный отчет» о том, что дано наблюдателю. Поэтому если человек говорит «Снег бел», то для него это значит, что по крайней мере в данном случае снег действительно бел. Более того, само высказывание «Снег бел» в

сознании говорящего элиминируется, а в фокусе внимания остается интуитивно схватываемое предметное содержание данного суждения. Поэтому мы можем полагать, что на предметном уровне говорения в стандартных познавательных ситуациях всякое высказывание имеет двойной смысл: оно говорит что-то о мире и одновременно говорит о себе, что оно есть истина. (Очевидно, что этот второй аспект, или уровень, выступает как «нейтическое знание»). Эта особенность интуитивных истин настолько укоренилась в культуре, что предопределила и наше отношение к высказываниям вообще: читая газету или научную статью, мы сознательно или бессознательно исходим из той установки, что каждая фраза выражает истину (по крайней мере «истину с точки зрения автора»). Поэтому, высказывая ту или иную мысль, мы вовсе не обязаны добавлять: «и это – истина». Предполагается, что если что-то утверждается всерьез, то это утверждается как истина. Другими словами, здесь принимается презумпция истиности высказывания. На самом деле, однако, лишь в некоторых контекстах такому правилу можно доверять. В общем случае из высказывания самого по себе мы не имеем оснований делать вывод об его истинности или ложности. Тем самым высказывание резко меняет свой эпистемологический статус: из «посредника» между миром фактов и нами оно превращается в элемент языковой игры. Высказывание само по себе становится лишь феноменом языка, который мы во всех случаях должны проверять на истинность. Наше высказывание теперь нуждается в проверке, в верификации и легитимации. А для этого мы должны, прежде всего, определить, что такое *истина*. Кроме того, мы должны иметь «критерий», «прибор», с помощью которого мы могли бы гарантировано отделять истину от лжи. В этом пункте мы должны от рефлексии познающего субъекта по поводу истины перейти к рефлексии «гносеолога».

В истории познания существуют две стратегии по отношению к высказываемым суждениям. Одна исходит из *презумпции истиности*: человек, который нечто утверждает, не обязан это как-то обосновывать, доказывать, напротив, тот, кто сомневается или отрицает данное суждение, обязан это обосновать. Такая презумпция особенно важна в сфере творческого поиска. Например, во время «мозгового штурма» запрещается критиковать выдвигаемые идеи, иначе это может парализовать сам настрой на «фонтанизирование» идей. Другая стратегия опирается на *презумпцию гипотетичности* любого высказывания: любое выдвигаемое суждение должно быть обосновано тем или иным признанным способом. (Такие способы фиксируются, например, в требованиях *научной рациональности*). В этом контексте Лейбниц в свое время сформулировал новый «закон логики» – закон достаточного основания. Требование обоснования играет исключительную роль в научном познании. Однако точная наука четко разделяет те суждения, которые могут быть обоснованы (например, теоремы математики), и те суждения, которые принимаются в качестве исходных допущений (например, аксиомы).

Что же такое истина как гносеологическое понятие? Аристотель был одним из первых, кто задумался над этой проблемой. «Снег бел» – истина, если снег бел. Б. Рассел предлагает несколько иную формулировку: «... предложение формы «Это

есть «A» называется «истинным», когда оно вызвано тем, что «A» обозначает» [7]. Например, «... утверждение: «Это (есть) синее «истинно, если оно вызвано тем, что обозначает слово «синее». Оно вызвано тем, что обозначает слово «синее». Это по существу тавтология» [7]. В каком смысле мы имеем здесь дело с тавтологией? Проблема истины есть всегда проблема *выхода за пределы высказывания во всплывистическую реальность*. Можно ли это сделать, оставаясь на уровне говорения? В строгом смысле слова – нет. Но поскольку определение истины само есть высказывание, то отсюда неизбежность тавтологии. Высказывание ««Снег бел» истинно, если снег бел» может не быть тавтологией, если считать, что его первая часть символизирует высказывание как лингвистический феномен, а его вторая часть символизирует высказывание как то, что на интуитивном уровне неотделимо от «фактического». Таким образом в определении истины неявно вовлечены как рефлексивный, так и дoreфлексивный уровень говорения об истине.

Рассел попытался устранить тавтологию в определении истины, явно видимую в формулировке Аристотеля. Он вводит в определение идею *денотата*: есть слова и есть то, что эти слова «обозначают» во всплывистической реальности. Истина предполагает соответствие слова своему денотату. Поэтому у Рассела понятие истины зависит от «смысла (значения)» предложения: «..если два предложения имеют одно и то же значение (смысл), то или оба они истины или оба ложны; следовательно, то, что отличает истину от лжи, нужно искать не в самих предложениях, а в их значениях». И все же Рассел в конечном счете вынужден признать, что и его определение тавтологично. Почему? Возможно, потому, что идея денотата и понятие «значения» предложения в философском отношении заключают в себе некоторую двусмысленность. Еще Фреге показал, что слово имеет «смысл» (Sinn) и «обозначающее», «значение» (Bedeutung). Значение – это вещи и события в предметном мире. Но тогда, не мудрствуя лукаво, можно дать «ходячее» определение истины: «Если то, что говорится в суждении, соответствует тому, что есть на самом деле (в действительности), то такое суждение есть истина». Короче, истина есть мысль, соответствующая действительности (в частном случае фактам). Эта формулировка с философской точки зрения может показаться более ясной и потому более предпочтительной. Однако она сопряжена с некоторыми трудностями и скрытыми допущениями. Во-первых в ней допускается, что мы знаем, что такое реальность (и о какой реальности идет речь), а также что означает слово «соответствие реальности», во-вторых, она предполагает, что мы можем говорить о реальности (или «фактах»), не формулируя это в форме высказывания. Короче, данный подход к определению истины неявно предполагает, что существует некий внешний наблюдатель, который обладает чудесным даром сравнивать наши высказывания и реальное положение дел в мире фактов и связей, устанавливая их соответствие или расхождение. Но в реальной практике познания обычный «смертный» может говорить о реальности только через призму своих представлений о ней, обекая их в систему суждений. Не следует ли отсюда, что истина, скорее, есть соответствие между одними нашими высказываниями и другими?

Но если мы все же примем, что истина есть «соответствие наших знаний реальности», то возникает вопрос, о какой реальности идет речь. Ведь в повседневности мы имеем дело с одним типом реальности, а в научном познании - с другим. Далее: что означает слово «соответствие»? Может ли быть соответствие полным или оно по необходимости лишь "частично", приблизительно, условно? Идет ли речь лишь о «структурном изоморфизме» (о котором говорит Рассел)? Нужно ли прибегать здесь к гипотезе о "тождестве бытия и мышления"?

Мы не сможем сдвинуться с мертвой точки в осмыслении проблемы истины, если не будем придерживаться некоторой методологической тактики разделения аспектов предмета обсуждения. Суть этой тактики коротко состоит в том, что сперва мы обращаемся к одной стороне проблемы, предполагая, что остальные стороны мы уже решили, что они нам «более или менее» понятны или мы по крайней мере знаем, как их решить. (Кстати сказать, такая тактика, как правило, применяется в конкретных науках, в частности, математике). Например, математик говорит: «возьмем точку  $x$  на прямой  $AB$ ». При этом неявно предполагается, что мы знаем, как решить эту задачу. Но математик конструктивистского направления может возразить: традиционная математика, пользуясь в данном случае абстракцией актуальной бесконечности, не обладает эффективными методами решения этой задачи. И это действительно так. Но если математику традиционного «классического» направления запретить «делать вид», что он умеет эту задачу решать, то мы парализуем многие типы математических рассуждений, дающих тем не менее в конечном итоге нужные результаты. Это значит, что классическая математика в определенных контекстах оказывается достаточно эффективной. Другими словами, для того, чтобы что-то решать, мы что-то другое должны (хотя бы временно) принять за решенное.

Примем в качестве допущения, что феномен истины связан с идеей *адекватности* (соответствия) знания реальности. Будем считать, что нам «понятно», что это значит в принципе. И весь вопрос состоит только в том, что мы пытаемся конкретизировать и уточнить эту идею применительно к различным гносеологическим контекстам. Первая «классическая» модель *соответствия* - это модель *приближения* и приближенности мысли к реальности. В силу сложности и изменчивости мира наши знания никогда не могут «абсолютно соответствовать» реальности, они - лишь «бледная копия», грубая фотография, «карта», приблизительно верная картина реальности.

В некоторых случаях уместно также говорить об «изоморфизме» знания и объекта. Однако по мере развития науки, всего человеческого познания наши знания становятся все более точными, конкретными, четкими, все более «приближаются» к оригиналу. Очевидно, что мы никогда актуально не можем похвастаться обладанием «абсолютной истиной». Истина есть бесконечный процесс сближения разума и реальности. Но момент абсолютного все же нам обеспечен, ибо, во-первых, всегда есть хотя бы некоторая степень сходства, изоморфизма мысли и предмета, а во-вторых, с каждым новым витком истории мы все ближе и ближе, ибо мы движемся в *правильном направлении*. Истина, так сказать, относительна, но направление абсолютно. Тем самым «крупицы» абсолютной

истины все больше накапливаются в наших знаниях. В итоге: абсолютная истина символизирует собой идею «суммирования» несовершенных, но стремящихся к совершенствованию истин.

Верно ли утверждать, что обозначенная модель истины принадлежит марксистской философии? Мы, конечно, встречаем подобного рода рассуждения у Энгельса, Ленина и многих марксистов в советской философии. И все же следует сказать, что сама по себе данная модель служит некой парадигмальной базой для мыслителей самых разных направлений, напр., для Э. Маха, Брэдли и др. Эту модель по своим истокам можно условно назвать гегелевской, она органично вписывается во весь интеллектуальный климат XIX столетия, для стиля мышления которого был характерен « дух диалектики » с ее категориями текучести, изменчивости, эволюции, развития и непрерывности. Поэтому указанная модель истины, будучи в своей основе одной и той же в разных эпистемологических концепциях, варьировалась лишь в своих акцентах и оттенках.

Известно, что стиль мышления XX века выражал переход от Гераклита к Платону и от догматизма к релятивизму и скептицизму. В физике мы наблюдаем переход от континуальной картины мира к дискретным моделям физической реальности. Самый яркий пример тому - создание квантовой механики с ее понятиями кванта действия и квантовых скачков, с ее поисками элементарных кирпичиков бытия и глобальных структур, постигаемых на языке сверхсложных математических формализмов. Аналогичную картину мы наблюдаем и в биологии: от континуальных моделей в духе дарвинизма наука перешла к принципу дискретности в лице гена и генетического кода (Мендель, Морган, Крик). Здесь нет нужды доказывать, что смена континуальной парадигмы на дискретную по своим последствиям носила революционный характер как в методологии, так и в содержании научных теорий XX столетия. Она привела к мощному рывку в научном познании мира.

Однако возникло противоречие между логикой развития науки, ее стилевыми особенностями и категориальными предпочтениями, с одной стороны, и гносеологическими моделями, описывающими ход человеческого познания, - с другой. В понимании научной истины постепенно обозначились два основных подхода. Первый, традиционный, являлся продолжением методологического сознания XIX века: он-то в основном и закрепился в марксизме. Другой складывался в западной методологии (неопозитивизм, постпозитивизм, постмодернизм) и был связан с принятием посылок абсолютного релятивизма и плюрализма.

### ПОНЯТИЕ ИСТИНЫ В ИНТЕРВАЛЬНОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Что касается третьей - дискретной - модели истины, то она в основном была реализована в рамках интервальной философии, начиная с 60-х годов. Следует специально подчеркнуть, что дискретный подход, столь характерный для XX века в отношении ряда ведущих наук, вовсе не был простым возвращением к идеи прерывности, ибо он нес с собой принципиально новую систему представлений. Понятие дискретности наполнялось существенно новым содержанием, связанным, в частности, с идеей меры, с мерозадающими структурами самой реальности.

(такими, как квант, ген, атом, морфема и др.). При всем при том, частные науки могли себе позволить использовать новый подход, так сказать, де-факто, не особенно утруждая себя категориальным осмысливанием того, что на практике делали ученые, ибо в каждой научной дисциплине дискретный подход проявлял себя в конкретной и специфической форме. Работу категориального, онтологического осмысливания могла взять на себя, очевидно, только философия. Только у нее могли быть и соответствующие методологические и концептуальные средства. При этом она должна была сделать двойную работу: во-первых, дать философское осмысливание процессов, происходящих в самой науке, во-вторых, применить этот дискретный подход к самой себе, к решению собственно философских, эпистемологических проблем. Для этого она должна была выработать и соответствующую систему категорий и понятий. Именно на этом пути возникает такое ключевое понятие, как *интервал* в его философском смысле. Категория дискретности сама по себе не выражает и не может выражать все содержательное богатство, которое реально было связано с дискретным подходом в его современной интерпретации. Интервал выражает не только идею дискретности, но и момент целостности, замкнутости, монадности и одновременно многомерности любого объекта познания, а также идею объективной относительности. Интервальный подход вовсе не отбрасывает релятивизм и плуральизм познания. Но при этом он сохраняет главное - правомерность и осмысленность разговора об истине в научном познании. Перед нами модель, которая, выступая в качестве парадигмы познания и прогноза, позволяет по-новому ответить на "вечные" эпистемологические и экзистенциальные вопросы.

Анализ интервальной модели истины связан с отказом от старой модели, в соответствии с которой приближение к истине непрерывно, односторонне, постепенно и бесконечно. В связи с этим следует сказать, что интервальность строится на противоположных тезисах: приближение к истине конечно, скачкообразно, разносторонне.

I. Дистанция между реальностью и мыслью конечна и преодолевается скачком при нахождении новой модели: в рамках заданного интервала нет зазора между знанием и реальностью. В интервале мысль так близко подходит к реальности, насколько это вообще возможно и насколько это имеет смысл. Критерий максимальных сближений - невозможность дальнейшего приближения. Такой подход предполагает специальное обсуждение самого принципа «тождества мышления и бытия». Как следует понимать здесь «тождество»? Разумеется, вовсе не как некое мистическое онтологическое слияние, а как взаимозаменяемость в рамках заданного интервала абстракции.

Классическая механика, например, является абсолютной истиной в рамках  $V \leq C$ . Весь опыт современной научно – технической цивилизации свидетельствует о том, что человечество ни разу не обнаружило зазор между знанием и реальностью при использовании понятий и законов ньютонианской физики в технологической практике современной цивилизации.

Выработка методологии, направленной на стратегию освоения многомерной топологии мироздания, предопределит, как мы видим, новый подход к пониманию

истины. Интервальная эпистемология связана с отказом от характерных для традиционных подходов презумпций, а именно:

- презумпции *универсальной сущности истины*, т. е. понимания процесса познания как поиска целостной и единой картины мира;
- презумпции *абсолютности*, т. е. существования „абсолютной точки зрения”, с которой открывается „вид” на всю реальность;
- презумпции *бесконечного и непрерывного приближения* человеческого познания к реальности (к „абсолютной истине”);
- презумпции абсолютной *прозрачности* и *рациональной постигаемости* мира по отношению к „естественному свету разума” (Декарт).

Отказ от первой презумпции означает, что в силу гетерогенности и многомерности универсума не существует такой истины, которая бы охватывала все интервалы бытия и была бы справедливой во всех возможных мирах. Развитие естествознания свидетельствует, что даже в рамках одной частной науки, например, физики, нельзя создать единую для всех уровней физической реальности систему понятий, универсальную физическую теорию. Тем более нельзя создать теорию, которая бы охватывала и физику, и биологию, и экономику... Даже философская истина, которая говорит о мире в целом, имеет отношение лишь к какому-то одному аспекту реальности. Онтологический плюрализм „слоев” и „сегментов” бытия предполагает плюрализм истин.

Отказ от понятия абсолютного наблюдателя непосредственно ведет к идеи равноправия любых *познавательных позиций*, любых интеллектуальных перспектив видения объекта познания. Таким образом, тезис об относительности любой человеческой истины становится фундаментальным принципом гносеологии в контексте по-новому понятой диалектики абсолютного и относительного; речь идет о привязке истины к тем или иным порядкам бытия, тем или иным интервалам реальности. Отказ от третьей презумпции означает, что модель бесконечного и непрерывного приближения познания к реальности заменяется *дискретным подходом*. Весь опыт развития современной науки показывает, что переход от частной теории к более общей (в процессе обобщения) происходит не путем бесконечных уточнений и трансформаций, а резким скачком. Это касается как собственно научных теорий, так и соответствующих научных парадигм.

Что касается классического тезиса об абсолютной прозрачности объекта по отношению к человеческому разуму, то необходимо признать, что в современных научных и прочих познавательных практиках он не находит себе подтверждения. Человечество все чаще сталкивается с такими ситуациями, в которых обнаруживается онтологическая ограниченность самой возможности рационального постижения объекта как некой принципиальной *инаковости*, как иномерности бытия.

Интервальная концепция истины, порывая с традиционными гносеологическими установками, вместе с тем следует принципу *диалектического отрицания* предшествующих подходов, удерживая и переосмысливая все ценное и верное, что составляет самую суть понятия истины. Это относится, в первую

очередь, к таким ее характеристикам, как объективность, относительность, конкретность и проверяемость практикой.

Восходящая к гносеологическим концепциям прошлого модель, согласно которой процесс познания есть бесконечное и непрерывное приближение к истине, верно схватывая историческую направленность познания в целом, приводит тем не менее к парадоксальным следствиям, когда мы пытаемся применить ее к конкретным познавательным ситуациям. В самом деле, если приближение к истине только бесконечно и непрерывно, это значит, что на каждом конкретном этапе дистанция между субъектом и объектом остается *бесконечной*, ни на шаг не приближая нас в практическом смысле к цели. А это находится в противоречии с практикой науки.

Данный парадокс разрешим, если принять во внимание интервальную диалектику прерывного и непрерывного в познании, выражающуюся в частности в *квантованной природе научной истины*. Процесс согласования мысли с реальностью включает в себя как стадию постепенного сближения, так и нахождение фокуса *максимальной адекватности*. В связи с этим можно выделить *три смысла понятия относительной истины*.

Во-первых, следует иметь в виду историческую изменчивость социокультурных и мировоззренческих оснований познания, расплывчатость, приблизительность, частичную недостоверность наличного массива знаний в каждую данную эпоху. В этом смысле относительная истина означает определенную характеристику того или иного знания в процессе «*эпистемологической фокусировки*» (в частности, в результате движения от неточного и недостаточно достоверного знания к точному и более достоверному). Это постепенное приближение прерывается достижением *максимальной адекватности в рамках применимости данной теории*. Тем самым относительное выявляет в итоге свою абсолютную сторону: «Всякий раз, когда с определенной степенью точности подтверждается какой-либо закон... можно утверждать, что этот результат в основном является окончательным и никакие последующие теории его не смогут опровергнуть» [8, с. 13].

Во-вторых, относительной истины можно назвать то знание, которое должно быть оценено как в высшей степени адекватное, если рассматривать его *изнутри интервала* абстракции, но которое обнаруживает свою ограниченность, свою зависимость от конкретных условий, как только мы выходим за границу интервала. Иными словами, речь идет об *относительности к условиям познания*. На примере истории физики видно, что в то время, как метрическая точность (точность измерений), с которой проверяется теория, всегда конечна, а логико-математическая точность теории — бесконечна, гносеологическая точность знания оказывается абсолютной внутри интервала и относительной — при переходе к обобщенной теории, к другой парадигме или интеллектуальной перспективе.

В-третьих, понятие относительной истины символизирует ту гносеологическую ситуацию, при которой в процессе поступательного роста знания обнаруживается возможность приближения знания к более глубокой и универсальной истине в результате скачкообразного перехода от одного интервала к другому, более широкому. Примером этому может служить переход от классической механики к

теории относительности, с одной стороны, и к квантовой механике — с другой. Отсюда следует, что гносеологическая точность знания как мера адекватности интервальна по своему существу: она является хотя и изменяющейся, но тем не менее всякий раз дискретной характеристикой движения человеческого познания, целостной и непрерывной внутри интервала и прерывной при переходе к другому интервалу.

### ОНТОЛОГИЯ РАЗУМА

В философской литературе не редко встречается выражение «онтология разума», однако это понятие никогда не разъяснялось. Что означает это выражение с интервальной точки зрения?

То, что познание (его шаги, методы, стадии и уровни) как-то зависит от *объекта* постижения, от его онтологического устройства, известно в гносеологии давно. В этом смысле и принимался тезис о том, что познавательная стратегия разума так или иначе основывается на природе познаваемой реальности, с которой он имеет дело в своей когнитивной практике. Пытаясь понять окружающий нас мир вещей, мы вынуждены в своей деятельности сообразовываться с особенностями этих вещей. Так, очевидно, что в познании мы должны идти от простого к сложному, от внешнего к внутреннему, от явления к сущности, от следствия к причине, от статики к динамике и т.д. При этом некоторые особенности того или иного объекта научного познания, например, его высокая степень *сложности*, могут вызвать серьезные концептуальные затруднения, потребовать создания качественно новых теорий и т.п. Теоретически можно представить себе такой сверхсложный объект, что это поставит предел возможностям человеческого разума. Здесь возможны два принципиально разных случая. Первый — это потенциальная самоисчерпанность разума. Второй — это переход к использованию компьютерных помощников разума. В этом случае многие звенья познавательного процесса передаются «умным машинам». При этом скорость и сложность процессов переработки информации намного превышают возможности разума в принципе. Последний включается в решение задачи лишь на «входе» и на «выходе», в конечном звене. С. Б. Крымский обращает внимание на то, что «... в современной науке все большее распространение получает так называемое «кооперативное мышление», осуществляемое машинно-человеческими системами. А в этих системах, распределяющих функции интеллекта между формально-логическим аппаратом компьютеров и человеческой эвристикой сознания, иначе, чем в классических моделях познания конституируется проблема объективного и субъективного» [9, с. 233]. (Семантика разума всегда будет опираться на так называемый «классический язык описания», который является обобщением человокразмерного опыта людей, в то время как для машинного интеллекта само понятие смысла радикально изменяется. Человеческий разум может перестать понимать «машинную часть» содержания как в плане «машинных смыслов», так и в силу исключительной сложности машинных операций).

Кант полагал, что при переходе в познании от *внешнего* к *внутреннему* и от явления к сущности человек сталкивается с качественной границей, непреодолимой для субъекта. Аналогично большие сложности зафиксировали методологи и логики

на этапе перехода от *фактов* к теоретическому общению («проблема индукции»). Можно привести и другие примеры из истории познания, связанные со сложностями движения разума по онтологическим контурам объекта (например, проблема конечного и бесконечного в математике или известные споры номиналистов и платонистов в истории философии по проблеме единичного и общего). Платонисты утверждали, что разум обладает благодаря интеллектуальной интуиции способностью непосредственно усматривать идеальную подоснову мира – сферу сущностей благодаря своему онтологическому подобию с этой сферой. Напротив, сенсуалисты были уверены в том, что «нет ничего в интеллекте, чего бы в начале не было в чувствах». Сам по себе наш разум онтологически нейтрален: он есть лишь «*tabula rasa*». Априористы (в особенности Кант) выдвинули другую версию онтологии разума: существуют врожденные, изначальные структуры разума, которые являются необходимыми условиями мыслимости объектов. Между явлениями («вещь для нас») и «вещами в себе» пролегает непреодолимая онтологическая пропасть. Последняя обусловлена, с одной стороны, природой субъекта, с другой – устройством вещей.

В этом же контексте мы сталкиваемся и с еще одной проблемой – с методологией *редукционизма*. Можно ли сводить явление одного уровня бытия к объектам и свойствам другого уровня? (Например, сводить биологические явления к их физико-химическим коррелятам, а социальные явления сводить к их биологической основе и т.п.).

Мы видим, таким образом, что движение разума по разным контурам объекта предполагает некий качественный скачок (например, от конечного к бесконечному или от части к целому) и порождает разного рода концептуальные коллизии, противоречия, парадоксы, апории и т.п. Анализ таких коллизий – это специальная тема исследования. Очевидно, что всякий переход в рамках того или иного «онтологического маршрута» (скажем, от единичного к общему) требует разработки своих специфических методов исследования (абстрагирование, моделирование, обобщение, индукция, анализ, синтез и др.).

Интервальный подход обнаруживает принципиально новую онтологию ума. Дело не только в трудностях, противоречиях и парадоксах сознания. Разум сталкивается с ограничениями в своей деятельности, вызванными структурой самой реальности, ее интервальностью и многомерностью. Классическая гносеология утверждала, что в познании есть трудности, преодолеваемые в процессе исторического развития науки, но нет границ. Однако мы видим, что есть такие познавательные ситуации, при которых каким бы могучим не был наш разум, на каком бы этапе познания он не находился, он не может игнорировать некие «принципы запрета», вытекающие из универсальных порядков бытия. Так, если разум находится в ситуации «изнутри» какого-то интервала, он в этом случае в принципе не может постигать объект «извне», и – наоборот. Метод «черного ящика» иллюстрирует нам этот второй случай. (Это не значит, конечно, что не существует возможность в определенных познавательных контекстах переходить от внутреннего наблюдателя к внешнему, выявлять инвариантные характеристики и соотношения и т.п.). Но в общем случае человек должен отдавать себе отчет в том,

что разум по природе своей интервален и в силу этого не может преодолевать границы, определяемые самой структурой бытия. Мир устроен так, что он может быть исследован, к примеру, одним способом и не может быть исследован другим. С интервальной природой разума связан, в частности, эффект *гносеологической тени*, а также такие методы, как фокусировка, абстрагирование, интервализация (как способ улавливания истины в ситуациях неопределенности) и др.

### ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕНЬ

Когда мы попадаем в японский «Сад камней», то какую бы точку обзора мы ни выбрали, всегда найдется хотя бы один камень, невидимый в данной познавательной позиции. Он как бы находится в своего рода познавательной тени, в потаенном месте, укрытом от нашего взора в силу определенной упорядоченности вещей и соответствующей структуры пространства наблюдения. Метафора «Сада камней» позволяет нам понять еще одно свойство топологического характера применительно к объекту познания. Речь идет о феномене «гносеологической тени». Окружающий нас мир устроен так, что видение его в рамках данного интервала абстракции исключает возможность получать о нем информацию в рамках другого интервала. При этом однако предполагается, что субъект познания обладает способностью перейти в этот другой интервал и увидеть мир в новой интеллектуальной перспективе. Однако существуют такие интервалы, которые недоступны субъекту в силу самих законов природы. Как известует из теории относительности, наблюдатель, желающий изучать объекты за горизонтом светового конуса, лишен возможности в силу неопределенности причинно-следственных связей устанавливать рациональные отношения между прошлым, настоящим и будущим. Антропный принцип в космологии ставит предел в наших поисках позиции, рассчитанной на познание вселенных, существующих «без свидетелей». Ученый-историк никогда не сможет занять такую исследовательскую позицию, которая обеспечила бы ему прямое наблюдение прошлых событий.

Существуют «миры без свидетелей», интервалы, в которых никто не присутствует и не воспринимает реальность «изнутри». Иными словами, в бытии есть сокровенное, недоступное нам, и тому, кто печалится по этому поводу, ничем нельзя помочь. Здесь, пожалуй, стоит заметить, что понятие гносеологической тени имеет мало общего с традиционным агностицизмом. Начать хотя бы с того, что в рамках интервала абстракции интервальный подход признает возможность абсолютного познания мира. Но суть в том, что существуют три типа реальности – прозрачная ( сфокусированная), «окутанная дымкой» (несфокусированная) или затмленная, и потаенная (которая не может быть сфокусирована). Соответственно существуют три типа вещей – вещи, голоса которых доносятся до нас в их первозданной чистоте, вещи, чьи голоса тонут во всеобщем шуме, и, наконец, вещи навечно безмолвные, о которых нам нечего сказать. Но о чем невозможно говорить, о том следует молчать, не правда ли?

Для интервального понимания процесса познания естественно обращение к тем аспектам познания, которые связаны с ограничением возможностей достижения реальности в связи с онтологическими и эпистемологическими обстоятельствами.

Так, мы говорим об ограничениях познания, связанных с диалектикой внутреннего и внешнего, с явлениями фокусировки и т.п.

В этом контексте и возникает такое важное понятие, как *гносеологическая тень*. Взгляд наблюдателя, созерцающего реальность, всегда преграждают те или иные «камни» из *сада камней*. За этими камнями наблюдателю не видно, что там происходит. Чтобы продвинуться вперед в познании, наблюдатель должен сменить позицию. Но в новой познавательной позиции он опять что-то не будет видеть. Нет такой позиции, в которой мир выглядит бы весь. И дело здесь не просто в том, что мир «велик» и поэтому требуется «движение по контуру мира». Можно сколь угодно долго и методически изучать макромир (ибо он практически бесконечен), но от этого мы не продвинемся ни на йоту в познании микромира, ибо здесь нужна принципиальная смена уровня познания.

Уже в нашей обыденной жизни мы часто сталкиваемся с фактами гносеологической тени. Например, Луна повернута к людям всегда одной и той же стороной. Проходили тысячи лет человеческой истории, но обратная сторона Луны оставалась для человечества зоной гносеологической тени. Смена фаз Луны, так же, как и случаи солнечного и лунного затмения, могут служить частными иллюстрациями гносеологической тени. Познавательный аппарат человека и животных также устроены таким образом, что предполагают феномен тени. Диапазон световых волн, который видит человек, ограничен, так же, как ограничен диапазон звуковых волн. Известно, что у животных зрительный аппарат работает в режиме «лоскутного восприятия», птица, напр., не видит весь предмет со всеми его деталями, для нее важны лишь некоторые ключевые, сигнальные раздражители (цвет, форма, подвижность), все остальное разнообразие характеристик предмета для птицы как бы не существует, они образуют как бы серую зону неразличимости. Сколько ни всматривайся, больше не увидишь. Это в чем-то напоминает восприятие вещей на кино- и телезране. Детальность «картинки» строго ограничена разрешающей способностью кинескопа. Все остальное - в гносеологической тени. Современные люди, привыкая с детства к сидению у телезрана, разучаются в искусстве подробного живого видения реальности. Живая реальность подменяется виртуальной. Это приводит к тому, что затем человек и самую действительность начинает воспринимать по моделям кинореальности. Я уж не говорю о моральной, содержательной стороне дела.

Явление гносеологической тени не связано с агностицизмом непосредственно. Речь идет просто о том, что спор философов: «мир познаем или непознаем», слишком огрубляет суть проблемы. Познаваемость сама является *конкретной* характеристикой процесса познания. То, что познаемо в одном интервале, может быть непознаемо в другом. Есть такие вещи, которые не нужно знать человеку в том или ином возрасте или в тот или иной период. (Создается впечатление, что современная массовая культура отворачивает человечество от космического измерения мира, оставляя его как бы в гносеологической тени).

В истории культуры бывало так, что одна истина отбрасывала тень на другую или вовсе заслоняла ее. Так, известно, что гелиоцентрическая система Аристарха Самосского (конец IV - начало III века до н.э.) появилась более чем за полтора

тысячелетия до учения Коперника. Однако она находилась в тени геоцентрической системы Птолемея. Ситуация коренным образом изменилась с созданием классической механики. Но с этого момента истина Самосского - Коперника заслонила собой истину Птолемея (ее объявили попросту заблуждением). Лишь появление релятивистской физики внесло ясность в этот вопрос как с физической, так и гносеологической точки зрения.

### Список литературы

1. Лазарев Ф.В. Всегда в третье тысячелетие: проект новой культурной парадигмы. Человек и христианское мировоззрение. Альманах. Вып. 4. - Симферополь. 1999. - С. 34-42.
2. Лазарев Ф.В., Трифонова М.К. Структура поэзии и научная революция. М.. 1980. - 297 с.
3. Кураев В.П., Лазарев Ф.В. Точность истины и рост знания. М.. Наука. 1988. - 348 с.
4. Лазарев Ф.В., Тарасов В.И. Разум в новом столетии: глобальная переориентация. Симферополь. 2000. - 186 с.
5. Лазарев Ф.В., Лебедев С. А. Проблема истины в социально-гуманитарных науках: интернациональный подход. Вопросы философии - 2005 - № 10. - С. 95-115
6. Кун Т. Структура научных революций. М.. 1975. - 311 с.
7. Рассел Б. Человеческое познание - М.. 1957. - 4867 с
8. Л. де Броиль. Революция в физике. - М.. 1965. - 372 с.
9. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды. Кий: Куре. 2000. - 187 с.

Поступило в редакцию 18.06.2005

## АРГУМЕНТЫ ОТ АБСТРАКЦИИ И ПАРАДОКСЫ (шпарлевский подход)

Мысли могут восприниматься, но мыслитель — нет;  
он — часть ненужного метафизического хлама.

Бертран Рассел

### ВВЕДЕНИЕ

Я думаю, что ни одна философская концепция не может претендовать на её доказуемость, хотя бы потому, что реальная жизнеспособность философских идей вообще коренится исключительно в поле многочисленных *Pro* и *Contra*. Правда, коренится она только тогда, когда для *Contra* имеется реальная возможность преодолеть *Pro* с более высокой точки зрения, вникнув в сильную сторону *Pro* и поставив себя в сферу действия этой силы. А это означает, что заслуживающие внимания философские концепции не только не доказуемы, но и не опровергимы в классическом логическом смысле термина «опровержение». Их отрицание не подпадает под действие *tertium non datur*, поскольку оно никогда «не должно идти извне, т.е. не должно исходить из допущений, которые находятся вне опровергаемой системы и которым она не соответствует» [1, с. 13].

Следовательно, в сфере философских идей проблема обоснования ставится иначе, чем в логике. Она не исключает задач на доказательство. Но в философии акцент переносят на аргументацию в её широком (экзотерическом) смысле, когда объекты дискурса и средства аргументации, вообще говоря, не ограничены условиями на доказательство и не фиксированы в виде правил, а могут быть любыми. В частности, аргументы здесь могут подчиняться эпистемологическим, психологическим или прагматическим целям и носить квази-логический характер.

Хотя названные аспекты обычно лежат в одной плоскости, их пересечения бывают порой драматичны. Например, как ни сильна была в научном смысле аргументация Галилея в защиту учения Коперника, но она оказалась бессильной перед философскими аргументами доминиканских иезуитов.

Из одного этого примера видно, что аргументация в широком смысле выходит не только далеко за границы логики (не исключая, впрочем, и логических аргументов при субъективном формировании посылок, как это было в случае суда над Галилеем), но и за границы доверительного отношения к фактам. Этот же пример говорит и о том, что никакой свод правильных аргументов, утверждённый наукой об аргументации, не сможет обеспечить защиту истины, если эта истина противоречит господствующей социальной доктрине или предрасудкам толпы. Иными словами, экзотерический аспект аргументации (в отличие от

эзотерического) предполагает анализ социального окружения (контекста) любого аргументативного процесса.

Стонт сказать, что и собственно логический аспект обоснования не сводится к анализу аргументов, поставляемых (допускаемых) одной лишь формальной логикой. История науки — это постоянное рождение (и зарождение) новых идей, что нередко приводит к революционным преобразованиям в дискурсе и к коллизии (противоречию) мнений. А противоречивый дискурс требует рассуждений, составляющих прерогативу диалектической мысли в этимологическом значении слова «диалектика», а именно в смысле искусства вести беседу. Это та область дискурса, которую Башляр называл «философией нет» — методология прояснения (и решения) вопросов посредством свободного диалога. А в этой области, как кажется, нет абсолютных границ между допустимыми и недопустимыми способами рассуждений, если не иметь в виду тавтологий.

Но чтобы судить о характере противоречий (о *Pro* и *Contra*) в дискурсе, необходимо располагать знанием о средствах, позволяющих получать эти противоречия и более того — знанием о достижимости противоречия этими средствами. А это говорит о том, что наиболее глубокая трактовка непротиворечивости должна не только утверждать принципиальную недопустимость противоречий, но и связывать вопрос о непротиворечивости с вопросом о допустимых способах аргументации.

С учётом этих соображений и выполнена данная работа.

#### АБСТРАКЦИЯ ИНДИВИДУАЦИИ И ПАРАДОКС РИШАРА

Не секрет, что онтологический универсум чистой математической теории даётся не от природы, а создаётся какой-либо абстракцией, дополненной столь же абстрактной «конструкцией» его элементов. К примеру, полагая понятие множества в основу идеи континуума, подразумевают, что вопрос об индивидуации элементов множества заведомо разрешён в том смысле, что все элементы множества как-то определены «индивидуальным образом», что целое — множество — «возникает» из его индивидуализированных элементов в мысленном акте их объединения (аксиома свёртывания) и что всякое множество однозначно определяется его элементами (аксиома объёмности).

Между тем, во многих математически важных случаях индивидуация элементов универсума или его частей и их элементов — это глубокая и трудная проблема. Поэтому, не затрудняясь, себя анализом, её просто берут как предпосылку, как исходную абстракцию, как постулат математических рассуждений. А таким путём, вообще говоря, трудно избежать противоречий. Об этом можно судить хотя бы по известному рассуждению Жюля Ришара, приводящему к парадоксу, названному его именем. Этот парадокс особенно выделял Пуанкаре, усматривая в нём яркий пример порочности теоретико-множественных непредикативных определений.

Я не буду касаться этой стороны вопроса. Меня интересует здесь другая, семантическая его сторона, его связь с понятием семантической определимости и, соответственно, с той ролью, которую в содержании этого парадокса играют абстракции онтологической и гносеологической индивидуации [2].

Описание парадокса Ришара можно найти в любом солидном учебнике по математической логике или теории множеств [3], [4], [5]. Но эти описания слишком лаконичны, чтобы уловить в них причастность к проблемам абстракции. Поэтому я воспользуюсь изложением собственных рассуждений Ришара, наиболее пригодных для моих целей.

Рассуждение Ришара начинается с финитной постановки вопроса об определимости вещественных чисел, для чего используется счётно-бесконечное множество слов в некотором конечном алфавите. Для начала предлагается рассмотреть некоторое множество (таблицу) размещений с повторениями, составленных из букв данного алфавита и упорядоченных в лексикографическом порядке. Сначала берутся все размещения по два, затем по три, по четыре и т.д. Таким образом, каково бы не было число  $\rho$  всякое размещение из букв алфавита по  $\rho$  окажется в этой таблице. И так как всё то, что можно описать с помощью конечного числа слов есть некое буквенное размещение, то всё, определимое словами, будет представлено в нашей таблице.

Очевидно, что хотя в таблицу будут входить бессмысленные сочетания слов, в нём будет также представлено словами всё, что может быть осмысленно высказано с помощью конечного множества слов, в том числе и счётное множество определений всех конечно определимых вещественных чисел. Следовательно, некоторые из размещений таблицы будут определять числа. Выбросим из таблицы все те размещения, которые чисел не определяют. Оставшееся множество назовём множеством  $E$ .

Эта оставшаяся часть будет естественно упорядочена в счётную последовательность конечно определимых вещественных чисел. Иначе говоря, кажется, что все конечно определимые числа образуют счётное множество.

Вот, однако, в чём парадокс. Можно записать число, которое не входит в это множество.

«Пусть  $r$  будет  $n$ -ой десятичной цифрой  $n$ -го десятичного числа из множества  $E$ . Образуем число, целая часть которого будет равна нулю, а  $n$ -я цифра  $r + 1$ , если  $r$  не равно восьми или девяти; в противном случае положим, что эта цифра равна единице».

Группу слов, заключённых в кавычки, обозначим буквой  $G$ .

Число  $N$ , определённое этой конечной группой слов, по предположению, должно принадлежать множеству  $E$ . Но если бы оно было  $n$ -ым числом множества  $E$ , то его  $n$ -я цифра была бы  $n$ -ой десятичной цифрой этого числа. А это, однако, не так. Следовательно, оно ему не принадлежит. Таково полученнное противоречие.

Замечу, что рассуждение, приводящее к парадоксу, предполагает онтологическую индивидуацию всех точек числового континуума и в этом смысле априорную информацию о каждой из этих точек. Ведь, не зная наперёд всех элементов континуума, мы не сможем ответить на вопрос, какое из словосочетаний из  $E$  является определением вещественного числа, а какое нет. А без этого невозможно вычеркнуть все посторонние словосочетания из  $E$ . Иначе говоря, условие парадокса (и, на мой взгляд, это весьма важный момент!) предполагает заведомое знание вещественных чисел «самых по себе», поскольку процесс

вычеркивания посторонних словосочетаний предполагает идентификацию вещественного числа с его описательным определением, а «идентифицировать можно лишь то, что уже известно» [6, с. 14].

Таким образом, первой эпистемологической предпосылкой парадокса Ришара является абстракция онтологической индивидуации вещественных чисел. Решая задачу о составлении последовательности всех конечно определимых вещественных чисел, мы должны допустить что понятие «множество всех вещественных чисел» имеет смысл, независимый от возможности их гносеологической характеристики всех его элементов.

Но допустим, что процедура вычеркивания разрешима, что мы обладаем своего рода алгоритмом, позволяющим «просеять» все те буквенные размещения (из множества слов), которые не определяют вещественных чисел. Может ли мы в этом случае с полной уверенностью сказать, что в результате процедуры просеивания (вычеркивания посторонних словосочетаний) получается последовательность всех определимых вещественных чисел? Построение вещественного числа, конечно определимого, но не входящего в эту последовательность (а в этом-то и состоит парадокс) даёт отрицательный ответ. И, как заметил уже сам Ришар, это немедленно наводит на мысль, что процедура вычеркивания (просеивания) не является эффективной (алгоритмически разрешимой), так что множество  $E$ , получаемое в результате вычёркивания, не является вполне определённым (перечислимым) множеством [7, с. 296]. Следовательно, если мы откажемся от абстракции онтологической индивидуации, характерной для теоретико-множественной позиции, парадокс исчезает (является только кажущимся).

Идея проводить существенное различие между понятием эффективной перечислимости (предполагающей возможность гносеологической индивидуации) и классическим понятием счётности принадлежит Борелью. И всё же Борель не исключал индивидуацию элементов в классически счётных множествах, хотя, по-видимому, не слишком ценил такую индивидуацию ввиду её трансцендентного характера. Зато с понятием эффективной перечислимости он связывал своеобразный «принцип наблюдаемости». Преимущество этого понятия он усматривал в том, что оно менее метафизично, поскольку опирается исключительно на наблюдаемую реальность [8].

Тем не менее, Борель не выделяет гносеологическую индивидуацию в связи с этой наблюдаемой реальностью, как и вообще не делает различия между онтологической и гносеологической индивидуацией. И всё же путь к понятию «вычислимых точек» континуума был им намечен.

Следует, правда, заметить, что в наглядном созерцании геометрический континуум однороден. Все его точки « тождественны (в смысле Лейбница — М.Н.), так как они все имеют одни и те же свойства» [9, с. 264]. Мы разрушаем эту однородность двояким образом. С одной стороны, мы вводим порядок как внешнее свойство самого множества. С другой стороны, арифметизируя его, мы фактически переходим к другому пониманию континуума: мы вводим систему координат, индивидуализируя (как нам кажется) геометрические точки относительно этой системы координат. Это, конечно, внешняя индивидуация, а не внутренняя (по

внутренним свойствам самой точки). Поэтому неудивительно, что такой внешней индивидуации поддаются не все точки геометрического континуума, хотя мы и считаем (заведомо идеализируя положение вещей), что соответствие между множеством всех точек геометрического континуума и множеством их арифметических образов взаимно однозначно. Но если мы освободимся от известных классических идеализаций, то сейчас же обнаружим, что «в геометрическом континууме имеются точки, которые не допускают никакого арифметического или аналитического изображения» [9, с. 264]. И таких точек даже больше, чем тех, что мы можем внешним образом индивидуализировать. Из таких точек можно образовать класс, который уже не будет множеством в смысле Кантора. Примером могут служить проективные множества, элементы которых не только нельзя индивидуализировать, но нельзя даже установить их существование.

Хотя абстракция онтологической индивидуации не обеспечивается эффективным методом её проверки, все же исключить её из практики математического мышления, по-видимому, невозможно. Ограничения, связанные с использованием абстракции гносеологической индивидуации, являются большими, чем это может показаться на первый взгляд. Теперь очевидно, что даже в конструктивном вещественном континууме онтологическая индивидуация неизбежна, поскольку, проблема разрешения для вопроса о равенстве или неравенстве его вычислимых точек (к чему собственно и сводится их гносеологическая индивидуация) является неразрешимой [10, с. 48-52].

Следовательно, проводить различие между онтологической индивидуацией и гносеологической необходимо и в математике. И это различие должно быть связано с тем смыслом, который мы придаём в ней глаголу «существовать». Гносеологическая индивидуация подразумевает конструктивный смысл существования объектов, эффективную осуществимость их сравнения. Онтологическая индивидуация, напротив, довольствуется классическим смыслом глагола существовать, связанным с принципом исключённого третьего, и предпосылкой о сравнимости объектов «самих по себе» или «в себе», поскольку смысл существования в этом случае полностью совпадает с той ролью, которой мы наделяем кванторы в классической логике. Именно в этом случае принято говорить, что математическая реальность существует «сама по себе», хотя по отношению к таким абстрактным объектам, как, например, точки, прямые, плоскости и пр., сама идея такого существования представляется вряд ли приемлемой. Всё дело в том, что логика выясняет вопросы существования в их относительном смысле, привязывая свои ответы на них к определенным способам рассуждения, к тем или иным способам задания объектов универсума, или, как говорит Н.Н. Лузин, — к полю законов, «по отношению к которому констатируются "существование" и "несуществование" математических объектов» [9, с. 441]. [11]. Перенос этого смысла на область философской онтологии не является делом логики. Считать ли классическую логику «логикой бытия», а конструктивную «логикой знания» — это вопрос философии, вопрос гносеологической установки. И в том, и в другом случае система объектов математической теории, применяющей логику, будет определяться характером соответствующей логики, то есть чисто математическая

реальность, а следовательно, и вопросы существования и индивидуации в ней будут зависеть от законов и правил этой логики.

### АБСТРАКЦИЯ ТОЖДЕСТВА И ПАРАДОКСЫ МОДАЛЬНОСТИ

Содержание этого параграфа спровоцировано, с одной стороны, модальными парадоксами тождества, с другой — тенденцией, ставить под сомнение его абсолютный характер. При этом, как правило, игнорируется методологически важное требование отличать *понятие тождества* от *суждений тождества*. Понятие тождества априорно. Это аналитическая абстракция. Суждение тождества апостериорно. Это синтетическая абстракция — суждение, основанное либо на абстракции отождествления, либо на абстракции неразличимости.

Смысл тождества как понятия даётся определением. И тем же определением очерчивается «область его значимости», создаются условия для суждений о тождестве и распознавания (узнавания) тождества. Это обстоятельство нельзя не учитывать при построении гибридных логических исчислений, например, в тех случаях, когда мы расширяем чистую элементарную логику за счёт истигических постулатов, содержащих символ тождества. Такое расширение, на первый взгляд вполне естественное, может, однако, приводить к парадоксам тождества, и, следовательно, к дискредитации классического понятия тождества.

Если мы будем держаться указанных различий, то парадоксы эти кажущиеся. Они возникают оттого, что понятие о тождестве подменяют суждением о тождестве, основанном на других абстракциях нежели те, что принимались в расчёт при определении понятия тождества. Кажется, что все известные «парадоксальные» примеры стучайных отождествлений имеют характер таких суждений, которые берутся не из мира чистой логики, а из мира каких-либо фактических ситуаций. Применимые в этих случаях абстракции позволяют отвечать на вопрос о тождественности тех или иных объектов для данного случая и при данных условиях. Но только понятие о «тождестве самом по себе» способно дать нам общий критерий тождественности, даже если не всегда, как говорил Фреге, в наших силах установить, применим ли этот критерий.

Известно, что такой общий критерий был сформулирован в первом приближении Аристотелем, а затем уточнён Лейбницием. Только этот критерий даёт нам исключительное право на категорические суждения о тождестве. В чистой элементарной логике этот общий критерий представлен аксиомами 1)  $x = x$  (индивидуация, или абстракция постоянства) и 2)  $x = y \supset (A(x) \supset A(y))$  (принцип подстановочности), в которых используются не фиксированные предикаты, а нарицательные имена для предикатов и равным образом нарицательные имена для индивидов. Таким образом, это аксиомы, заданные «ни на чём» [12, с. 27]. Совместно с общей логикой они определяют формальный смысл тождества, пригодный en bloc для тех моделей, сигнатура которых совпадает с сигнатурой чистой теории тождества.

Но когда мы меняем сигнатуру теории. Например, когда мы модализируем суждения, мы по существу меняем и смысл тождества. Логический смысл тождества не зависит от актов отождествлений, он контекстно свободен.

Моделизованный смысл тождества контекстно зависим. Подставляя  $\Box x = t$  в аксиому 2), мы поступаем аналогично тому, как это делается в любом прикладном случае, где всякое доказуемое выражение вида  $a = b$  представляет собой суждение об отождествлении, допустимое в силу абстракций теории. Именно эти абстракции позволяют смотреть на различные, вообще говоря, объекты как на «один и тот же» объект. При этом, конечно, мы всякий раз обязаны уточнять интервал абстракции отождествления, предъявляя достаточные основания для выражения «один и тот же», и, соответственно, уточняять выбор подходящей интерпретации для оператора необходимости.

Суждение  $a = b$  логически истинно, только если его необходимое условие, а именно формула  $A(a) \supset A(b)$ , общезначима. А она общезначима только в однозначимой области. Следовательно, согласно 1), формула  $x = y \supset \Box x = y$  теряет парадоксальный характер, когда за тождеством сохраняют его исходный логический смысл. Контрапозиция этой формулы, а именно формула  $\neg \Box x = y \supset \neg x = y$ , прямо говорит об этом: случайное тождество не является тождеством в смысле аксиом 1) и 2).

Разумеется, возможны и случайные отождествления. Но, вообще говоря, случайность — это выражение нерегулярности явления из ряда явлений, регулярность которых обусловлена законом. Обычно это отклонение от закона, а не уклонение от него. В понятии «абстракция отождествления» не содержится условий, ограничивающих свободу отождествлений и даже произвол отождествлений. Поэтому слово «случайный» здесь может означать и «произвольный», и «свободно принятый». Но если правила таковы, что всё принятное необходимо исполнять, принятное случайно становится необходимым, и парадокс, таким образом, разрешается.

Любопытно в этой связи посмотреть, что говорит о себе моделизированная аксиома 2).

$\vdash \Box (x = y \supset (A(x) \supset A(y))):$  правило: Если  $\vdash P$ , то  $\vdash \Box P$ .

$\vdash \Box x = y \supset \Box (A(x) \supset A(y)):$  дистрибутивность  $\Box$ .

$\vdash \neg \Box (A(x) \supset A(y)) \supset \neg \Box x = y:$  контрапозиция 2.

Если необходимое для логического тождества условие соблюдено случайно, то и тождество следует считать случайным. Здесь важно, однако, что необходимое условие всё-таки соблюдено. Поэтому случайность здесь будет только внешним обстоятельством, не влияющим на необходимый (логический) характер тождества. Иными словами, бывают случайные отождествления, но не бывает случайных тождеств. Об этом и говорит нам следующий вывод:

2.1.  $\vdash \Box (x = y \supset (A(x) \supset A(y))):$  аналогично 1.1.

2.2.  $\vdash \Box (\neg (A(x) \supset A(y)) \supset \neg x = y):$  контрапозиция 2.1.

2.3.  $\vdash \Box \neg (A(x) \supset A(y)) \supset \neg \Box x = y:$  дистрибутивность  $\Box$ .

Если невозможно выполнить необходимое условие для логического тождества, то и тождество (но не отождествление) невозможно.

Очевидно, что в модальной логике имеет место расширение или изменение наших представлений об истинности. И формализация не может не отражать этих

расширений или изменений. При этом кажется, что «неясный инстинкт, который руководит нами при решении вопроса» о модальностях оставляет нам достаточно степени свободы для толкования модальных операторов.

Что же касается собственно тождества, то следует иметь в виду, что в определении предиката тождества мы обычно ограничиваемся необходимым условием, которое выражается аксиомой подстановочности  $x = y \supset (A(x) \supset A(y))$ . И весь вопрос в том, как толковать эту необходимость. А её можно толковать так, что тождество сводится к абсолютной индивидуации в смысле тождества вещей по Фреге, то есть к формуле  $x = x$ . Это логическая необходимость. Но можно допустить и «отождествление одинаковых» в смысле абстракции отождествления, когда не все свойства объектов принимаются во внимание. Это фактическая необходимость.

Например, когда мы присоединяем аксиомы тождества к аксиомам какой-либо теории, мы тем самым задаём запас признаков, по которым необходима подстановочность, чтобы выполнялось тождество. Иначе говоря, мы фиксируем интервал абстракции отождествления, внутри которого (и только внутри которого!) необходимость во втором указанном выше смысле (фактическая необходимость) сводится к необходимости в первом смысле (к логической необходимости). При этом естественно парадокс исчезает. В формальной арифметике (в интервале её основных абстракций) доказуемость равенства « $2 + 2 = 4$ » по существу равносильна необходимости этого равенства. Но вне этого интервала, например при сложении неаддитивных величин, такой необходимости, вообще говоря, нет.

Теперь я остановлюсь на толковании модальности «необходимость», которое восходит к Лейбницу, но пока не принято в известных системах модальной логики.

Решая апорию, связанную с предопределенностью «поведения» монады и предустановленной гармонией, с одной стороны, и человеческой свободой воли, с другой, Лейбниц обращается к толкованию необходимости. И аналогично тому, как он разделил все истины на истины разума и истины факта, Лейбниц делит необходимости на два вида:

- логические (или абсолютные) необходимости;
- фактические (или случайные) необходимости.

Таким образом, если бы нам вздумалось строить модальную систему à la Leibniz, нам пришлось бы вводить два модальных оператора необходимости.

Что же понимал Лейбниц под каждым из этих операторов?

**Логическая необходимость** абсолютна в том смысле, что она самодостаточна, не зависит ни от каких условий или гипотез. Она основана на одних «чистых идеях» и «чистом» разуме Бога. С логической истиной она соотносится так, что противоположное ей логически противоречиво. Все логические истины логически необходимы, хотя обратное и не утверждается.

**Фактическая необходимость** всегда относительна: она зависит от определённых условий, например, от свободных решений Бога или от хода каких-то других событий. Отрицание фактической необходимости возможно, хотя по условию (определенному некоторым образом) противоположное фактической необходимости не может произойти. Понятно, что оператор фактической необходимости и оператор возможности, вообще говоря, не совпадают. Возможно

всё, что непротиворечиво, но и противоположное чему возможно. Но «ничто, противоположное чему возможно, не заключает в себе необходимости» [13, с. 68]. В этом смысле рядовые фактические истины случайны и зависят от опыта. Это истины *a posteriori*. Напротив, и логическая, и фактическая необходимость не зависят от опыта. Это истины *a priori*. И для той и для другой невозможно противоположное. Можно предположить, что Кант в своей классификации суждений заимствовал эти идеи Лейбница, изменив лишь терминологию.

Вопрос о том, существуют ли вообще абсолютные необходимости, о которых говорит Лейбниц, я оставляю в стороне. На время можно согласиться с тем, что идея такой необходимости вполне выражается универсальной общеизначимостью логических истин. Очевидно, почему в логической общеизначимости воплощается традиционное философское представление об *aeternae veritates*. Говоря о «всех возможных мирах», Лейбниц имел в виду любой логически возможный (мыслимый непротиворечивым образом) порядок вещей. Следовательно, истинное во всех возможных мирах абсолютно не зависит от опыта, в частности, и от тех фактических истин, к которым мы привыкли. Если бы эти фактические истины в один «прекрасный день» перестали быть истинами, если бы порядок вещей нашего мира изменился так, что некоторые (или даже все) законы природы перестали определять привычный нам мировой порядок, логическая общеизначимость осталась бы инвариантна к такому «мировому беспорядку». Законы логики сохранили бы свою роль законов. При этом, конечно, они остались бы такими лишь при условии, что не произошло изменений в интерпретации логических констант. Последняя отговорка вполне современна и во времена Лейбница, естественно, не подразумевалась.

Теперь я позволю себе несколько эксплицировать (разъяснить) различие между логической и фактической необходимостью. Возможно, это будет не совсем в духе Лейбница, но это будет в духе интервального подхода. Я имею в виду тот связанный с модальностью тождества вариант, который обсуждался выше.

Прежде всего, Лейбниц сам указывает на необходимый характер тождества: «Существуют два принципа знания необходимых и, по моему мнению, не зависящих от опыта истин: определения и аксиомы тождества» [14, с. 62]. Остаётся только выяснить, к какому виду необходимости они относятся. Но в любом случае мы должны признать, что если имеет место тождество, то оно необходимо.

И вот здесь следует различить тождество, которое определяется «чистыми» аксиомами тождества, когда суждение, представленное формулой  $a = b$ , логически, а не фактически истинно, и тождество, которое определяется в силу определённых условий, накладываемых на факты отождествлений. При этом вовсе не обязательно, чтобы это был случай опытных истин. Например, тождество  $2 + 2 = 4$  вовсе не является опытной истиной, по крайней мере, в рамках чистой арифметики. Здесь такого рода тождества не берутся из опыта, а выводятся на основе аксиом и

определений, то есть соответствуют истинам, которые Лейбниц относит к необходимым<sup>1</sup>.

В этих случаях я говорю о **необходимости в силу абстракций** теории. Это относительная необходимость в смысле Лейбница. Однако в интервале абстракций теории её можно считать абсолютной, поскольку здесь противоположное ей не может произойти по условиям самой теории, хотя вне этого интервала её отрицание возможно. Известный пример — сложение неаддитивных величин.

Напротив, абсолютное тождество чистой логики внеинтервально, а потому оно не имеет исключений. Понятие абсолютного тождества сводится к понятию индивидуальной субстанции (по Лейбничу), а «понятие индивидуальной субстанции раз навсегда заключает в себе всё, что может когда-либо произойти с ней» [15, с. 65].

Если брать необходимость в её абсолютном смысле (как имманентную, по терминологии Гегеля), то в этом и только в этом смысле можно согласиться с утверждением Лейбница, что «все необходимые истины потенциально являются истинами тождества» [14, с. 627], то есть они аналитичны. Что же касается его относительных (фактических) необходимостей, то они, вообще говоря, синтетичны, но синтетичны а priori. Таковы, например, законы природы (физические законы «нашего мира»). Для уточнения их смысла требуется, видимо, более тонкий анализ, чем тот, который может дать логика.

В недавнем прошлом А.С. Есенин-Вольгин заметил, что в известных модальных теориях «игнорируется зависимость значения модальных предложений от той ситуации или действительности, к которой они относятся» [16, с. 58], и предпринял построение теории модальностей, формализующей такую зависимость. Я думаю, что это именно тот шаг, который требуется и для уточнения лейбницевской относительной (фактической) необходимости. Важно лишь при анализе самих ситуаций сохранять интервальный взгляд «внутри» и «снаружи», чтобы избежать смешения понятий, когда прежний смысл в новой ситуации не наследуется. На примере арифметически необходимых истин видно, что фактическая (относительная) истина может быть необходимой «внутри» определённой ситуации и не быть такой «вне» этой ситуации.

### АБСТРАКЦИЯ МНОЖЕСТВА И ПАРАДОКС РАССЕЛА

Многочисленные решения (избавления от) парадокса Рассела хорошо известны. Однако я предлагаю здесь свой (ещё не рассмотренный) аргумент, позволяющий достичь той же цели путём использования естественной логической модели, основанной на абстракции множества. Размышления, представленные в этом параграфе имеют преимущественно философский характер и не слишком вторгаются в технику вопроса, за исключением формализации одного пункта в подходе к понятию множества, который до сих пор оставался не уточнённым. Идея этой формализации опирается на принципы философского платонизма. Этим я не

<sup>1</sup> Доказательство таких истин нуждается в аксиоме полной индукции, которая сама (согласно Планкаре) является синтетической истиной а priori.

хочу сказать, что сам разделяю платонистскую концепцию математики. Однако любая точка зрения нуждается в последовательном развитии.

Решающим фактором возрождения платонистской темы универсалий внутри математической науки явилась, конечно, интуитивная (или, как ещё говорят, наивная) теория множеств, поскольку в ней множества рассматривались как универсалии, в которых «всединое связано множественность и многообразие единиц» [17, с. 270]. При этом универсалия «множество» вводилась, по существу, как философская сущность, давая естественный повод к тому, чтобы считать понятие «множество» доматематическим (Г. Вейль) или, во всяком случае, не математическим понятием, хотя все другие понятия математики, в том числе и понятия анализа, определялись на основе этой универсальности.

Несмотря на первые математические успехи теории множеств присутствие философской категории в основании такой строгой науки как математика требовало, в свою очередь, обоснования. Это, конечно, понимал и сам Кантор. Но поскольку его исследования шли только в русле «числовых множеств» (как финитных, так и трансфинитных), вопрос о неограниченной интуитивной общности этого понятия до поры до времени не ставился, хотя абстракция актуальной бесконечности сомнению, действительно, подвергалась.

В этой ситуации первым свидетельством неблагополучия в области «интуитивной общности» таких понятий, как множество (совокупность, класс) и одновременно самой классической логики, которой пользовался Кантор в своих доказательствах, стал парадокс Рассела. Принято считать, что «Берtrand Рассел построил этот парадокс, оставаясь исключительно в рамках элементарной логики» [18, с. 7].

Видимо, так считал и сам Рассел, о чём свидетельствует его ранние полемические статьи в защиту логики от тогда уже острых, если не сказать ядовитых (после появления ряда парадоксов) высказываний Пуанкаре. Не случайно расселовский парадокс был поначалу истолкован в терминах логики и адресован не канторовской теории, а логике Фреге, которую в математических кругах знали гораздо меньше.

Чуть позже Рассел пояснил задачу, которая сложилась под влиянием открытого им парадокса. Она, скажет Рассел, единственна в том, чтобы исследовать принципы, употребляемые в обычной математике. Её целью является, во-первых, открыть эти принципы, во-вторых, показать, что обычная математика вытекает из этих принципов дедуктивным путём, а также, в-третьих, извлечь отсюда все иные следствия, которые могут представлять интерес. В этом третьем пункте логика как раз и входит в соприкосновение с канторовской теорией множеств и с парадоксами (противоречиями) этой теории [19, с. 632].

Не знаю кто, но расселовскую программу по решению этой задачи назвали затем логицизмом, а философию, соответствующую этой методологической программе, сам Рассел назвал аналитическим реализмом.

Это обстоятельство даёт мне некоторое право вернуться к философскому смыслу понятия «множество». Не секрет, что с первых опытов аксиоматизации

канторовской теории смысл понятия множества тесно связали с принципом свёртывания (или, иначе, — с аксиомой свёртывания), который предполагает:

во-первых, — наличие «множественности» каких-либо объектов;

во-вторых, — наличие некоторых характеристических свойств, которые бы выделяли объекты множественности;

в третьих, — возможность мыслить множественность как множество, то есть как некую онтологически самостоятельную сущность, элементы которой «растутся... в органическое единое целое» [17, с. 269], и которая поэтому уже сама может быть элементом какой-либо множественности или множества. Этот последний акт преобразования множественности в множество называют «свёртыванием». Принято считать, что именно акт свёртывания даёт основу для появления парадоксов теории множеств, одним из которых (возможно самым ярким) является парадокс Рассела (1902).

Посмотрим на эту философскую тему подробнее.

Заметим, что стандартный список аксиом теории множеств подразумевает по существу два различных подхода к понятию множества — интенсиональный (характеризуемый принципом свёртывания), когда множество задаётся характеристическим свойством (признаком) элементов множественности, и экстенсиональный (характеризуемый принципом объёмности), когда множество определяется списочным составом его элементов. Первый подход обычно определяют как платонистский, второй — как номиналистский, хотя в обоих случаях сохраняется взгляд на множество как на некую «единую вещь саму по себе» [17, с. 269]. По замечанию И.И.Жегалкина, «переход от множественности вещей к множеству их даёт нам пример творческой способности нашей создавать (курсив мой — М.Н.) вещи» [20, с. 3].

Навешивание философских ярлыков здесь не случайно. Однако рискну предположить, что не интенсиональная характеристика придаёт понятию множества платонистскую окраску, а именно экстенсиональная, — самый акт перехода от интуитивно ясного эмпирического факта множественности вещей, как набора значений характеристической функции  $P(x)$ , к множеству как единой вещи, которая уже ни в каком смысле не является эмпирическим фактом и потому (вопреки весьма распространённому мнению) не может быть проиллюстрирована на примере.

В самом деле, в случае интенсиональной трактовки о множестве можно говорить как об общем понятии, не выходя за рамки номинализма. Здесь слово «все» имеет дистрибутивный смысл и равносильно слову «каждый». В случае экстенсиональной трактовки о понятии множества говорится уже в собирательном смысле. В этом случае термин, определяющий множество, представляется как термин, определяющий единичную вещь. Так, когда мы характеризуем множественность деревьев понятием «лес», свойства последнего уже не относятся к отдельным деревьям, составляющим лес. И только такое собирательное толкование, думается мне, аутентично платонизму [21].

Известно, что платонистский подход не устраивал Рассела. В неограниченном умножении сущностей, подобных платонистским классам, он видел источник противоречий. «Тезис теории не-классов (no classes theory), — говорит он, —

состоит в том, что всякое значащее предложение, касающееся классов, можно рассматривать как предложение, относящееся ко всем или некоторым их элементам. то есть к терминам, которые удовлетворяют некой пропозициональной функции (и, следовательно, не в собирательном смысле — М.Н.). Я обнаружил, что единственными предложениями, относящимися к классам, которые не могут рассматриваться таким образом, являются предложения типа тех, что порождают противоречия» [19, с. 636].

Посмотрим, однако, на эту проблему со стороны настоящих платоников. Чтобы не быть голословным, я приведу три коротенькие цитаты из Прокла: «всякое множество тем или иным способом причастно единому», «необходимо, чтобы нечто объединённое отличалось от единого» и «ничто в отдельности из многого не есть... само множество. и, наоборот, множество не есть каждое в отдельности» [22, с. 29, 31].

Это средневековая и чисто платонистская версия отношения двух сущностей — многого и единого, чем бы эти сущности ни были в глазах средневековых авторов. Её должен был бы защищать и Кантор, если бы он обсуждал парадоксы. Но он в дискуссию (1906-1912) не вступал. За Кантора это сделал Жегалкин, выставив аксиому: никакое «множество не есть элемент самого себя» [20, с. 5].

Подход И.И.Жегалкина не совпадает с no classes theory'ей Рассела. Там классы исключаются вовсе как сущности. Там подход номиналистский. А здесь речь идёт, если можно так выразиться, только о «собственном членстве» для множеств. Это подход платонистский, но с ограничением, которое, на мой взгляд, если и не мягче, чем то, на которое пошёл Рассел, создавая двумя годами позднее свою теорию типов (the Theory of Types), однако более естественно в экстенсиональном контексте.

Тем не менее, аргументов против этой платонистской аксиомы всегда было предостаточно. Во всяком случае, её противники утверждают, что некоторые множества «естественно без колебаний считать собственными элементами» [3, с. 16] или «никто не может запретить нам, рассматривать и такие множества, которые содержат себя в качестве одного из своих элементов» [23, с. 24].

Разумеется, выход не в том, чтобы запрещать. Но если это дело свободного выбора, полезно этот выбор обсудить.

Мне лично цитаты из Прокла говорят о том, что тема универсалий общей теории множеств в её аксиоматическом виде ещё не имеет логического завершения. С чисто платонистской точки зрения Жегалкин прав, убирая квантор «некоторые» и оставляя только квантор «все».

Согласно последовательному платонизму, множество и элемент множества не могут быть тождественны, если их рассматривать как реалии «в себе». Иначе говоря, множество, как множество, и множество, как его элемент, — это две различные вещи, и всякое рассуждение о них, как об одной и той же вещи, является нарушением закона тождества.

По мысли Кантора, множества сами по себе совершенно неопределённы, если не определён их количественный состав. Поэтому, принимая во внимание круг философских идей Кантора, я убеждён, что любое толкование терминов

«множество» и «элемент множества» необходимо привести в соответствие и с принципом объёмности, и с принципом тождества.

Канторовская концепция множества требует, на мой взгляд, отличать множество от любого из его элементов в силу индивидуации сущностей. Поэтому исходным должен быть принцип тождества, а не аксиома Жегалкина. Соответственно, решая вопрос о том, является ли некоторое произвольное множество элементом самого себя, необходимо принять следующее условие (во всех нижеследующих формулах значениями переменных являются множества):

$$x \in x \supset \neg x = x.$$

Если мы не сомневаемся в законе тождества, то по контрапозиции естественно заключаем, что  $\neg x \in x$ , или, обобщая по переменной,

$$\forall x \neg (x \in x).$$

Это формальный аналог аксиомы Жегалкина. Поскольку эта аксиома нам ничего не говорит о связи «членства» и отношения тождества, я перехожу к общему случаю, добавляя к характеристике понятия множества аксиому, которую я называю *элемент-аксиомой*:

$$\forall x \forall y (x \in y \supset \neg x = y).$$

Выполнимость этой аксиомы экспериментально очевидна для всякого конечного множества. А её перенос на случай бесконечных множеств вполне согласуется с общей интенцией Кантора — применять к бесконечным объектам принципы, справедливые в конечном. В свете элемент-аксиомы я и оцениваю утверждения, вроде цитированного выше: «никто не может запретить нам рассматривать и такие множества, которые содержат себя в качестве одного из своих элементов». Да, никто, кроме принципа тождества.

Из элемент-аксиомы мы легко получаем аксиому (теорему) Жегалкина.

Замечу, что аксиома Жегалкина говорит нам о том, что расселовский класс по существу является универсальным классом, так как

$$\forall x \neg (x \in x) \equiv \mu x \neg (x \in x) = 1,$$

где  $\mu$  — оператор абстракции (класса). И это кажется абсолютно естественным, если принять во внимание элемент-аксиому. С точки зрения теологии Прокла это означает, что только расселовский класс является подлинным единым, тогда как все остальные множества причастны ему.

Известно, что формальный аналог парадокса Рассела получается подстановкой из контекстуального определения (аксиомы свёртывания в «идеальном исчислении» Гермеса — Шольца):

$$\forall y (y \in \mu x F(x) \equiv F(y)).$$

Это определение считается непредикативным, если на подстановку не накладывается никаких ограничений. Однако элемент-аксиома, указывая на то, что понятие «быть собственным элементом» противоречит закону тождества, подсказывает естественное ограничение на подстановку. Иначе говоря, значением предметных переменных в аксиоме свёртывания могут быть любые множества, кроме универсального класса (точнее всех классов расселовского типа). Такой подход согласуется с замечанием Жегалкина, что «для всякого данного, рассматриваемого множества всегда можно указать на одну вещь, которая заведомо

не его элемент. Эта вещь — само рассматриваемое множество» [20, с. 4]. Понятно, что этот подход отличается от New foundations («Новых основ») Куайна, где универсальный класс является элементом самого себя<sup>2</sup>.

Коль скоро речь идёт об идеях ограничений, изложенная выше постановка вопроса, конечно, не нова. В любых аксиоматических системах теории множеств вводятся те или иные ограничения, запрещающие постановку расселовского класса вместо предметных переменных в аксиоме свёртывания. Но почему-то никто не обращал внимание на два обстоятельства — во-первых, на возможность мыслить расселовский класс как универсальный класс, и, во-вторых, на связь расселовского парадокса с принципом тождества. А ведь именно здесь весьма актуальной представляется мне полемика Лейбница и Кларка по вопросу о принципе тождества неразличимых. Парадокс Рассела вполне согласуется с системой взглядов Кларка, но он несовместим с законом Лейбница. Странно, что Рассел, столь хорошо знакомый с логикой и философией Лейбница, прошёл мимо этого факта.

Кроме того, стоит заметить, что имеется принципиальная разница между понятием множества в его канторовском (или платонистском) смысле, который уточняется элемент-аксиомой, и весьма распространённым толкованием этого понятия в учебниках и монографиях по теории множеств, которые или мало, или вовсе не интересуются философским аспектом канторовского подхода к своей теории. Они довольствуются ссылками на интуицию и мнимой возможностью познакомить читателя с понятием множества «на примерах». Более серьёзные и философствующие авторы (такие, как Борель или Лузин) всегда подчёркивали, что никакие примеры не могут дать идею этого понятия.

Упрощённый взгляд, путающий «множественность» и «множество» (что, между прочим, никогда не позволял себе Рассел), элиминирует предмет разногласий между nominalizmом и platonicismом. Nominalists не отрицают объективного существования множественности вещей и даже допускают теоретическую правомерность абстракции множества, как своего рода способ выражения (*façon de parler*). Но «свёртывание» множественности в единичную и единственную по своей природе сущность — в универсалию nominalists не признают.

Для самого Рассела такой взгляд стал следствием открытого им парадокса. «Парадокс, касающийся класса классов, которые не являются элементами самих себя разрешается, если мы допустим, что класс всегда должен определяться некоторой пропозициональной функцией» [24, с. 268]. В результате он пришёл (почти параллельно с теоретико-типовской) к no classes theory [25], о которой уже шла речь и согласно которой «символы, означающие классы, — это просто условные знаки, которые не представляют предметы, называемые “классами”, так что на самом деле, классы подобны описаниям, они являются логическими функциями, или, как мы также говорим, “неполными символами”» [26, с. 266]. И, сравнивая no classes theory с теорией типов, он добавляет: «Единственно тем, что заставило меня тогда сохранить классы, была техническая трудность — представить без них

<sup>2</sup> Попутно замечу, что в ML Куайна «не-класс» (индивиду) определяется формулой  $\forall x (x \in y \equiv x = y)$ .

предложения элементарной арифметики, трудность, которая мне тогда казалась непреодолимой» [19, с. 629].

На представленную мной аргументацию по устранению парадокса Рассела резонно возразить, что, способствуя частному (одному из возможных) его решению, эта аргументация не решает, вообще говоря, главный вопрос — вопрос о непротиворечивости аксиоматической теории множеств. Это возражение, конечно, справедливо. Как отметил Пауль Бернайс, одним требованием устранить парадоксы, ешё не поставлена какая-либо удовлетворительная программа обоснования математики.

Однако я и не ставлю себе подобной задачи. Моя цель неизмеримо скромней. Это философская проблема аутентичного толкования основного понятия теории множеств на основе теории абстракций. При этом, как будто, не делается никаких допущений, которые не содержались бы в самом понятии «множество», если смотреть на него с точки зрения философии математического платонизма.

Элемент-аксиома — это одна из тех аксиом, которые отсутствуют в составе известных аксиоматических теорий. Это, конечно, жёсткая аксиома. Но она вполне естественна с точки зрения принципа объёмности: если мы утверждаем, что класс полностью определён своими членами, этот класс не может совпадать ни с одним из своих членов. В противном случае мы имели бы обычный порочный круг в виде пресловутой непредикативности [27].

В то же время кажется, что хотя смысл аксиомы объёмности подсказывает необходимые уточнения, эти уточнения явно не просматриваются из самой аксиомы. Вот почему я считаю необходимым дополнить аксиому объёмности элемент-аксиомой, принимая её чисто формально, независимо от того, какую философскую точку зрения мы при этом выбираем. Что же касается платонистской «формулы множества», то я готов присоединиться к замечанию, касающемуся не только её, но и любой другой эмпирически неоспоримой «философской формулы». Если с ней «связан целый комплекс различных соображений», то её «не отбрасывают так легко даже тогда, когда убедились в ошибочности её первоначального смысла; смысл этот пытаются видоизменить так, чтобы им можно было пользоваться и в дальнейшем» [28, с. 55].

## ВЫВОДЫ

Традиционно считать, что парадоксы — признак неблагополучия в основных (исходных) посылках (аксиомах, постулатах, абстракциях и пр.) той или иной системы, в которой парадоксы обнаруживаются. Но если под логикой понимать **чистое исчисление** элементарной логики (предикатов первого порядка), то мы не сумеем обнаружить в них ничего парадоксального. Поэтому утверждение, что Рассел «построил противоречие, оставаясь исключительно в рамках элементарной логики» [18, с. 7], нуждается, конечно, в разъяснении. А разъяснение приводит нас к тому, что речь идёт в действительности о *прикладной логике*, какой является, к примеру, теоретико-множественная логика. Только в прикладной логике мы находим индивидуальные предикаты ( помимо тождества) и то, что можно называть *гипотезами* или *предпосылками*, которые признают доказательствам относительный (условный) характер и которые, в случае обнаружения

противоречий, приходится исключать. В чистой логике непротиворечивость аксиом обосновывается абсолютно, а каждая теорема просто доказуема, то есть не зависит ни от каких условий.

### Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. - М., 1972. - 373 с.
2. Об абстракциях неразличимости, индивидуации и постоянства // Творческая природа научного познания. - М., 1984. - С. 43-65.
3. Френкель А.А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. - М., 1966. - 453 с.
4. Карри Х. Основания математической логики. - М., 1969. - 529 с.
5. Клини С. К. Математическая логика. - М., 1973. - 446 с.
6. Фор А. Восприятие и распознавание образов. - М., 1989. - 354 с.
7. Acta mathematica. 1906. Т. 30. - 439 с.
8. Borel E. Leçon sur la théorie des fonctions. - Paris. 1928. Note IV. - 322 p.
9. Лузин Н.Н. Собр. соч. - М. 1958. Т. 2. - 274 с.
10. Мартин-Лёф П. Очерки по конструктивной математике. - М., 1975. - 472 с.
11. Skolem Th. Selected in Logic. - Oslo. 1970. - 173 с.
12. Шрейдер Ю.А., Шаров А.А. Системы и модели. - М., 1982. - 399 с.
13. Лейбниц Г.В. Избранные философские сочинения. - М., 1890. - 518 с.
14. Лейбниц Г.В. Соч. Т. 2 - М., 1983. - 632 с.
15. Лейбниц Г.В. Избр. филос. сочинений. - М., 1983. - 459 с.
16. Логика и методология науки - М., 1967. - 477 с.
17. Кантор Г. Труды по теории множеств. - М., 1985. - 445 с.
18. Нагел Э., Пьюмен Д. Теорема Гёделя. - М., 1970. - 182 с.
19. Russell B. Les paradoxes de la logique // Revue de Métaphysique et de Morale. Т. XIV. mai. 1906. Р. 142-158.
20. Жегалкин И.И. Трансфинитные числа. - М., 1903. - 211 с.
21. Dumitru A. Les condition de la définition // International logic revue. - Bologna. 1970. № 1. - Р. 112-143.
22. Ироки. Первосновы геологии. - Тбилиси. 1972. - 447 с.
23. Виленкин Н.Я. Рассказы о множествах. - М., 1965. - 284 с.
24. Russell B. La théorie des types logiques // Revue de Métaphysique et de Morale. Т. XVIII. № 3. 1910. - Р. 242-274.
25. Russell B. Principles of Mathematics. - London. 1903. - 583 р.
26. Russell B. Wstęp do filozofii matematyki. - Warszawa. 1958. - 241 р.
27. Непредикативное определение // Философская энциклопедия. - М., т. 4. 1967. - С. 439.
28. Цейтн Г.Г. История математики в древности и в средние века. - М.-Л., 1932. - 451 с.

Посутило в редакцию 15.07.2005

УДК 161.2

В.Н. Наколко

## ОБ ОДНОМ ОБОБЩЕНИИ КЛАССА ПРОПОЗИЦИОНАЛЬНЫХ ФУНКЦИЙ

Цель статьи – изложить основные исчисления современной логики на основе термина “функцифор”: ее новизна предполагает обобщение пропозициональной функции в виде функцифора.

Поводом к написанию предлагаемой статьи послужила необходимость читать на философском факультете ТНУ им. В.И. Вернадского курс “Современная логика”. Исторически на факультете сложился цикл преподавания логических дисциплин: традиционная логика (первый семестр первого курса), классическая логика (второй семестр), новейшие системы (XXI века) логики (третий семестр), история логики (четвертый семестр). Затем идут спецкурсы по логике.

По разнарядке первый раз читать курс третьего семестра выпало мне, до этого я пробовал читать “Элементы современной логики”. Возникла самая сложнейшая проблема обобщения логики XX века.

Среди обстоятельств, характеризующих логику XX века, таких как: математизация, синтаксический (речевой) характер предмета, бинарность основных операций, – обращает на себя внимание ключевое явление этой логики – пропозициональные функции. Если убрать эти конструкции – рухнет все мощное здание логики XX века.

Можно было бы сказать больше, логика XX века – это запись всей совокупности логических знаний посредством пропозициональных функций. Впрочем, этого не скрывали и сами разработчики классической логики: синонимом теории высказываний является “пропозициональное исчисление”, а исчисление предикатов вообще называется пропозициональной логикой (подробнее об этом в [1, с. 150-151]).

Все вводные части изданных в XX веке по математической логике учебных пособий содержат в какой-либо форме раздел по пропозициональным параметрам, функциональным связям, функциям.

Само явление пропозициональности как грамматического предложения, содержащего переменные, известно со времен Аристотеля. Термин “пропозициональная функция” введен, как утверждается в [2, с. 483], Б. Расселом.

Тезис о том, что логика – наука о пропозициональных функциях, устраивал всех. Это отличает логику от математики, так как области значения аргументов и функций – не числа, а термины и предложения. Это отличает логику от

языкознания, так как речевыми конструкциями в форме пропозициональных переменных и функций языкознание не занимается. Пропозициональность функций, а именно, их значимость в форме "истины" и "ложи" позволяет оставить логику в зоне депсихологизации, очерченной Г. Фреге.

Что же такое пропозициональность? Название "пропозициональная" - функция, переменная, зависимость, происходит от латинского "propositio" – "предложение". Переменная пропозициональна, если область ее значений – предложения, высказывания, обычные имена естественных языков. Связь пропозициональна, если она установлена между множествами, элементами которых являются слова, предложения естественных или искусственных языков.

Пропозициональная функция, или функция высказывания – такая функция, область значений которой составляют истинностные значения ("истина" и "ложь") [там же]. Аналогично определяет пропозициональную функцию А. Черч: "Функция, область значений которой состоит исключительно из истинностных значений ... называется пропозициональной функцией" [3, с. 33]. Примерами пропозициональных функций являются выражения:

"Такое  $x$ , квадрат которого ( $x^2$ ) меньше  $y$ " ( $x$  и  $y$  принимают числовые значения из области  $M$

$$\sin x = 0, \sin x = 2$$

$$x^2 + y^2 = 3xy$$

$$(x-y) \leq 1$$

если  $(x-y) \leq 1$ , то  $(\sin x - \sin y) \leq 1$  и т.д.

Иногда, как это сделано у В.А.Бочарова и В.И.Маркина, то, что обычно называем пропозициональными функциями, выступает под именем функций истинности: возможными аргументами и значениями этих функций являются объекты "истина" и "ложь" [4, с. 38].

Вместе с тем, существует иное толкование пропозициональной функции. Оно связано с пониманием того, что пропозициональная функция, имея форму грамматического предложения, не является высказыванием, она не истинна и не ложна, но становится высказыванием, а значит истинной или ложной, при подстановке вместо переменных конкретных значений.

С мнением, выраженным в Кратком словаре по логике (под ред. Горского Д.П.), трудно не согласиться: действительно областью значений пропозициональных функций являются множества конкретных высказываний.

Анализ примеров пропозициональных функций, которые даны в современной литературе, показывает странную особенность этих функциональных образований: они, как функции, имеют по две области значений: множество { "истина", "ложь" } и множества отдельных высказываний. В самом деле: " $x$  – четное число" при подстановке вместо  $x$  цифры натурального ряда превращает функцию в отдельные высказывания: 1 – четное число, 2 – четное число, 3 – четное число и т.д. Вместе с тем, при указанных подстановках " $x$  – четное число" становится истиной или ложью.

Таким образом, в случае пропозициональных функций мы сталкиваемся с особым типом функциональной зависимости, в которой функция имеет дело с

двумя областями изменений. Существует возможность обобщения пропозициональных функций в указанном аспекте. Соответственно существует возможность переписать логику на базе данного обобщения. Ниже строится одно из таких обобщений.

Функцией будем называть действие, которое будучи применено к чему то как аргументу, дает некоторую вещь в качестве значения функции для данного аргумента. Вещи, к которым функция применима, составляют область определения или область значений аргумента функции. Вещи, которые получаются в результате применения функции – область изменения функций или область значения функции.

Обычна запись функции: пишут имя этой функции (используются буквы греческого алфавита) и приписывают справа от него имя аргумента (взятое в скобки). Получается так:  $f(x)$ ,  $\varphi(x,y)$  и т.д. Удобна запись функции в виде равенства  $y = f(x)$  и т.д. Функции делятся на одинарные, бинарные, тернарные и т.д. (многозначные, в зависимости от числа аргументов).

Пусть имеется однозначная функция  $y=f(x)$  с областью определения  $M_1$  и с областью значений  $M_2$ . Если к тому же при всяком значении  $x$  у принимает некоторое значение из  $M_2$  и к тому же "мигает", т.е. принимает значение "1" или "0", то будем говорить, что мы имеем дело с функфором. Функция, имеющая две области значений, одна из которых  $\{0,1\}$  или  $\{0, \frac{1}{2}, 1\}$  и т.д. - функфор. Области изменений функфора  $(0,1)$ ,  $(0,1/2,1)$  и т.д. – будем называть областями мигания (отсюда и название "функфор"). В зависимости от состава области мигания функфоры бывают двузначными, трехзначными и т.д. Нетрудно видеть: пропозициональные функции – частный случай функфоров. Построим другой пример функфора. Пусть дана грамматическая конструкция – о – о – а. Вместо черточек можно подставлять любые буквы русского алфавита, в результате получаются слова русского языка, одни из которых будут именами, а другие – нет. Например:

дорога – корога – корова  
морока – бобова – сорока и т.д.

В случае, если подстановка дает имя, будем считать, что предложенный функфор имеет значение 1, а в противном случае – 0.

Можно построить примитивные, но важные, исчисления функфоров.

Пусть имеется набор бинарных функфоров (с областью мигания из 1 и 0):  $A(x)$ ,  $B(y)$ ,  $C(xy)$  и т.д. Будем говорить, что  $XU$  – сложный функфор, если  $X$ ,  $U$  – функфоры. Других функфоров привлекать не будем.

Функфор назовем п – слоговым, если он состоит из п записанных в строчку функфоров.

Пример:  $A(x)B(y)C(xy)$  – трехслоговый,  $A(x)B(y)$  – двуслоговый и т.д.

Каждый функфор идентифицируется соответствующей таблицей. Например, имеется функфор  $A(x)B(y)C(xy)$ . При некоторых значениях  $x$ ,  $y$   $A(x)$ ,  $B(y)$ ,  $C(xy)$  будут принимать значения из области мигания и собственной области изменений. Нас будет интересовать первое. Например,  $A(x)$  при  $x = a$  принимает значение 1, при  $x = b$  – значение 0 и т.д.  $B(y)$  при  $y = k$  принимает значение 0, при  $y = n$  – значение 1.  $C(xy)$  соответственно 0, 0 и т.д.

Тогда трехслоговый функфор  $A(x)B(y)C(xy)$  характеризуется матрица

$1 \ 0 \ 0$  (при  $x = a, y = k$ )

$0 \ 1 \ 0$  (при  $x = b, y = n$ ) и т.д.

Назовем строчки предлагаемой матрицы *элемами*. Ясно, что матрица функфора  $A(x)B(y)C(xy)$  может содержать бесконечное число строк, но разных элемов – не более  $2^3=8$ . Вот одна из теорем исчисления функфоров. Ясно, что иные элемы, кроме упомянутых 8-ми, – неинтересны и могут быть опущены.

Оставшиеся элемы образуют характеристическую матрицу, которая идентифицирует функфор. Аналогично, для двухслоговых функфоров: число различных элемов в их матрицах – не более  $2^2$ : у четырехслоговых – не более  $2^4$  и т.д. (у  $n$  – слоговых – не более  $2^n$ ).

Соблазнительно изложить все содержание современной логики посредством функфоров. Оказывается это возможно: для записи всех ассиоматик силлогистики достаточно согласованных трех слоговых функфоров. Для записи классической логики – зависимых функфоров в рамках связанных и т.д.

Функфоры в  $n$  – слоговом функфоре назовем независимыми, если и только если характеристическая матрица последнего содержит  $2^n$  различных элемов. В противном случае функфоры, составляющие  $n$  – слоговый функфор, – зависимы. Выделяются различные классы зависимостей, что и дает возможность охватить все многообразие существующих логик. Рассмотрим, к примеру, формы зависимостей функфоров в трехслоговых функфорных конструкциях.

Пусть имеется множество  $M$  трехслоговых функфоров, характеристические матрицы которых содержат не более 7-ми различных элемов. Выделим в  $M$  подмножество  $M'$  функфоров, характеристические матрицы которых содержат только 4 строчки следующей структуры:

$1 \ 1 \alpha_1$

$1 \ 0 \alpha_2$

$0 \ 1 \alpha_3$

$0 \ 0 \alpha_4$ .

Причем  $\alpha_1, \alpha_2, \alpha_3, \alpha_4$  принимают независимо друг от друга значения 0 или 1. Иными словами, соберем в  $M'$  такие трехслоговые функфоры, в которых первые два функфора (счет слева направо) были бы независимыми. Ясно, что третий функфор, характеризуемый столбцом  $\alpha_1$

$\alpha_2$

$\alpha_3$

$\alpha_4$ .

зависит от первых двух, связан первыми двумя. Нетрудно видеть, что возможны 16 видов связи функфоров в трехслоговых функфорах  $M'$ . Каждая связь идентифицируется соответствующей матрицей. Выпишем эти связи вместе с их матрицами в привычной для логиков форме.

$\begin{smallmatrix} 1. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$	$\begin{smallmatrix} 2. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$	$\begin{smallmatrix} 3. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$	$\begin{smallmatrix} 4. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$	$\begin{smallmatrix} 9. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$	$\begin{smallmatrix} 10. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$	$\begin{smallmatrix} 11. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$	$\begin{smallmatrix} 12. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$
1	1	1	1	1	1	1	1
0	0	0	0	0	0	0	0
1	1	1	1	1	1	1	1
1	0	0	0	1	1	0	1
0	1	0	0	0	0	1	0
0	0	0	0	0	0	0	0
0	0	1	0	0	1	1	1
0	0	0	1	1	0	1	1
$\begin{smallmatrix} 5. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$	$\begin{smallmatrix} 6. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$	$\begin{smallmatrix} 7. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$	$\begin{smallmatrix} 8. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$	$\begin{smallmatrix} 13. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$	$\begin{smallmatrix} 14. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$	$\begin{smallmatrix} 15. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$	$\begin{smallmatrix} 16. \\ A \\ B \end{smallmatrix}$
1	1	1	1	1	1	1	1
0	0	0	0	0	0	0	0
1	1	1	1	1	1	1	1
1	0	0	0	1	1	1	0
1	1	1	0	1	1	1	0
0	0	0	0	0	0	0	0
0	1	0	1	0	1	1	0
0	0	1	1	0	0	1	0

Некоторые связи и их матрицы узнаваемы, а именно – 1, 12, 14, 9 известны в логической литературе как  $\wedge$ ,  $\rightarrow$ ,  $\vee$ ,  $\equiv$ . Ясно, что после вышесказанного вопросы построения алгебр и исчислений высказываний, а также исчислений предикатов – чисто технические. Техническими оказываются вопросы построения многозначных логик.

Все виды силлогистик вполне выводимы в исчислении согласованных функций.

Назовем трехслоговый функцион строго согласованным, если и только если в его матрице отсутствует элем 110, а все остальные – из 8. присутствуют. Определение: отрицанием функциона  $A(x)$  назовем такое  $A'(x)$ , которое при данном  $x$  принимает значение 0, если  $A(x)$  принимает, мигая, -1 и наоборот.

Пусть имеется строго согласованный трехслоговый функфор ABC, и есть A', B', C'. Тогда имеет место теорема: если ABC – строго согласованный функфор, то строго согласованными являются BAC, C'B'A', AC'B', C'AB', BC'A'. Набор трехслоговых строго согласованных функфоров ABC, BAC, C'BA', C'AB', BC'A' – назовем ю-группой. Таким образом, трехслоговые строго согласованные функфоры разбиваются на отдельные ю-группы.

Фактически я изложил теорию правильных силлогизмов в аристотелевском смысле. Осталось показать что  $A_{sp}$ ,  $E_{sp}$ ,  $O_{sp}$ ,  $I_{sp}$  – функфоры, а модус *Barbara* ( $A_{mp} A_{sm} A_{sp}$ ), как, впрочем, *Celarent* и другие правильные модусы – строго согласованные. Но это я оставляю читателю.

#### Список литературы

1. Введение в математическую логику. – М.: Иностр.литература, 1960. – 442 с.
2. Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник. – М.: Наука, 1975. – 1729 с.
3. Черч А. Введение в математическую логику. – М.: Иностр.литература, 1960. – 637 с.
4. Бочаров В.А., Маркин В.И. Основы логики. Учебник. – М.: Инфа-М., 2000. – 359 с.
5. Краткий словарь по логике. – М.: Просвещение, 1991. – 208 с.

Поступило в редакцию 18.06.2005

## ОСНОВАНИЯ ДЕНОТАТИВНОГО ПОДХОДА К ЗНАКУ Г. ФРЕГЕ

Распространенной точкой зрения является признание американского философа Ч.С. Пирса основоположником общей теории знака (см., например [1], [2], [3] и др.). Однако, работы Пирса, в которых систематическим образом изложены принципы знакового анализа, начали издаваться только с 1931 года. Программная же статья по знаковому анализу, принадлежащая немецкому логику Г. Фреге, вышла уже в 1892 году. В ней нашли отражение основные принципы и дефиниции, характеризующие стратегию знакового анализа, традиционно связываемую с именем Пирса. Мы восстанавливаем хронологию: научное сообщество о знаке услышало от Фреге прежде, чем от Пирса.

Основной целью предлагаемой публикации является реконструкция семиотической концепции Г. Фреге как базирующейся на денотативных представлениях. В связи с этим мы систематическим образом и эксплицитно зададим здесь понятийный каркас и методологические принципы семиотической теории основоположника референциального, или денотативного, подхода к знаку Г. Фреге.

Стратегия знакового анализа Фреге в ее основных моментах изложена в работе «Смысл и значение» (1892 г.). Базовыми в ней являются следующие определения.

**Определение 1.** «...под «знаком» или «именем» я понимаю любое обозначение, выступающее в роли имени собственного, значением которого является определенный предмет - в самом широком смысле этого слова, но не понятие и не отношение ...»[4, с. 26].

**Определение 2.** «...значением знака является чувственно воспринимаемый предмет ...»[там же, с. 28]

**Определение 3.** Смысль знака есть то, что содержит способ данности предмета в языке [там же, с. 26]

**Определение 4.** «... представление ... предмета есть внутренний образ, возникший из воспоминаний о чувственных впечатлениях и об актах моей внутренней и внешней деятельности» [там же, с. 28].

Данные определения согласуются с ниже следующими фундаментальными для теории Фреге принципами.

**Принцип 1 (семантической предзаданности знака).** Знак - семантическое целое, ассоциируемое изначально с семантическими понятиями смысла и значения: «... некоторый знак мыслится не только в связи с обозначаемым, которое можно было бы назвать значением, но также и с тем, что мне хотелось бы назвать смыслом ...» [там же, с. 26].

**Принцип 2 (семантического треугольника).** «Правильная связь между знаком, его смыслом и значением должна быть такой, чтобы знаку соответствовал

определенный смысл, а смыслу, в свою очередь, – определенное значение, в то время как одному значению (одному предмету) соответствует не только один знак» [там же, с. 27].

**Принцип 3 (экстрасубъективности смысла).** Смысл «может быть достоянием многих и поэтому не является модусом души отдельного человека ...» [там же, с. 28].

**Принцип 4.** (*взаимозаменяемости тождественных по значению имен*). Если в предложении «какое - то слово ... мы заменим другим словом с тем же значением, но с другим смыслом, то это никак не может повлиять на значение предложения» [там же, с. 31].

**Следствие 1 из принципа 4** (*о зависимости значения предложения от значения составляющих его имен*). «... о значении предложения речь может идти только тогда, когда установлено значение его составных частей...» [там же, с. 32]

**Следствие 2. из принципа 4 (о двузначном характере логики)** «... значением предложения является его истинностное значение. Под истинностным значением предложения я понимаю то обстоятельство, что оно может быть истинным или ложным. Других истинностных значений нет» [там же].

Итак, базу знакового анализа Фреге составили **определения 1 - 4**, вводящие соответственно термины знакового анализа Фреге: **знак-значение-смысл - представление**, а также **принципы 1 - 4** и **следствия 1, 2 из принципа 4**.

Своё исследование Фреге начинает с изучения природы равенства. Возникает вопрос: является ли равенство отношением между предметами или между именами предметов. Фреге склоняется ко второму решению.

Аргументы он приводит следующие. Если бы равенство было отношением между предметами, то разницы между предложениями « $a=a$ » и « $a=b$ » при условии, что « $a$ » и « $b$ » означают один и тот же предмет, не было. В этом случае, отмечает Фреге, речь шла бы об отношении некоторого предмета к самому себе, и равенство тогда было бы отношением не одной вещи к другой, но отношением одной и той же вещи к ней самой. Если, далее, знак « $a$ » отличается от знака « $b$ » только как предмет, например, своим начертанием, то есть, «не как знак (не тем способом, как им он нечто обозначает), то познавательная ценность предложения « $a=a$ » по существу была бы равна познавательной ценности предложения « $a=b$ » в тех случаях, когда последнее истинно» [там же, с. 26].

Различие же в познавательной ценности этих двух утверждений при истинности последнего проявляется на уровне способа задания обозначаемого. Например, если  $a$ ,  $b$ ,  $c$  суть прямые, соединяющие вершины треугольника с серединами его сторон, то точка пересечения прямых  $a$  и  $b$  будет совпадать с точкой пересечения прямых  $c$  и  $b$ , а также с точкой пересечения прямых  $a$  и  $c$ . Различия лежат в области способа данности этой точки в языке. Таким образом, делает вывод Фреге, каждый знак есть нечто такое, что означает некий предмет и выражает некий способ данности этого предмета в языке. В схему, впоследствии названной семантическим треугольником, таким образом, включены только имя, значение имени и смысл.

Смысл экстрасубъективен, направлен только на означаемый знаком чувственно воспринимаемый предмет; будучи таковым, он должен быть понятен многим, а не

быть «модусом души отдельного человека». Фреге, однако, не доводит этот принцип до абсурда. Он непосредственно не утверждает, что смысл и значение – одно и то же – тогда бы мы всегда могли сказать о всяком смысле, относятся ли он к некоторому значению или нет. Но этого мы никогда, замечает Фреге, не достигнем. Поэтому смыслу отводится промежуточное место между целиком субъективным представлением и абсолютно объективным значением: «Значением собственного имени является сам предмет, который мы обозначаем этим именем; представление, которое мы при этом имеем, полностью субъективно; между ними лежит смысл, который хотя и не столь субъективен, как представление, но все-таки и не является самим предметом» [там же, с. 29].

Два разных человека могут иметь один и тот же смысл относительно знака некоторого предмета, но представления их никогда не будут полностью совпадать. Представление опосредовано субъективно и контекстуально: временем, местом и т.п. У наездника, художника и зоолога, говорит Фреге, совершенно разные представления будут связаны с именем «Буцефал» (к этому списку субъектов мы можем добавить историка, жившего во времена Александра Македонского, самого Александра и др.).

Иными словами, все, что принадлежит культуре и искусству, по мнению немецкого ученого, не может быть описано в терминах строгого знакового анализа, которых у Фреге три: **имя, смысл и значение**. Именно потому, что имена, включенные в культурно-исторический контекст или принадлежащие искусству, могут не иметь предметных значений и даже смыслов в строгом понимании этого слова, сторонник крайне сциентистской трактовки знака Г. Фреге исключает их из сферы своего исследования. Они безразличны по отношению к ключевым для фрегевской модели знакового анализа вопросам: как чувственно воспринимаемые предметы выражаются в языке и каковы условия истинности предложения. На эти проблемы никак не может пролить свет анализ семиотических свойств известной фразы «*Одиссей высидит на берег Итаки в состоянии глубокого сна*». Об этом предложении мы не можем сказать, истинно оно или ложно, т.к. оно принадлежит эпосу и исследование его с точки зрения истинности означает игнорирование этой специфики контекста: «Желательно иметь для знаков, которые должны быть наделены только смыслом, – пишет Фреге, – особое название. Назовем их, например, образами (*Bilder*): тогда слова, произносимые актером на сцене, будут образами, более того, и сам актер будет образом» [там же, с. 32].

Итак, анализ знака-имени собственного с точки зрения его смысла и значения приводит Фреге к проблеме смысла и значения предложения. Первоначально он исследует смысл и значение целого повествовательного предложения без прямой речи. Всякое предложение такого вида выражает (содержит) некоторую мысль, под которой Фреге понимает, согласно его замечанию, не мыслительную деятельность субъекта, а объективное содержание мышления, способное стать достоянием многих людей. Чем будет эта мысль – смыслом или значением этого предложения?

Допустим, что некоторое предложение имеет значение. Согласно **следствию 1** из **принципа 4** замена отдельного слова словом с тем же, что у исходного, значением, но другим смыслом, не приведет к изменению значения предложения.

Смысл же изменится при этом неизбежно. Мысль, содержащаяся в предложении «Утренняя звезда – это небесное тело, освещенное Солнцем», никак не может быть отождествлена с мыслью, заключенной в предложении «Вечерняя звезда – это небесное тело, освещенное Солнцем». Каждый, кому неизвестно, что Вечерняя звезда и Утренняя звезда – это одно и то же небесное тело, может счесть одно из этих предложений истинным, а другое – ложным, хотя на самом деле они оба истинны. Что же обеспечит их истинность?

Если исходить из выше приведенных рассуждений, таким основанием не может являться мысль – она будет, скорее, смыслом предложения. Насколько тогда корректен вопрос о значении предложения? Ведь существуют же в практике разговорной речи, в художественном литературном, историко-культурном дискурсеах предложения, имеющие только смысл. Примером может послужить предложение об Одиссее. По отношению к ним мы не можем говорить о значении, т.к. не знаем значений всех входящих в их состав собственных имен. И смысл (т.е. мысль), содержащийся в таких предложениях, никак не предопределен этими значениями.

Мысль, заключенная в предложении «Одиссей высидит на берег Итиаки в состоянии глубокого сна», не зависит от того, существовал Одиссей на самом деле или нет. Но как только мы зададим себе вопрос об этом (т.е. вопрос о существовании Одиссея), мы тем самым поставим вопрос о значении всего предложения: «Именно стремление к истине заставляет нас двигаться вперед, отмысла предложения к его значению» [там же]. Таким образом, на основании положения о взаимозаменяемости тождественных по значению имен мы приходим к тезису о зависимости значения всего предложения от значений составляющих это предложение имен, что позволяет поставить вопрос об истинностном значении повествовательного предложения с полной грамматической основой, т.е. того, что в логике обычно называют суждением или высказыванием.

В уже упоминавшейся статье Фреге «Мысль: логическое исследование», относящейся к 1918 году, уточняется смысл используемого немецким исследователем термина «истина»: «Мы, – пишет Фреге, – имеем в виду лишь ту истину, познание которой является целью науки» [там же]. Утверждение об истинности некоторого изображения или представления всегда предполагает наличие вне представления или изображения некоторого другого предмета, и целью того, кто делает это утверждение, является указание, что этот предмет каким-то образом, по выражению Фреге, совпадает с изображением или представлением. Например, утверждение «Мое представление совпадает с Кельнским собором» есть предложение. Тогда истинность есть предикат, приложимый только к предложениям. То, что обычно говорят об истинности изображений или представлений в теории знакового анализа сводится Фреге к истинности предложений.

Областью, к которой применимо понятие истинности, оказывается смысл предложения. Возникает вопрос: мысль, т.е. гносеологическое содержание, и грамматическая форма, т.е. предложение, суть одно и то же или это принципиально разные вещи? Если выражения «это предложение истинно» и «смысл этого

*предложение истины* тождественны, тогда мышление и язык совпадают, и тогда термин «знак» приобретает гносеологическое и грамматическое содержание. По сути, это и следует из *принципа 2 (семантического треугольника)*: знаку соответствует смысл, а уже смыслу – значение. Знак и смысл, выражаемый в знаковой форме (способ данности предметного значения в языке), оказываются трудно отличимыми друг от друга. Но Фреге при этом настаивает на вневещественной трактовке мысли, из области которой должны быть устраниены все чувственно воспринимаемые вещи: язык есть только ее материальная форма, которая может существовать и без мысли (например, выражая представление): «Сама по себе вневещественная, мысль облекается в чувственную оболочку предложения, и становится в результате более понятной для нас» [там же].

Итак, в ряду терминов знакового анализа Фреге в конце концов получает: **значение собственное – смысл имени собственного** (способ задания обозначаемого предмета в языке) – **значение имени собственного** (чувственно воспринимаемый предмет, обозначаемый посредством имени) – **предложение – смысл предложения** (мысль) – **значение предложения** (истина или ложь).

Два последних термина у Фреге не определены корректно. Значение предложения объявляется зависящим от значений входящих в него собственных имен, но при этом относящимся к смыслу предложения-мысли, причем так, что, «приписывая мысли свойства истинности, мы, по всей вероятности, ничего не добавляем к самой мысли» [там же, с. 56].

К этому категориальному ряду следует присоединить еще и представление, от анализа которого Фреге постоянно отказывается вследствие субъективного характера, расплывчатости, частичной недостоверности содержания представления, но к которому ему довольно часто приходится обращаться, причем не только в отрицательном смысле.

Под понятие представления подпадают элементы мира, который принято называть внутренним. Это мир, образуемый чувственными впечатлениями, воображением, эмоциями, ощущениями, настроениями, склонностями и желаниями. Четыре существенных признака представления как явления внутреннего мира выделяет Фреге:

1. «Представления не могут быть восприняты ни зрением, ни осязанием, ни обонянием, ни вкусом, ни слухом» [там же, с. 61].

2. «Представлениями обладают: их имеют. Мы обладаем ощущениями, эмоциями, настроениями, склонностями, желаниями. Представление, которым обладает некоторый человек, составляет содержание его сознания... Нам кажется несмогуществом существование в мире боли, настроения или желания самих по себе, без их носителей. Ощущение невозможно без ощущающего. Внутренний мир предполагает того, внутри кого он существует» [там же].

3. «Представления требуют существования носителя. Всё в мире внешнего мира являются в этом отношении автономными» [там же, с. 62].

Помимо того, что представления не воспринимаются органами чувств, являются содержанием сознания, предполагают носителя, они еще принадлежат только одному человеку (т.е. этот носитель существует в единственном числе).

4. Четвёртое свойство представления заключается в том, что никакие два человека не могут обладать одним и тем же представлением.

Казалось бы, что именно такое усиление требования 3, прольет свет на проблему природы смысла и представления, однако, как видно из дальнейших рассуждений Фреге, оно только еще больше затемнило ее. Если бы, говорит Фреге, люди обладали одними и теми же представлениями, то последние существовали бы независимо от людей. Является ли вот эта липа моим представлением? Употребляя в своём вопросе выражение «*вот эта липа*», я, собственно, уже предвосхищаю ответ: с помощью данного выражения я обозначаю нечто, что я вижу и что доступно также восприятию других людей.

Здесь, отмечает Фреге, возможны два случая. Если посредством выражения «*вот эта липа*» я действительно нечто обозначаю, то, очевидно, мысль, выраженная в предложении «*Вот эта липа есть мое представление*», ложна. Если же я только предполагаю, что нечто вижу, а на самом деле не вижу ничего, если выражение «*вот эта липа*» не имеет своего объекта, то я, пишет Фреге, сам того не желаю и не подозревая, оказался в области вымысла. В этом случае предложения «*Вот эта липа есть мое представление*» и «*Вот эта липа не есть мое представление*» не могут быть ни истинными, ни ложными – оба они есть предложения, предмет которых отсутствует.

Вопрос о значении этих предложений может быть решен только как вопрос об их косвенном, непрямом значении, а именно: содержание этих предложений (т.е. их косвенный «смысл») есть вымысел. Однако этот вымысел нельзя связать со словами «*вот эта липа*», так как липы – то нет. С другой стороны, кто-то ещё, *и-ной*, мог бы обозначить свою представление, т.е. свой вымысел, этим выражением. Однако, ни он, ни кто-либо другой, не видел бы этой пресловутой липы, и этот другой не мог бы стать носителем этого представления, которым я, хотя я тоже ничего не вижу, обладаю, причем ничто не мешает мне выразить это невидимое в языке посредством фразы «*вот эта липа*».

Есть, однако, вещи, которые принадлежат безоговорочно всем. Например, теорема Пифагора. Нельзя серьёзно говорить о какой-то «моей теореме Пифагора» или «чужой теореме Пифагора». Тем не менее, эти вещи не являются чем-то предметно существующим. Мы понимаем, что теорема Пифагора содержит нечто объективное, от нас, нашего слуха, зрения, других чувств, не зависящее, но этого объективного содержания непосредственно нет в реальности.

Это третье промежуточное между предметом и представлением, и есть смысл предложения, т.е. мысль. Независимо от нашего представления о треугольной форме некоторых вещей, от времени, места и т.д. соотношение сторон этих вещей будет именно таким, как открыл Пифагор. Он только открыл это, но так было всегда. Подобным образом неоткрытая планета существует до её открытия. Но тогда не ясно, чём же мысль всё-таки отличается от объекта, если она есть уже до своего «открывателя». Никаких прямоугольных треугольников, гипотенуз, катетов, квадратов, квадратных корней, переменных не существует в качестве таковых. Существует именно то, что мы представляем, – искажения, нечёткие контуры и т.п. Кроме того, утверждение о том, что теорема Пифагора «является истинной отнюдь

не только с момента её открытия» [там же, с. 65], а сама по себе аналогично обычным материальным предметам, делает ненужными термины «знак» и «смысл знака», так как в конечном счёте всё оказывается **значением**. Поскольку слово «значение» применяется к знаку, то достаточно оставить только чувственno воспринимаемые предметы с их «истинностью». В утверждении Фреге: «со всяkim свойством вещи связано некоторое свойство мысли, а именно свойство истинности» [там же, с. 54] что-то одно лишнее – или вещь, или мысль, а знаку тут вообще не находится места.

Нам в целом кажется парадоксальным называть теорию Фреге «теорией смысла», как это мы можем видеть из статьи, например, Бирюкова, вышедшей в 1961 году под названием «Теория смысла Готлоба Фреге». Полная подчинённость смысла тому, что называется у Фреге значением, отсутствие правил соотнесения смыслов предложений в случае замены одного слова другим (с иным смыслом), невыясненная природа смысла делают концепцию Фреге не теорией смысла, а теорией значения, или теорией референции. И если бы Фреге не вдавался в метафизические тонкости, например, не задавался бы вопросом о том, какому миру – внешнему или внутреннему или еще какому-нибудь, принадлежит смысл, а какому из них – его антипод – представление, зачем-то упрямо вкрадывающееся в сухой терминологический ряд, у его противников из «антисциентистов» к нему не было бы претензий (во всяком случае, их было бы значительно меньше, и они не касались бы основ сциентистского построения модели знака). Но поскольку такие метафизические отступления Фреге все же делает, мы обязаны их рассматривать в общем контексте, т.е. в свете его же определений и принципов.

Семиотическая модель Фреге не удваивает мир на мир вещей и мир знаков этих вещей, а создает три мира: субъективный (представления), объективный (чувственно воспринимаемые вещи) и промежуточный, ни субъективный, ни объективный, а «мысленный». Этот последний мир детерминирован в своём существовании миром внешних объектов. При всём том, что нам ничто не мешает называть вещи этого внешнего мира произвольно, т.е. именовать их посредством каких угодно имён, – если мы хотим выразить некоторую мысль, связь между знаком и предметным значением перестаёт быть произвольной. В противном случае мы могли бы утверждать или отрицать нечто только по отношению к способу именования, а не по отношению к вещам. Но когда мы говорим о знаке, мы говорим как раз о нашем способе именования, а не о вещах.

У Фреге же рассуждения о знаках – простых и сложных – постоянно подменяются рассуждениями о свойствах вещей. И природа мысли, отождествляемой со смыслом знака, остается невыясненной. Фреге, таким образом, абстрагирует категориальный строй мышления от его естественно-языковой основы и онтологизирует этот аспект связи языка и речи. Мысль для немецкого исследователя существует отдельно от естественного языка языка с его синонимами и, что еще «ужаснее», омонимами, расплывчатыми выражениями о чувствах, мифологических сущностях, представлениях и т.п. Идеальный (в значении «совершенный») язык, который только и может использовать логика для изучения мыслей и условий их истинности, ничего такого не содержит. Этот язык апеллирует

исключительно к области, как полагает Фреге, смысла, но, как следует из его утверждений, - значения (одного-единственного для каждого знака). Факты реальной жизни знака вообще и языкового в частности относятся Г. Фреге в лучшем случае к предмету психологии и не имеют семиотических оснований. Объект исследования в концепции Фреге еденичен в чистом смысле, концепция знака строго денотативна.

Онтологизация мышления на основе отрыва от семиотической основы приводит к тому, что в концепции Фреге мысль живёт по своим автономным законам. Человек не обладает мыслями в той степени, в какой он обладает чувствами или представлениями, т.к. мысли - не только его достояние. Они принадлежат человечеству. Если представлениями обладают, то мысли постигаются. В процессе мышления мы не создаём мыслей, а только постигаем их, и это постижение, пишет Фреге, «должно соответствовать особой духовной способности, мыслительной силе. В процессе мышления мы не производим мыслей, мы постигаем их. То, что я назвал мыслью, находится в теснейшей связи с истинностью. То, что я признаю истинным, об истинности чего я выношу суждение, является истинным совершенно независимо от того, думаю ли я об этом вообще... Истина неизбежно возникает только в момент ее открытия» [там же, с. 72]. Предпосылкой существования мысли Фреге считает мышление, а не «мыслителя».

Теперь мысль отделена и от знаковой, и от психологической основы. Ясно, что Фреге хотел выявить собственно логический аспект исследования мысли, как видно из названия цитируемой работы. Но эту свою задачу он перевыполнил, его усердие оказалось чрезмерным, в результате чего мысль как предмет логического анализа начала существовать самостоятельно, будучи к тому же отождествлённой со своим объективным содержанием.

Наряду с объективацией мысли Фреге приходит к абсолютизации субъективной стороны представлений, в области которых, напомним, объекты культуры, искусства и т.п. Различия прочтений поэтических произведений, перевода с оригинала художественного текста также находится в этой сфере. И поскольку, согласно четвёртому критерию представления, последнее принадлежит только одному носителю, замысел автора никогда не будет совпадать с тем, что прочтёт адресат. Всегда Фреге отмечает, что «без сходства человеческой способности представления, искусство было бы невозможно; однако в какой мере представления читателей отвечают замыслам автора, точно установить никогда не удается» [4, с. 30].

И мысли, и представления вызываются «к жизни» благодаря духовным способностям: первые - к мышлению (эту способность Фреге иногда называет мыслительной силой), вторые - способностью к представлению. И та, и другая присущи всем нормальным людям: осуществление этих способностей подчинено сходным для всех людей закономерностям (для каждой способности свои законы), но законы мышления универсальны, тогда как представление осуществляется только отчасти сходным путём у разных людей. Результаты действия мыслительной силы (способности) составляют предмет логики, в то время как представления - разрозненные, субъективные, есть часть предмета психологии. Тогда, знаки,

выражающие мысль, есть знаки идеального (точнее было бы сказать - сильно идеализированного и абстрактного) языка; знаки же, содержание которых лежит в области представлений, принадлежат культуре, искусству, гуманитарному познанию и естественному языку, не нуждающихся в чётких формулировках.

Итак, знаковый анализ Фреге основан на принятии чрезвычайно сильных абстракций и идеализаций. В частности, принимаются абстракции от многозначности (многосмысленности) знака, от возможной непредметности семантики знака, предполагается, что смысл знака есть способ существования только чувственно воспринимаемых объектов в языке. Фреге также абстрагирует мысль от языковой ее формы, а также знак от несемантических его аспектов - синтаксиса и pragmatики. В результате предметная область знакового анализа оказалась неправомерно узкой, ее составили искусственные языки логики, моделирующие универсальные характеристики мышления - его категориальный строй. Все иные (культурные, например) объекты оказались за пределами этой области. Между тем, именно эти особенности не принадлежащих науке, но при этом семиотических явлений, которые составили основание для такого ограничения, в современных исследованиях знаковых процессов, осуществляемых в культуре, а также в работах по теории искусственного интеллекта, теории информации, изучаются особенно пристально. Расширение границ знакового анализа возможно, на наш взгляд, с более общих позиций, с учетом того, что семиозис пронизывает всю духовную жизнь человечества - как науку, так и культуру. Дальнейшие попытки более полного, чем это оказалось возможным в рамках денотативного подхода, моделирования знаковой реальности должны быть связаны именно с признанием такой интегрирующей роли семиотических процессов.

### Список литературы

1. Бирюков Б.В. Теория смысла Годлауба Фреге // Применение логики в науке и технике. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1961 - С. 502 - 555
2. Греймас А.Ж., Курте Ж. Семиотика. Объяснительный словарь по теории языка // Семиотика. М.: «Радуга», 1983.- С. 483-551
3. Кюн Г. Онтология и логический анализ языка // М.: ДИК, 1990. - 240 с
4. Фреге Г. Смысл и значение // Фреге Г. Избранные работы. М.: «ДИК». Русское феноменологическое общество, 1997. - С. 25 - 49.
5. Фреге Г. Мысли: логическое исследование // Фреге Г. Избранные работы. М.: «ДИК». Русское феноменологическое общество, 1997 - С. 50 - 75

Поступило в редакцию 14.08.2005

УДК 1(075.8)

С.А. Титаренко

## РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА.

В современной культуре возрождается интерес к обсуждению мировоззренческих проблем с религиозных позиций, что позволяет говорить о ренессансе философии «Серебряного века». А это делает актуальным обращение к творцам этого направления. В рамках этого устремления мы и предлагаем рассмотреть духовные истоки религиозной философии Бердяева, что может нам дать ключ к пониманию духовных коллизий современной культуры. Мы полагаем, что та модернизация христианской религии, которую проводил Бердяев с позиций философии, была осуществлена именно с гностических позиций. При этом под гностицизмом здесь понимается не просто следование давним гностическим системам, а попытка из недр культурного самосознания, рационалистического по устоявшейся в ней форме сознания, выдвинуть новое решение религиозных проблем. Этот вопрос не о самой возможности религиозной философии как попытке прояснить философскими средствами существо обсуждаемых религиозных проблем, а вопрос о перенесении выводов философии в религиозную проблематику, вопрос о переоценке религии с позиций культуры. Сторонниками некритичного отношения к позитивному решению этого вопроса у Бердяева были такие его современники как католик К. Пфлегер и протестант Э. Порре. Они полагали, что гностический элемент допустим с точки зрения православной доктрины, и поскольку православие является признанной конфессией, поскольку православный гнозис Бердяева не является еретическим. Более того, уже современный православный теолог М. Бергес считает, что философский дискурс Бердяева подтверждает конструктивность использования духа греческой патристики к решению современных религиозных проблем. Критиками Бердяева выступили Е. Лундберг, С. Булгаков, Л. Шестов, Ж. Маритен, М. Лот-Бородина. Все они указывали на недопустимость привнесения собственно-человеческих начинаний в религиозные духовные конструкты, заключающиеся в познании откровения. Это и расценивалось ими как гностический уклон, недопустимый с позиций христианства. Неоднозначность оценок заставляет нас обратиться к прояснению определения статуса религиозной философии у Бердяева.

Первый ключевой вопрос, поставленный исследовательской традицией: «была ли религиозная философия Бердяева собственно религиозной?» Суждения самого Бердяева весьма неоднозначны. Вначале, на заре своего творчества, он неоднократно говорит о своём предвестии новой религии, что он делает философскими средствами, при этом, неоднократно обмолятиваясь, что его философия – теософия, а значит, содержит религиозный компонент. Более того, он, в согласии с Соловьевым, полагает, что его философия не является религией лишь потому, что ему открылась лишь фрагментарная истина, религия же предполагает

полноту истины. В средние этапы он, отвергая неоднократные упрёки в религиозном еретичестве, настаивает на философской проблематичности своего мышления, которое не утверждает новых религиозных истин, а всего лишь побуждает к выявлению новых проблем и поэтому не претендует на всеобщее принятие своих подходов, что свойственно именно ереси. Опознавая в богословии философский компонент, Бердяев дискутирует именно с философскими аспектами богословия, не затрагивая глубинно религиозной проблематики. Однако в поздние периоды своего творчества он иногда акцентирует внимание на некоторых мыслях, которые характеризует как своё исповедание веры, а значит, они коррелятивны религиозной проблематике. Всё это заставляет предположить, что у Бердяева вырабатывалось своё понимание вопросов соотносимых с религиозной сферой, но оно имело неполный и неокончательный характер.

Изначально взгляды Бердяева формировались в сочетании двух интенций – эзотеризма и утопизма. При этом эзотеризм, как мы полагаем, опираясь на взгляды В. Розина, заключается в уходе от реального мира в мир своего субъективного вымысла, а утопизм – в попытке перестроить мир с помощью идеального проекта действительности, который стал результатом личного измышления. Эзотерическую интенцию Бердяев осознавал в качестве философствования, а утопизм в качестве социальной направленности. Эти интенции вначале входили во внутренний конфликт.

В «Самопознании» Бердяев писал, что в годы своей революционной молодости он постоянно ощущал свою призвание быть теоретиком, а жизнь и окружение постоянно ориентировали его на практическую деятельность. Именно осознание этого конфликта привело мыслителя к отказу от политической деятельности, а затем к обиде за то, что он был втянут в неё. Движимый мотивом отверждения настроений прежнего окружения, Бердяев впоследствии выступает в сборнике «Вехи» с разоблачительной статьёй, обличающей русскую интеллигенцию в отсутствии признания значимости сугубо теоретической философской устремлённости, во всецелом подчинении своей жизни и мысли интересам политической деятельности. Однако отказ от политики был временным, он перерос в новую общественную позицию, теперь уже не марксистскую, а христианскую. И здесь он ощущает, о чём пишет в указанном письме, что поиск субъективного смысла для него более продуктивен, а создание нового христианского общения, для реализации христианской политики пока не осуществимо, так как для этого не достигнута ещё полнота сроков наступления. Поэтому-то и необходимо сконцентрироваться на новых осознаниях, а полнота общения достижима не в совместном действии, реализации, а в совместном осознании. То есть Бердяев настаивает на приоритете, на данном этапе религиозной жизни, осознания над реализацией, но не отвергает саму реализацию как таковую, считая её необходимой. Об этом он пишет в предисловии к книге «Опыты философские, социальные и литературные». Философия, таким образом, должна выступать прелюдией подлинной религии, в которой новое осознание совмещается с реализацией.

Расставшись с кругом Мережковского в силу различного понимания церковной жизни, а именно из-за нежелания участвовать в создании новой церкви, в которой

он почувствовал дух сектантской уединённости. Бердяев погружается в круг общения московского кружка «православного возрождения» и неославянофильского издательства «Путь», в которых лидирующую роль играл Булгаков. И здесь Бердяев вначале принимает активное участие в пропаганде христианства как социального служения, а затем, после выработки нового мировоззрения – творческого, в письме к Эрну от 21. 03. 1912 упрекает Булгакова в создании утилитарно-деловой атмосферы и заявляет о тяжести для него, необщественного человека, атмосферы «Пути». Именно в начале этого периода Бердяев наиболее глубоко ощутил красоту «православных церквей» и пришёл к пониманию, что именно здесь церковные таинства идут от Бога. Бердяева сближает с Булгаковым идея необходимости устранения непереходимой границы трансцендентного и имманентного, которую тот пытался устранить в своём учении о Софии. Примечательна в этом плане статья «О земном и небесном утопизме», где он упрекает их общего оппонента в путевском движении Е. Трубецкого за критику пантеистической гностики Вл. Соловьёва, проводимую им в монографии о Соловьёве, в которой он пытался дать резкое разграничение Божественного и земного. Особо следует указать на слово утопизм, употреблённое для характеристики взглядов оппонента. Под утопизмом Трубецкого Бердяев понимает, прежде всего, неосуществимость его религиозного идеала в земной жизни. Таким образом, утопия для Бердяева есть, прежде всего, неосуществимый духовный конструкт. Впоследствии, говоря о большевизме, Бердяев с горечью будет констатировать, что утопии осуществимы, но с существенным извращением их содержания. Таким образом, утопия будет уже неестественным конструктом. Бердяев противопоставляет утопизму религиозность как такое мировидение, которое противоречиво совмещает как пантеизм, выражавшийся в утверждении имманентности трансцендентного, пронизанности мира божественными энергиями, так и эсхатологизм, ожидание катастрофического разрушения внебожественного мира, мира находящегося на непреодолимой дистанции от Божества. Если в пантеистической тенденции увидеть утопизм, как проект религиозного переустройства мира, а в эсхатологии – эзотеризм, как уход из действительности в новый виртуальный мир более истинной реальности, то истинная религиозность и является синтезом утопизма и эзотеризма. И этот синтез был осуществлён Бердяевым в концепции творчества. В момент завершения своей работы над книгой «Смысл творчества» Бердяев всё же находит разногласие своей позиции и с Булгаковым и его единомышленниками именно в неосуществлении ими синтетического разрешения противоречия, в трансцендентном дуализме, который преодолевается, по его мнению, в реализации Духа, в творчестве. Впоследствии, в 1929г. при уточнении перевода своей статьи немецким переводчиком Фр. Либом, Бердяев четко определяет позицию русского православия и свою как пантеизм. В его последующих работах можно выявить, что под ним он понимает ту же синтетическую конструкцию двух противоположных идей, как нахождения мира в Боге и вытекающего отсюда проникновения мира божеством, так и реальной внеположности состояния этого мира Богу, его искажённости, требующей уничтожения.

Уже в момент создания своей философии творчества Бердяев обличает прокаженных единомышленников в провинциализме. Под провинциализмом здесь подразумевается ограниченность, замкнутость внутри относительной точки зрения. Он предлагает особый путь достижения через каждую конфессию, нового, сверхконфессионального понимания религиозной жизни, состоящего в выявлении духовности. Показателен в этом плане его особый интерес к двум святым: Франциску Ассизскому, в котором он ощутил предвестие религии Духа, так же как и к Серафиму Саровскому, явившему просветление Духом. С этого момента приоритетность, отдаваемая им русскому православию, в первую очередь связывалась с духом русского народа, к которому он опознавал свою принадлежность. Поэтому, как указывает Бердяев в «Самопознании» сколь значимым оказалось для него напутствие перед высылкой за рубеж священника А. Мечева, который благословил отъезд и указал на положительную миссию философа на Западе. Бердяев говорит об этом событии как о самом отрадном впечатлении от православного духовного лица. На этой встрече они обсудили невозможность внешнего, насильтвенного изменения социального строя в России, связывая её будущее с возможным духовным перерождением. Именно как источник будущего духовного обновления России и воспринимал Бердяев православную церковь, однако полагал, что для этого в ней должна произойти духовная реформация, очищающая от социальных наследий. На самом деле Бердяев ощущал себя принадлежащим новой мистической Церкви и новому христианству – христианству Духа. Это видение подтверждается и описанием протестантского пастора Эжена Порре, близко общавшегося с Бердяевым по его собственному утверждению «более дюжины лет», который в своей книге «Гости дома священника» пишет: «На ночном столике, он поместил маленько изображение. Священник, который был его исповедником в течение всего революционного периода, дал ему его в день отправления в ссылку. Вся православная набожность его подходила отныне под эту форму, так как, хотя глубоко weslenский, и не взирая на ссоры, которые у него были с русской Церковью как в ссылке, так и на ее родине, он оставался основательно привязанным к православию, судьба которого связана с судьбой России» [1, с. 50]. Путь духовного устремления Бердяева, таким образом проходил от Православия к Церкви Св. Духа – Церкви творчества, где основными агентами станут не священники, а гении-творцы.

После высылки за границу Бердяев вначале принимает активное участие в православном братстве «Святой Софии», а затем, почувствовав различие духа в участвовавших в нём людях – выходит из него. Братство реализовывало себя как союз христианской активности русской эмиграции. Бердяев же обнаружил различие с членами в самом понимании христианства. Он полагал, что только на общем понимании можно основывать общую активность. Не желая сковывать свои понимания внешним единством и искусственной идейной близостью, философ заявляет об отсутствии онтологического единства. Лишь в деятельности созданной им «Религиозно философской академии», которая носила религиозно-просветительский характер и объединяла единомышленников и в идеино-воздавляемым им издательстве журнала «Путь», который являлся органом русской

религиозной мысли на Западе, то есть был кругом совместного поиска близких смыслов, а не социальной работы. Бердяев не разочаровывался до конца, хотя и эта деятельность не была лишена острых конфликтов, зачастую сопровождавшихся отходом от сотрудничества ряда прежних его единомышленников.

Под подлинной религией он понимал в большей мере именно определённое внутреннее осознание, и деятельность, направленную на это, а не внешнюю реализацию. Во внешней реализации религиозной жизни он выявлял именно её перерождения, которые носили не священный, а социальный характер, и характеризовали человеческую ограниченность. Поэтому во внешней реализации он отдавал приоритет социальной публицистике основанной на духовных ценностях, над церковным строительством, считая, что подлинная публицистика является до времени секуляризованным пророчеством. И всё же Бердяев с большей симпатией относился именно к православию, по некоторым причинам. Во-первых, он считал его менее теологически развитым, что осознавалось им как особое достоинство, поскольку в богословии или теологии он видел ограниченность человеческого мышления. Во-вторых, он видел в православии большее акцентирование внимания на феномене Духа. И в третьих, он видел, что из этого исходил православный космизм, ориентированный на духовное преображение мира.

Однако следует ещё раз констатировать, что Бердяев ориентируется не на наличное существование конфессий, а на будущее вселенское сверхконфессиональное состояние, которое будет достигнуто в связи с восполнением уже существующего христианства более полным осознанием религии Духа. Поскольку это осознание ни им, ни ком-либо ещё не выработано, достигнуто лишь предвестие, поскольку на новой религии он не настаивает, называя свою мысль новым гностисом, теософией, чаще - религиозной философией. В зарубежный период термин религия он употребляет в качестве прилагательного, характеризуя им существующие формы богосознания. Иногда Бердяев употребляет определение «историческое христианство» характеризуя им именно прежнюю форму религиозной мысли, которая искажена несовершенным воплощением, и сроки её адекватности для современной духовности исчерпаны. Однако Бердяев не отрицает значимость осуществлённых форм богосознания, полагая их ценность в качестве символов прорыва иной реальности в наш мир через искажающие формы человеческого сознания. Резко выступая против сакрализации, как освящения конечного, земного, Бердяев заявляет об особой ценности символизации, свидетельствующей о катастрофическом преодолении разрыва трансцендентного и имманентного. При этом он отличает идеалистический символизм, где преодоление происходит на уровне индивидуальной субъективности, что Бердяев считает ложным преодолением, от реалистического символизма, где преодоление осуществляется размыканием человеческих границ и выходом в Богочеловеческую духовность. В формах наличного человеческого сознания это опознаётся как мышление через противоречие, разрывающее традиционные формы сознания в новые синтетические конструкции.

Учитывая всё вышеизложенное, попытаемся прояснить, почему вместо термина религия, определяя свои взгляды, Бердяев, чаще всего, в средние и поздние этапы

своего творчества использует термин мистика. Мистика и есть характеристика именно человеческого участия в восприятии божественных истин, вне форм рационального осознания. Значимость мистического опыта в соотношении с осмысливанием в формах сознания в духовной эволюции Бердяева нарастала. Если на первых этапах своего творчества Бердяев заявлял о существовании единой универсальной религии, что после проведенного нами исследования можно описывать как признание единого универсального осмысливания, то в заграничный период он акцентирует внимание на существовании единой мистики. Перелом наступает в конце 20-х годов, что можно проследить в лекциях названных Бердяевым «Основы христианства». В первой лекции он обосновывает, что христианство является религией религий. Он выявляет, что во всех религиях «раскрывается божественное в соответствии со структурой человеческого сознания» [2, с. 3]. Однако уже в 24 лекции философ выявляет, что «глубина религиозной жизни есть мистика» [2, с. 41]. В заметке к плану будущей книги «Самопознание» Бердяев выражает более радикальный намек: «Есть не только универсальное христианство, но и универсальная религия. Церковь лишь центральная точка – раскрытие предвечной человечности Бога (Имеется в виду духовная или мистическая церковь как богочеловечество, что раскрыто христианством – С. Т.). Существует сходство всех мистик» [3, с. 7]. Таким образом, мистика – человеческий духовный опыт, который един, а религия единое осмысливание, достигаемое по ступеням. Важно выделить значимое слово «лишь», ведь оно характеризует именно христианство и говорит о направлении нового поиска скрытого за феноменом сходства всех мистик. В одной из последних написанных Бердяевым работ «Царство Духа и Царство кесаря» Бердяев уже отдает мистике единственное предпочтение. В собственном мистическом опыте Бердяеву открылось, что не только Бог рождается в человеке, как это раскрыто в Христианстве, а и человек рождается в Боге, и это постижение и одновременно рождение не может быть достигнуто свыше и извне. Бог лишь помощник в этом процессе, а от самого человека. Это способна сделать лишь активная опытность человека, т. е. мистика. Бердяев говорит о величайших прозрениях ряда мистиков видевших человека в Боге. А это уже дополнение христианства новой формой видения. Именно рассматривая творчество как прибыльность человека в Божественном бытии, Бердяев рассматривает приrost Божества человеком, что и расценивается как рождение человека в Боге. И если религия означает раскрытие Бога человеку, то творчество и является ответным раскрытием человека Богу. Смена исторических приоритетов ценности типов духовного опыта от религии к мистике по нашему мнению обусловлена следующим.

Под подлинной религией Бердяев понимал христианство, которое он в согласии со Шлейермахером определял как «религию религий». Здесь изначальным генерирующим началом является Бог Творец. Однако в личном мистическом опыте ему, как и ряду других мистиков, Бёме, Экхарду, открылось, что существует некая изначальная глубина. До тех пор, пока Бердяев в согласии созвучными ему мистиками утверждал наличие этой глубины в Творце, он признавал приоритет религии над мистикой. Однако, как только он, к концу 20х годов, что чётко

прослеживается в его статьях о Бёме, вынес эту глубину вне Творца, и более того, определил её источником всего, в том числе и Его, так сразу он стал заявлять о приоритете этого своего постижения, вынесенного им из мистического опыта над религией, т. е. над Христианством. С этого момента главный упрек религии, сделанный им, состоит в социализации ей духовного опыта, из которой вытекает рационализация. В этом контексте нужно рассматривать и его защиту взглядов Экхарда от обвинений в еретичестве со стороны религиозных мыслителей, которые рационализировали его мистический опыт, вследствие чего искаженно понимался и обличался подлинный смысл.

### ВЫВОДЫ

Мистический опыт не подлежит окончательной рационализации, он таинственно глубинен, и поэтому всякие рационалистические выводы из него – ограничены. Философия как раз и является субъективным осмыслением, и признавая проблематичность и ограниченность своего осознания более адекватна мистике. Более того, Бердяев отмечает, что в существующее богословие системы включены отдельные философские компоненты и теории, но здесь им придаётся догматический характер, поскольку религия является регулятором коллективных действий, которые предполагают чёткость ориентиров. Поэтому религия приспособливает свои философские компоненты к среде, тем самым, искажая их подлинное содержание. Даже заявляя о том, что он является религиозным философом, Бердяев в этот второй период своего творчества всё же считал себя философом, основывающимся на мистическом опыте. Однако, отходя от признания духовного опыта религии высшим опытом, в силу его нацеленности на коллективную реализацию, Бердяев не отвергал реализацию как таковую. Ведь не случайно, что последняя задуманная им книга, в после создания плана которой он умер, была одновременно и книгой о новой мистике и книгой о творчестве. Мистика и творчество и являлись духовной заменой религии, а объединить их должна была именно философия, которую он всего лишь по традиции называл религиозной.

### Список литературы

1. Porret, E. Notes d'un presbytère. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1953. – 487 p.
2. Бердяев Н. А. «Основы христианства. Христианство и современность» Конспекты лекций. Копия рукой Е. Рапп 20-30е гг. РГАЛИ ф 1496 опись 1. Ед. хр. 58.
3. Бердяев Н. А. Самоознание. План. 1920 – с.тт. РГАЛИ ф 1496 опись 1. Ед. хр. 13.

Посушило в редакцию 15.06.2005

## ГЕНДЕРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ИНТЕРНЕТА

За последнее десятилетие как феномен Интернета, так и собственно его изучение привлекают все большее количество ученых, занимающихся исследованиями общества: политологов, психологов, социологов, лингвистов. Собственно само появление Интернета существенно видоизменило все традиционные представления об обществе и его связях: «электронная паутина» охватывает самые разные социальные группы, под его воздействием происходят серьезные изменения в политической, экономической, правовой и профессиональной сферах жизнедеятельности. В связи с этим в середине 90-х годов на Западе возникает социология Интернета – быстро развивающаяся дисциплина, получившая в западной парадигме социального знания уже статус самостоятельного исследовательского направления [11]. В тоже время в Украине исследование Интернета и Интернет-коммуникаций только начинает развиваться [8]. Однако даже на Западе социологический взгляд на проблему появления новой коммуникационной среды – всемирной электронной паутины – пока еще недостаточно развит и теоретически обоснован [11].

Можно смело утверждать, что парадигма гуманитарного знания XX – XXI является антропоцентрической. В этой парадигме основное исследовательское внимание приковано к человеку (и к различным его характеристикам (в т. ч. и гендерным)). И именно гендерные аспекты Интернет-коммуникаций и анализ гендерных отношений в сети, особенности конструирования виртуальной идентичности становятся крайне актуальными при попытке понимания и описания феномена Интернет-коммуникаций как в социологии, так и в гендерологии и других гуманитарных дисциплинах [7; 9].

Заметим, на настоящий момент под *гендером* понимают «... совокупность социальных и культурных норм, которые общество предписывает выполнять людям в зависимости от их биологического пола» [2, с. 21]. Считается, что гендер представляет собой социальную организацию различий, обуславливаемых полом человека. Одновременно он является и культурологической характеристикой поведения мужчины или женщины в данном месте и в данное время. Интересно с точки зрения *теории социальных ролей* определяет гендер Герда Лернер, сравнивая его с костюмом, со смирительной рубашкой, в которой мужчины и женщины исполняют свои неравные танцы [15]. Но гендер – это не роль, и не совокупность психологических отношений. Гендер, прежде всего, – базовая идентичность, а гендерные отношения, по мнению российских гендерологов Е. Здравомысловой и А. Темкиной, – это отношения стратификации, в основе которых находятся властные отношения. При этом различия мужского и женского конструируются как

нравственство возможностей группы мужчин и женщин [5, с. 168]. Наталья Пушкирева при описании «загадок» конструирования гендера указывает также, что гендер – это системная характеристика социального порядка, от которой невозможно избавиться или отказаться [10, с. 27]. Ученая образно сравнивает категорию «гендера» с плащом кентавра Неса. Так, в древнегреческом мифе о гибели Геракла герой надевает на себя плащ кентавра, пропитанный смертельный ядом. Яд проникает в тело героя, причиняя ему нестерпимую боль. В ужасных мучениях он пытается сорвать с себя плащ, но всё тщетно. Сорвать его можно только с кожей. С гендером происходит то же самое. От него невозможно отказаться. Он постоянно воспроизводится в структурах сознания, действия и воздействия. По мнению Натальи Пушкиревой, «...главный вопрос гендерной методологии – это выяснение ресурсов создания гендера» [Там же, с. 171].

Предметом моего исследования стал анализ гендерных ресурсов Интернета, т. к. именно вопрос о гендерных ресурсах является ключевым для социологии и теории гендера, в т.ч. и при изучении Интернет-коммуникаций.

Как культурный феномен (а он, безусловно, таковым является) «гендерный» Интернет на пост советском пространстве практически не изучен за исключением нескольких спорадических и крайне метафорических описаний, проведенных в работах Е. Шерман [12, 13]. По сегодняшний момент существует только одна монография в лингвистике, посвященная гендерным основам Интернет-коммуникаций [7].

Что бы каким-либо образом попытаться формализовать этот информационный сегмент и описать сайты, позиционирующие себя как *мужские* или как *женские*, вначале я решила посмотреть сколько раз слово «женщина» и слово «мужчина» появляется по поисковым системам Яндекс, Гугл и Рамблер для русского и украинского сегментов сети. Получилось следующее:

Таблица №1 Частота встречаемости страниц Интернета по ключевым словам  
«мужчина» и «женщина»  
(поиск проведен автором работы 27.06.2005)

	Yandex	Google	Rambler
Женщина	Результат поиска: страниц— 40101952, сайтов— не менее 20563, запросов за месяц: женщина — 277669	интернет: 1 330 000 для Женщина: рунет: 1 210 000; укрнет: 543 000,	Вы искали: Женщина. найдено сайтов: документов: 38785183. новых: <u>68307</u>
Мужчина	Результат поиска: страниц — 32319760, сайтов — не менее 15584.	интернет: примерно 1 080 000 для Мужчина: рунет: 77 300;	Вы искали: Мужчина. найдено сайтов: документов: 32522292. новых: 58349

запросов за месяц: мужчина — 175944.	укрнет: 331000.	
--	--------------------	--

По этой таблице видно, что частота употребления слова «женщина» стабильно и пропорционально превышает частоту встречаемости слова «мужчина». На слова «мальчик» и «девочка» я получила аналогичную пропорцию. Очевидно, этот факт может объяснить несколькими причинами. Во-первых, он может свидетельствовать о маркированности всего женского в сети, а, как известно, всё маркированное исследуется и описывается чаще, чем норма [3]. Во-вторых, исходя из теории притяжения полов, противоположный пол акцентируется сильнее своего собственного. Тогда становится понятным, что в созданном мужчинами Интернете слово «женщина» должно встретиться чаще...

Аналогичная картина наблюдается и в англоязычном Интернете. Так, по статистике Михаила Эпштейна, по поисковой системе Гугл «woman» (женщина) встретилось 46,300,000, а «man» (мужчина) - 7,330,000 раза [1] (Эпштейн). По его же данным, для сравнения в Рунете слово "женщина" зафиксировано 17,827,988 раз, "мужчина" - 12, 212, 490, т. е. только в полтора раза меньше (точнее, 1,459, по Яндексу). Как ни странно, но точно так же распределяется в Интернете количество "мальчиков" и "девочек": "girl" - 57,500,000, "boy" - 39,400,000 (1,459, по Гуглю). В Рунете девочки (4,168,167) тоже преобладают над мальчиками (3,659,647), но в меньшей пропорции (1,11389). Автор статьи прямо указывает, что статистика словоупотреблений в Интернете может стать более надежным зеркалом общественного сознания, чем творчество любого писателя или даже опросы общественного мнения, будучи простым и достоверным средством изучения наивной "картины мира", представленной в языковом сознании его носителей – пользователей Интернета.

Поиск по тем же трем поисковым системам Яндекс, Гугл и Рамблер, проведенный автором этой статьи 27 июля 2005 года, по словосочетаниям «женский Интернет», «женский сайт» и «женщина и Интернет» показал, что женский Интернет демонстрирует «некий светский винегрет со стереотипной гендерной отдушкой». И этот винегрет может удовлетворить любые женские вкусы: от кулинарных и магических до политических и гендерно-чувствительных. Так, в нем можно найти всё: от сайтов салонов красоты и женских хобби (где преобладают гадание, колдовство и магия) и сайтов любителей латиноамериканских сериалов до веб-страниц политico-общественных организаций и проектов по охране материнства и детства. Они достаточно демократичны в силу практического отсутствия цензуры и ослабления редакторского контроля. Однако, гораздо более чем о собственно содержании женского Интернета, этот запрос дает представление о том, какие сайты позиционируют себя как «женские» (с учетом, конечно, и влияния рекламного фактора). Мне кажется, что подобного рода самопрезентация «женского» отнюдь не тождественна объективному положению дел, и чисто «номинативный подход» не показывает (да и не может показать) реальную картину параметров женских ресурсов сети. Но критерии формализации описания этих ресурсов по сегодняшний момент практически отсутствуют [5]. Выработка таких

критериев, на мой взгляд, должна быть разработана в ближайшем будущем, что одинаково актуально как для гендерной теории, так и практики. Проведенный анализ также показал, что женские сетевые порталы делятся на универсальные и специализированные. Первые (к примеру, "Ассоль", "Женский клуб" или "[IWoman.ru](#)") как бы воплощают понятие «женского мира», где есть всё, что, как считается, может затронуть женское сознание и сердце: от советов по родам до косметики, с множеством промежуточных разделов. По мнению Елены Шерман, «Сочетание столь несхожих вещей ... в пределах группы сайтов, ориентированных на один и тот же сегмент аудитории - это, на первый (или мужской) взгляд, вопиющее нарушение правил интеллектуальный винегрет, нечто вроде чичиковской заветной шкатулки, выставленной со всем содержимым на всеобщее обозрение...» [13].

Одновременно достаточно представительны в сети и женские Интернет-СМИ, носящие, как правило, развлекательный характер. Они делятся на он-лайн версии бумажных журналов и собственно сетевые, существующие только в цифровом виде ("[Newwoman](#)", "Клео", "[Невестушка](#)"). Сетевые издания, на мой взгляд, гораздо динамичнее (благодаря постоянному обновлению) и демократичнее (вероятно, опять-таки сказывается почти полное отсутствие цензуры). А вот профессиональных порталов в женском фрагменте сети немного. На этом фоне выгодно выделяется в Рунете портал Женских инициатив (<http://www.owl.ru>), а в украиноязычном сегменте сети - портал Украинского женского фонда (<http://www.uwf.kiev.ua>), где достаточно удачно размещены грамотно подобранные гендерные ресурсы по научной и общественной тематике, включая, например, базу гендерных ресурсов Интернета и первую в СНГ электронную версию словаря гендерных терминов, который сыграл немаловажную роль в институализации гендерных исследований на всем постсоветском пространстве. Примечательно, что один из «типовых» по дизайну женских сайтов ([www.ABCwoman.com](http://www.ABCwoman.com)), помимо кулинарии и техники соблазнения, предлагает также блок научных статей о женщине в Интернете (среди авторов – часто цитируемая в этой работе Елена Шерман) [12, 13].

Просмотренные мною первые десять сайтов, которые мне «выдала» поисковая система Гугл в июле 2005 года на словосочетание «женский сайт», поражают своим спектром и диапазоном в «сочетании НЕсочетаемого» даже в пределах одной страницы с одновременным тиражированием патриархатных установок и стереотипов, рассматривающих первостепенную роль женщины только или как объекта сексуальных желаний, или как хранительницу домашнего очага и утюсов домостроя<sup>1</sup>. Женский сегмент сети напомнил мне культурный феномен русского лубка: упрощение и стереотипизация всего женского в этом секторе, а также простота и яркость его образов (наверное, именно поэтому эти сайты должны быть необычайно близки и понятны, по мнению их авторов, простым женщинам, женщинам «без божеств» и сильных интеллектуальных устремлений). Об этом же

<sup>1</sup> При просмотре этих сайтов, я даже забыла, что я нахожусь как бы в XXI веке и анализирую новейшую коммуникативную среду – Интернет.

говорит (только несколько метафоричнее) и Е. Шерман, сравнивая, например, женский Рунет с собранием сокровищ старой девы, заключенных в резной деревянный ларец, где в беспорядке находятся старые письма вперемежку с засушенными цветочками, сентиментальные открытки, дамские дневники *для моей любимой подруги* и мотки ниток для вышивания [13]. Так же исследовательница сравнивает их с домом, «...где должно быть все: и дети, и кухня, и спальня, и охинаки при просмотре телесериала, и шторы в тон обоям, и святочные гадания, и пасхальные куличи: дома, где должен быть порядок, лад, и где все должно быть красиво» [Там же].

Обустройству в сети подлежит как приватная сфера женской активности, так и публичная, и это обустройство идет очень активно [6]. При этом грань между *публичным* и *приватным* достаточно зыбкая, а иногда и слегка ощущимая<sup>2</sup> и это, наверное, является чертой виртуальной культуры в целом (однако это предварительная гипотеза, которая еще нуждается в доказательстве).

Поиск по системе Гуглъ, проведенный в начале августа 2005 года по словосочетаниям «мужской интернет», «мужчина и интернет» и «мужской сайт», показал, что в качестве мужского номинатива презентируется и тиражируется через Интернет. Аналогичный беглый просмотр уже первых десяти сайтов по этому запросу показал, что при сравнении с женским сегментом сети профессионализм здесь выше и «мещанские» установки не проступают столь явственно. Создается впечатление, что русский мужчина крайне обеспокоен проблемами своего здоровья (больше половины «выданных» сайтов касались укрепления здоровья и поддержки правильного образа жизни). Мужской сегмент сети, показался мне, и более однообразным. Я думаю, что сегмент сети, «позиционирующий» себя как *мужской Интернет*, выражает своеобразную общественную реакцию на тезис «А как бы женщины хотели нас увидеть?» (В этой связи для анализа гендерных стереотипов, интересно было бы проследить, а как и кому создается мужской и женский сегменты сети?).

Грань же между *приватным* и *публичным* проходит достаточно резко. Нет столь выраженного «смешения» *всего со всем*.

Не применима здесь и метафора обустройства дома. Мужской сектор сети более инструментален, pragmatичен. Если же использовать язык метафор, то мужской Интернет – это справочник, набор ресурсов, а женский – виртуальное жилище.

Заметим также, что ничто так не характеризует культурное состояние общества, как самочувствие так называемых "обычных" людей, не склонных к теоретизированию. Я думаю, что Интернет прекрасно иллюстрирует то, как простым людям живется с гендерными стереотипами. Живется не слишком гладко, ибо стереотип на то и стереотип, чтобы подминать под себя непокорную реальность [1]. Например, женщинам явно мешает миф о том, будто они знают компьютер заведомо хуже мужчин, или женщина – хакер – это миф. Однако стереотип недолговечен, и на смену нынешних придут другие. И наивно предполагать, что как только мы «...разоблачим окаянные стереотипы, как сразу настанет прекрасная

<sup>2</sup> К сожалению, исследований по эту тему пока найдено также не было

новая жизнь со сплошным гендерным равенством и братством. Думается, однако, что все сложнее. Если мы и имеем дело со сменой культурных эпох, что вполне вероятно, то основу следующей эпохи составит очередной набор стереотипов, в том числе и гендерных. Просто они будут другими» [Там же]. А Интернет в силу своей глобальности и быстроты развития помогает как предсказывать, так и быстро распространять любые стереотипы...

Итак, какова же гендерная перспектива сети? Анализ женских электронных ресурсов показал, что идет формирование новой гендерной парадигмы – с собственной историей, мировоззрением, ценностями и стратегиями. При этом гендерная парадигма как Интернета, так и, наверное, всего гуманитарного знания в целом развивается по трем аспектам:

- акцентуации врожденных различий между мужчинами и женщинами;
- создания и тиражирования образов «феминного» и «маскулинного» в киберпространстве;
- наших представлений и ожиданий от мужских и женских виртуальных ролей.

Однако на извечный вопрос о «хозяине» виртуальных ресурсов, я бы ответила однозначно – хозяин виртуального пространства пока мужчина. При этом *символическое, виртуальное, женское* всё равно маркируется и становится маргинальным.

Можно говорить как о противопоставлении в сети «мужское/женское», так и на сильном противостоянии в самом женском Интернете между «традиционным» (патриархальным) и «новым» (феминистским). И я думаю, эти две тенденции будут развиваться параллельно...

Что касается публичной и приватной сферы электронного пространства, то тут также существует некоторая особенность: нет четкой границы между публичным и приватным, личным и общественным. Причем в женском секторе Интернета эта тенденция проявляется ярче.

#### Список литературы

1. Балла О. Пытаем гендер на прочности. ([http://exlibris.ng.ru/konsep/2005-06-23\\_5\\_gender.html](http://exlibris.ng.ru/konsep/2005-06-23_5_gender.html)). 2005.
2. Воронина О. А. Теоретико-методологические основы гендерных исследований. Теория и методология гендерных исследований. Курс лекций. Под общ. ред. О. А. Ворониной.- М.: МГИИ МВД СЭН МФР, 2001. С. 13-106.
3. Горошко Е. Н. Особенности мужского и женского вербального поведения (психолингвистический анализ). Автографат канд. дисс. на соискание степени канд. филол. наук. М.. 1996. - 24с.
4. Горошко О. І. Інтернет жінкам: мрія чи реальність. Ресурси Інтернет для жінок (довідник). Київ: Український жіночий фонд., 2004. С. 3-8
5. Здравомыслова Е., Темкина А. Социология гендера. Введение в гендерные исследования. Ч.1. Харьков: ХДПН СНБ. Алетейя. 2001. С. 147-173.
6. Каспе И. Дом на окраине: атрибуты и символы домашнего пространства в интернет-средах Russian-cyberspace.org. ([http://www.ruhr-uni-bochum.de/russ-cyb/library/texts\\_ru\\_kaspe\\_home.htm](http://www.ruhr-uni-bochum.de/russ-cyb/library/texts_ru_kaspe_home.htm)). 2005.
7. Комианиева Л. Ф. Гендерные основы Интернет коммуникации в постсоветском пространстве. Луганск: Знание, 2004. 239 с

- 
8. Краснокульська Ю. С Internet як Mass-Media: Основні теоретичні-методологічні підходи. Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. Зб. Наук. праць. Харків. 2005 - С. 441-444
  9. Митина О. В., Войскунский А. Е. Интернет в гендерном измерении – Введение в гендерные исследования. М.: Аспект-Пресс. 2005. – С. 204-216.
  10. Пушкирева Н. Л. Гендерные исследования: рождение, становление, методы и перспективы в системе исторических наук Женщина, гендер, культура. М.: МЦНН, 1999 - С. 15-35
  11. Стребков Д.О. Социология Интернета (<http://www.ecsocman.edu.ru/db/msg/114300/about.html>), 2003.
  12. Шерман Е. Портрет киберуман или миф о женщинах в сети ([http://www.russ.ru/netenlt/20030902\\_sher.html](http://www.russ.ru/netenlt/20030902_sher.html)). 2002
  13. Шерман Е. Женский Интернет. ([http://www.russ.ru/culture/network/20040212\\_sherman.html](http://www.russ.ru/culture/network/20040212_sherman.html)). 2004.
  14. Эллстейн М. Мужчина и женщина по-английски. (<http://studynlp.narod.ru/pl32.html>). 2004.
  15. Lerner, G. The Creation of Patriarchy. New-York-Oxford: Oxford University Press, 1986. – 361 р.

Посутило в редакцію 22.06.2005

УДК 161.12

А.А. Костюк-Федорук

## МИРОВОЗЗРЕНИЕ: ПОИСКИ НОВЫХ ОСНОВАНИЙ

Почему проблемы мировоззрения последние времена все реже обсуждаются в прессе, особенно в молодежных изданиях? Почему интерес к этой проблематике, столь острый во второй половине XX века у философов Украины, явно исчез? Является ли призыв к «дидеологизации» действительно продуктивным для выработки новых, современных моделей миропонимания? Поискам ответа на эти вопросы и посвящена данная статья.

Мировоззрение относится к классу таких философских проблем, которые можно назвать *интегративными*. При этом интегративность здесь носит многоаспектный, многослойный характер:

- во-первых, она связана с различными областями философского знания – онтологией, гносеологией, социальной философией и др.;
- во-вторых, во все периоды становления и развития мировоззренческих систем прослеживается постоянное взаимовлияние конкретных фактов наблюдения, научных знаний, гипотез и общетеоретических концепций, т.е. мировоззрение формируется «на стыке» естественно-научного знания и системы философствования;
- в-третьих, несомненна связь мировоззрения с определенным кругом вопросов психологии личности, социологии, культурологии и политики.

Уже эта интегративность – достаточное основание для того, чтобы осознать мировоззрение как одну из центральных проблем философии. Однако сегодня она не является популярным объектом ни профессионального, ни общественного интереса, особенно на постсоветском философском небосклоне. Можно назвать целый ряд причин этого парадоксального явления, как то: распад Советского Союза привел к крушению господствовавшего во всех республиках – независимо от традиционной религиозной и национальной ориентации – официального марксистского мировоззрения; провозглашенный в связи с этим лозунг «дидеологизация» усилившееся влияние церкви (которое, однако, в основном пока оказывается лишь на соблюдении обрядов), диктат в средствах массовой информации такой «культуры», которая явно не поднимается до уровня миропонимания – т.д.

Парадокс заключается в том, что все эти причины скорее могли бы вызвать вспышку внимания к вопросам мировоззрения, законам его становления и передачи, поскольку каждое, ставшее самостоятельным государство начало формировать свою идеологию, сердцевиной которой, как показывает история цивилизаций, всегда являются не политические установки и даже не экономические интересы, а именно *миропонимание*; но, видимо, это еще не осознано лидерами и

интеллигентской элитой молодых государств, слишком увлеченными решением сиюминутных задач и укреплением формальной власти.

Положение ухудшается тем, что средства массовой информации (приняв в качестве фундаментальной установки 2 тезиса: ведущей роли рыночных отношений и ложно понятой демократизации) в различных формах, жанрах и форматах утверждают ненужность глубинного отношения к жизни, особенно для молодежи. Рождается особая литература, драматургия и музыка. Ее специфика проявляется в том, что рекламные ролики и основное содержание гармонично дополняют друг друга и часто непонятно, где кончается реклама и начинается детектив или мюзикл, ибо они сходны по ведущей мотивации и содержанию, примитивизму и односторонности.

Девальвация основных гуманистических ценностей, персонализация массового сознания на сиюминутные проблемы, утилизация философского, космического уровня бытия человека – не новость в истории общественных отношений. Но нелишне вспомнить, что государства и социальные объединения, провозглашавшие безусловный приоритет материальных, а не духовных ценностей, обыденного сознания, а не общечеловеческих ориентиров, временного, а не вечного – быстро исчезали с лица земли, не оставляя сколько-нибудь значительных памятников.

Демократизация отнюдь не означает власть народа как толпы, для которой значимы и важны самые примитивные истины («секс выше любви», «живи мгновением», «каждый сам по себе», «бери от жизни все» и пр.). Традиционно демократия исходит из посылки, что народ в массе своей мудр, даже если отдельные его представители сами по себе далеки от мудрости. А основа мудрости – такое миропонимание, в котором иерархия ориентиров служит целям утверждения гармонии человека и социума, человека и природы, человека и космоса. Свобода, которую в принципе гарантирует демократическое общество – отнюдь не анархия, в том числе и в сфере мировоззрения. Иначе это общество обречено на вымирание.

Необходимо также взглянуть на проблему в более широком масштабе. Сегодня весь мир пришел в движение: обнаружилась неведомая ранее многообразная взаимосвязь и взаимозависимость всего и всех – людей и социальных движений, наций и государств, общества и природы, технического прогресса и культурных ценностей. Старые духовные ценности и жизненные ориентации ныне либо не соответствуют новым реальностям, либо не во всех случаях способны выполнять роль регуляторов отношений между людьми, нациями, государствами, мировыми системами. Нужны новые аксиологические модели, новое понимание ценности человека, истории, культуры, наконец, самой жизни. Становится все более очевидным, насколько важен сегодня приоритет общечеловеческих ценностей, ибо качественно возросли масштабы систем, нуждающихся в управлении, равно как и существенно изменились условия, в которых мы все живем на планете. Ставка на силу перестает быть эффективным регулятором, ибо накопление силы у каждой противоборствующей стороны ведет к опасности взаимного уничтожения.

Глобальное измерение проблемы духовной культуры вообще и мировоззрения людей, в особенности, связано с объективными тенденциями и историческими реальностями современного мира: появлением всепланетарных проблем, таких как

гонка вооружений и экологический кризис, обострением продовольственной проблемы, ростом потребительского сознания, диктатом массовой культуры, всеобщей релятивизацией нравственных начал жизни. Все это порождает процесс обездуховливания культуры, отчуждение личности, сопровождается ростом преступности, терроризма, наркомании и наркобизнеса.

Что касается индивидуального измерения проблемы мировоззрения, то здесь, в первую очередь, следует отметить возрастающую потребность у массового человека в духовном самоопределении, в собственной смыслогенезной ориентации. Особенно остро и наглядно это проявляется в молодежной среде. Но даже и для тех, кого, казалось бы, морально-философские категории мало волнуют, проблема эта каким-то окольным путем вдруг встает во весь рост – как ощущение безысходности, духовной нищеты. Фактом остается то, что бездуховность так называемого массового сознания рано или поздно метит за себя – идет ли речь о распаде семьи, о массовой трагедии одиночества, о росте жестокости среди подростков, и т.п.

Мировоззрение, таким образом, оказывается, с одной стороны, проблемой глобальной, связанной с выбором стратегем жизнедеятельности целых народов, с другой стороны – сугубо личной, ибо речь идет о моральном выборе отдельной личности, о побуждениях ее совести, о свободном самоосуществлении человеческого «я».

Следует отметить, что по мере того, как «простой человек» и в качестве индивидуальности, и как массовый феномен начинает играть все более активную роль в современном мире, втягиваясь в различные политические, культурные, экологические и т.п. движения, растет интерес к структуре и механизмам личностного сознания. Цивилизованный мир все больше признает самоценность не только индивидуального начала так называемых великих личностей, но и любого человека «с улицы», его мировоззренческой позиции, его мнения по тем или иным вопросам мировой политики.

Тем более прискорбно, что на этом фоне увеличивающегося внимания мировой общественности к миропониманию отдельной личности, роста ценности каждой индивидуальности наша молодежь легко поддается прессингу массовой культуры, унифицирующей не только образ жизни, стиль, поведение, но и образ мыслей подростков и юных. Глубина, чуткость, свежесть ощущений, неповторимость открытия любви, огромного мира в себе и себя в огромном мире – грандиозная гамма чувств и переживаний, столь блестяще воссозданная в классической мировой и особенно в русской литературе подменяется пошлостью тусовок и доступностью секса. В каком же колодце юношеских воспоминаний будет смыть с себя житейскую грязь взрослой жизни вчерашний подросток? Где найдет он силы, чтобы выстоять в борьбе с обстоятельствами, сохранив чувство человеческого достоинства – и стать образцом для своих детей? Мировоззрение формируется в юности – но парадокс заключается в том, что массовая культура практически *лишила* молодых людей этой стадии углубленного анализа жизни, формирования жизненной стратегии, самоанализа и поисков себя – предлагая ускоренный скачок: от инфантильности подростка к pragmatизму взрослого. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть несколько американских молодежных фильмов. Но

взрослый, лишенный одухотворенной юности, никогда не станет полноценной личностью. В лучшем случае – превратится в беспощадного борца за свое место под солнцем, в худшем – останется безвольным индивидом, легко поддающимся чужим влияниям и убеждениям: идеальным объектом для рекламы, общества потребления и политических манипуляций. Мировоззрение для жизни человека – то же, что корневая система для растения. Отсутствие означает судьбу перекати-поля, зависимость от внешних обстоятельств и чужой воли.

Таким образом, можно констатировать, что в последние годы тема мировоззрения становится в современной общественной жизни все более острой и актуальной. Это диктует необходимость подвергнуть названную категорию пристальному философскому анализу в контексте тех фундаментальных изменений в бытии человека, которые произошли на переломе II тысячелетия. Первый вопрос, который в связи с этим возникает, это понятие *обыденного мировоззрения*.

Интерес к мировоззрению как особому феномену культуры привел к осознанию того, что существует довольно сложная система ментальных элементов, базирующаяся, в конечном счете, на исходном, первичном слое – мировоззрении «здравого смысла», носителем которого оказывается массовидный «человек с улицы». Философы часто рассматривали этот слой лишь как индивидуальную модификацию выработанных в культуре и профессионально оформленных типов мировоззрения – религиозного, философского, научного. Исследователи духовного производства как бы неявно отказывали рядовому человеку в способности мировоззренчески мыслить. С этой элитарной установкой сегодня приходится рас прощаться. Углубляясь в основания мировоззренческого сознания, современный исследователь вдруг натолкнулся на «твердую породу» первичного слоя – на относительно устойчивую когнитивную структуру здравого смысла как некую социокультурную реальность и отправную точку любого философствования, любого мировоззренческого системотворчества.

На протяжении многих столетий просматривается существование и функционирование в культурном бытии людей некой системы устойчивых представлений о мире и человеке, которая образует ядро обыденного миропонимания. Как правило, такого рода представления, модели, установки имеют бессознательный, «неявный» характер, например, убежденность здравого смысла в том, что вещи существуют вне человеческого сознания. Все эти ментальные структуры являются результатом многовекового опыта людей. Однако речь идет не просто о неких чисто мысленных образованиях в головах отдельных индивидов.

Перед нами некая особая реальность истории. Феномен обыденно-массового сознания все еще остается слабо изученным (в особенности – его мировоззренческая составляющая). Если и говорится иной раз об обыденном сознании, то лишь с точки зрения его «недостатков» – его диффузности, эклектичности, расплывчатости и даже «метафизичности». Но в чем же заключается его сила? Почему на протяжении многих веков оно успешно выполняет свою функцию осмыслиения жизни и истории? В сущности, ни одна философская или религиозная система (как прошлого, так и настоящего) не может соперничать с обыденным мировоззрением по масштабам своей распространенности и по степени

устойчивости. Системы приходили и уходили, а здравый смысл оставался. Сила его в том, что он непосредственно связан с обыденной практикой людей, равно как и с их языковыми практиками, образуя с ними единый комплекс жизнедеятельности. Весь образ жизни массового человека, его поведение, реальные поступки и принимаемые решения – все это, так или иначе, подчиняется установкам мировоззренческого слоя сознания. Эти установки выступают как такая социально-историческая реальность, которую нельзя изменить по желанию отдельных личностей и целых социальных групп. Трудно, например, поколебать убежденность человека в том, что он видит вещи именно такими, каковы они есть на самом деле. Общеизвестен тот примечательный факт, что каждый человек в повседневной жизни ведет себя (если он психически здоров) в соответствии с неявными установками здравого смысла, даже если он по своим теоретическим убеждениям берклианец, платонист или религиозный мыслитель.

С другой стороны, как бы ни вел себя *трансформатор* в своей практической жизни, его профессиональное системотворчество в области мировоззрения начинается с того, что он производит «революцию» в истолковании мира, в понимании истории и самого человека. Классическим примером переворота в нашем мировидении может служить открытие Коперника. В свое время оно имело глубочайшую мировоззренческую нагруженность. Пример мировоззренческого сдвига, связанного с переходом от геоцентризма к гелиоцентризму интересен еще в одном отношении. Он наглядно показывает, что дело здесь не в смене лжи на истину, а прежде всего в переходе от одной познавательной позиции к другой. В самом деле, существовавшая до Коперника мировоззренческая модель как элемент культуры отнюдь не была результатом тотального заблуждения, а была отражением некоего реального, объективного среза бытия, задаваемого земной практикой людей, ибо в некотором смысле мы и сегодня живем (и мыслим) в соответствии с геоцентристическими схемами (и словосочетания «солнце взошло», «солнце село» вовсе не являются для нас привычными метафорами, а выражают некую реальность нашего земного бытия как внутренних наблюдателей, расположенных на «космическом корабле», называемом Землей).

Претендую на переворот в миропонимании, мыслитель всегда ищет свою точку отсчета для решения мировоззренческих вопросов: он ищет новую реальность, «подлинное» бытие, настоящую основу мира, по отношению к которой бытие, признававшееся ранее как первичное, есть лишь «видимость» или «явление», нечто вторичное, производное и т.п. В соответствии с этой «новой» реальностью творец своей самобытной системы истолковывает и все главные понятия; что есть истина, добро и красота, в чем смысл жизни и ради чего стоит жить, какова сущность человека и т.п. При этом философская система отличается от религиозной тем, что она строится на рациональных основаниях. Мыслитель строит свою картину мира (онтологию), свою систему ценностей (аксиологию), предлагает свой образ человека (антропологию). Из этих частей формируется мировоззренческая система координат, которая является основанием для определенной *стратегии жизни*.

## ВЫВОДЫ

Характерная черта мировоззрения – имманентная тенденция к единству *образа мыслей и образа жизни*. Когда она осуществляется – человек гармоничен (и даже счастлив). Мировоззрение – не пассивный спутник, а своего рода духовный наставник путеводитель человека, сообщества людей, народа и даже человечества – если последнему удастся сформировать единую или хотя бы *непротиворечивую* и целостную систему. Такое мировоззрение, очевидно, будет не просто гуманистическим, не только пронизанным любовью ко всем людям, но и ко всему живому. Но и этого недостаточно – ибо любви, уважения и удивления заслуживает вся природа, не только живое, но и сущее. Мудрость и космичность миропонимания, очевидно, лишь две ипостаси единого целого.

## Список литературы

1. Сайр Д.Парад миров. - СПб: "Мирт", 1997. – 352 с.
2. Мировоззрение и трансформации современного общества: Материалы международной конференции. - Симферополь. 2004. – 176 с.
3. Мишель Гурин. Философия. - М., "Республика", 1998. – С. 244-284.
4. Ноубель Д. Современные мировоззрения и поиск истины. - Киев. 1998. – С. 4-19.

Поступило в редакцию 5.09.2006

## КОЕВОЛЮЦІЙНІ ПРИНЦИПИ ПРИРОДИ І СУСПІЛЬСТВА: ФОРМУВАННЯ ТА ПОШУКИ ЦЛІСНОСТІ.

На гребені технологічної хвилі опинилися проблеми виживання людства, оскільки тягар проблем цивілізаційного розвитку став погрожувати подальшому фізичному існуванню людини. У зв'язку з цим виникає необхідність всестороннього аналізу місця і ролі людини в нових умовах.

На межі ХХІ ст. людство в цілому і західна цивілізація в першу чергу (завдяки її авангардній ролі в науково-технічному прогресі) опинилися в драматичній ситуації вибору подальших шляхів і форм використання навколошнього світу. Знання, що стали на сьогоднішній день головним багатством людства, можуть привести або загибелі, або вивести на вищі рівні пізнання Всесвіту, на рівні як мікро, так і макрокосмосу. Як ніколи, гостро постало питання про співвідношення таких життєвих інструментальних параметрів-еквівалентів, що визначають характер, міру і спрямованість діяльності людини, цивілізації на всіх їх рівнях: *раціональному, чуттєвому, логічному, цінному*.

Над цією проблемою вчені почали замислюватись давно, однак за останні кілька десятиліть це питання кульмінувало до розряду найголовнішого проблемного питання людства. Дану проблему на широкому рівні теоретизування порушували російські філософи-космісти К.Ціолковський, М.Умов, В.Вернадський та ін., яких можна назвати одними із співзасновників науково обґрунтованої ідеї коєволюційних принципів розвитку цивілізації. Ця проблема знайшла своє відображення і посилення у представників Римського клубу, зокрема А.Печчеї, О.Кінг, Е.Пестель, Д.Медоуза, Дж.Форрестер та ін. До цих питань неодноразово зверталися і сучасні вчені: І.Пригожин, Г.Хакен, Е.Янг, Н.Васильєва, М.Моісеєв, Е.Седов та ін. У російській та вітчизняній філософській та екологічній науці зараз з'явилося немало робіт, присвячених проблемам постнекласичної науки і її зв'язку з синергетичною парадигмою – однією із компонент коєволюційного процесу. Серед них, хто неодноразово звертався до цих питань, слід назвати: Е.Князеву, С.Курдюмова, С.Кримського, В.Кизиму, Наумкіну О., В.Цикіна, І.Єременко, А.Барвінський, Т.Геращенко та ін.

В контексті розгляду нашої проблеми праці цих вчених є щікавими пошуком нових світоглядних підвалин вирішення прогресуючих кризових ситуацій. Баланс в системі "природа-цивілізація" досяг небачених ентропійних рівнів, що обумовлює нагальну потребу в нових світоглядних та методологічних підходах до осмислення можливості самоорганізаційного процесу переходу сучасного людства від стану хаотичності і неконтрольованості цивілізаційних систем життедіяльності до стану природно-цивілізаційної збалансованості [1].

З точки зору світоглядного напрямку, на думку дослідників даного напрямку (зокрема, як вказує проф. Н.Васильєва), вихід із кризи слід шукати в першу чергу у світоглядному переосмисленні картини світу, на основі якої людина вибудовує свої відносини з природним і соціальним оточенням. В якості альтернативи, сучасним світоглядним моделям вона пропонує згадати " античну світоглядну картину, де людина була б частиною Космосу як єдиного багатоманітного цілого, і одночасно сама людина є мікрокосмосом" [1]. Все це нас підводить до осмислення, реального конструювання та "застосування" таких нових наукових констант, як: "світоглядна парадигма коеволюції природи та суспільства", "феномен синергетики", "самоорганізація системи" тощо.

Філософсько-світоглядні узагальнення синергетичних конструкцій дійсно наближають нас до такого світобачення. Єдність світу, його взаємопов'язаність – основна характеристика цих двох, близьких у своїй суті, поглядів на світ. Фокусом таких переосмислень, на думку фахівців повинні стати моделі екосоціальних змін, які лежать в основі формування соціальних перспектив людства.

Дослідники феномену синергетики, особливо її основоположники - Г.Хакен, І.Пригожин, надали методологічний поштовх у міждисциплінарному теоретизуванні; з іншого боку, висока свристичність і методологічний потенціал ідеї синергетики парадоксальним чином стають джерелом протиріч і напруг в середині самої "концепції самоорганізації".

Одним із основних стимулів розвитку концепції самоорганізації та ідеї коеволюції, її активної експансії в різні наукові та ненаукові сфери людської діяльності, є ситуація, яку можна було б визначити як проблематичність виживання людства взагалі, усвідомлення кризи цивілізації. Одним із оптимальних вирішень, на думку теоретиків, так званої проблемної ситуації, може бути переосмислення та нове наповнення понять "природа", "суспільство", нове осмислення відносин "людина-природа" та формування так званої нової картини світу. І синергетичні наробки виступатимуть тут потужною смислутворюючою основою.

В західній філософській думці стурбованість цими проблемами актуалізовувалася починаючи з поч. ХХ ст. і стрімко кульмінувала в останні роки. Ідея синергетії, коеволюції в контексті обговорення проблеми виживання людства в умовах зростаючої кризи, привертає все більше уваги західних вчених. Наприклад, в роботах Ж. Сен-Жура, оптимальною моделлю Нового розвитку бачиться модель взаєморозвитку, котра якнайкраще описується поняттям "синергія" і обумовлює високу узгодженість дій багатьох інституцій усіх рівнів до шляху досягнення мети виживання. Тому, будь-які синергетичні розробки, що обумовлюють "конструктивний діалог" із Природою, пошуки перш за все узгодженості дій з боку суспільства, стають все більш актуальними.

Концепція самоорганізації, або синергетика, на сьогодні оформлюється в особливий науковий напрямок, предметом якого слід вважати самоорганізаційні механізми виникнення порядку в системах різного типу (природи). Зараз серед проблем філософії науки загальною метою можна вважати *експлікацію можливостей синергетичної парадигми як нового методологічного підґрунтя*, у тому числі і екологічного пізнання. Зараз вчені намагаються подати синергетичну

парадигму, як новий методологічний підхід до вивчення складних нерівноважних систем.

Особливим завданням у цьому плані вчені вбачають розкриття міждисциплінарного, загальнонаукового сенсу основних понять, принципів і теоретичних засобів, що пропонуються синергетичною парадигмою, зокрема їх ролі у філософському та екологічному дослідженні.

Вагомим результатом поглиблених розробок у галузі концепції самоорганізації стало осмислення її положень, не тільки як відповідного кроку у науковому пізнанні, а і як революційного моменту в розвитку світової науки, що підводить межу під так званим класичним періодом, відкриває новий.

Історія синергетики пов'язана з історією становлення відповідного бачення світу, відповідної моделі реальності, яка в своїй основі опиралася на логіку нелінійного розвитку світу. Такого роду модель реальності в різних модифікаціях була характерною для давніх космогонічних (про походження всесвіту) уявлень, міфологічних оповідях про народження Космосу із Хаосу, працях багатьох філософів світового рівня (діалектика Гелеля, ідеї К.Ціолковського, В.Вернадського). Східна філософія практично вся пронизана ідеєю самоорганізації, єдності двох начал, життя як необхідності збалансовувати між Буттям та Небуттям. Можна припустити, що появу синергетики у межах західної світоглядної традиції можна вважати відповідним кроком сучасної Західної культури в бік Сходу, а сучасності – в бік архаїки.

Одним із вихідних елементів в діалозі нової науки із давнім містичним знанням стала робота відомого фізика Ф.Капра "Дао фізики". Вченій формулює ряд критеріїв, котрі відрізняють стару парадигму від нової. Всесвіт – це не зібрана із окремих елементів-кубиків споруда, конструкція, а єдине ціле. Всесвіт складається не із речей, а із процесів, тому пізнання йде не від окремого (частини) до цілого, а навпаки: від цілого до окремого [2, с. 155-156]. Прикметним стає те, що багато вчених виводять ці світоглядні східно-філософські висновки даної роботи із сучасних фізичних уявлень, наповнених синергетичним змістом.

Системно-синергетичний принцип єдності і цілісності Всесвіту знайшов відображення і в ряді інших європейських науково-світоглядних концепціях, фіксуючи єдину діалектичну закономірність: зародження – розквіт-загибель. Розглядаючи світоглядні паралелі синергетичних уявлень, не можна не віддати належне і російській філософській думці про всесвітість, котра як відзначали багато дослідників, завжди відрізнялася від філософії Заходу. В першу чергу присутністю релігійно-містичних ознак, що складали ідейне осердя цієї філософської традиції. Серед мислителів цього напрямку найбільш співзвучні синергетичним уявам ідеї В.Соловйова, С. Булгакова, М.Бердяєва, Л.Толстого.

Ідею синергетичної єдності світу і людини обстоював і Григорій Сковорода. В центрі вчення Сковороди лежить уявлення про єдність трьох світів: мікрocosmosу (людина), макrocosmosу (Всесвіт) і символічного світу (Біблії) як носія таємних істин про світ [3]. До означеної традиції слід долучити праці Р.Чижевського, В.Вернадського.

Визначні та бачені суть феномену синергетики існують в науці не мало. В своїх роздумах про суть синергетичного підходу відомий еходознавець Т. Грогор'єва пропонує своє досить оригінальне бачення суті і змісту поняття "синергетика" [4, с. 90-102]. На її думку "синергія" ототожнюється із співенергією, співенергетизмом, є результатом поєднання двох енергій – небесної та земної, божественної та людської. – як двох частин Буття. Їх єдність, на її думку, втрачалася раціоналізованим людством, котре скильне признавати щось одне: або Небо або Землю, Дух або Матерію. Лише недбагатьям мудрішим, пророкам відкривалася єдність того і іншого, природа Цілого [4, с. 90-102]. Серед них авторка називає св. Августина, Лао-Цзи, Будду, давніх мудреців Китаю (авторів "Книги Змін"). В той час, коли традиційна західна наука відштовхувалася від емпіричного світу і була скильна вірити лише чуттєвому досвіду, буддисько-даоський схід стверджує, що всі речі народжуються із Буття, а Буття народжується із Небуття (Дао де цзин). У зв'язку із цим Т.Григор'єва слушно трактує православну ідею благодаті як поєднання енергії Бога із тваринною енергією людини, що і складає суть уявлень про синергію в православ'ї. Згідно з її спостереженнями, синергетичний світогляд лежить в основі східної та християнської філософських традицій.

Становлення синергетики, виокремлення її як наукової парадигми, системного спрямування, утвердження її як загальнонаукової методології, становлення її понятійного апарату набуло конкретних ознак з 60-х років ХХ ст. Одним із витоків тут є творча діяльність біолога Л. Фон Бертоланфі, котрий створив теорію систем, акцентуючи увагу на системному мисленні, вивчення відкритих біологічних систем, в процесі якого аналізуються такі поняття, як принцип виживання, адаптація, розвиток. Синергетику із теорією систем споріднюють прагнення до пізнання універсальних принципів буття, та так званих "відкритих систем", що обмінюються із середовищем, енергією, інформацією та речовиною. І теорія систем, і синергетика зосереджують свою увагу на процесах протистояння ентропійному росту, розвитку кризових явищ.

Тепер окреслимо феномен самоорганізації, який можна інтерпритувати як систему самозміни, самоналаштування, при якому утримується більш оптимальне функціонування системи. Самоорганізація тут початково сприймається як певна адаптаційна стратегія, що забезпечується відповідними можливостями, латентними ресурсами і дозволяє відвести систему від руйніючого ентропійного зросту. Самоорганізацію в синергетичній системі можна образно розглядати як стан системи, в якій "само все організується".

Витоки уявлень про самоорганізаційні ознаки матерії, складні матеріальні системи сформувалися з міждисциплінарного рівня наукового пізнання. З середини ХХ ст. I.Пригожин досліджував явище "хімічного годинника" – системи незатухаючих коливальних хімічних реакцій, що проходять у відкритому хімічному середовищі. В результаті виникла теорія формування матеріальних структур у відкритому середовищі. Приблизно в той же час, німецький фізик Г.Хакен, досліджуючи природу лазеру, вийшов на проблему виникнення узгодженій поведінки елементів системи. Це, у підсумку, вилилося в проект дослідницького напрямку, названого ним синергетикою (вчення про сумісність дій). В 70-х роках

виходить робота німецького біолога М.Ейгана про самоорганізацію в біологічних системах.

Проблема порядку, що виникає само організаційно, поступово стає центральною, доводячи, що вона не є специфічною для окремих природничих наук (хімії, фізики, біології), а носить міждисциплінарний характер і зустрічається всюди. Поступово формується основне ядро майбутнього дослідницького напрямку, програми – концепція самоорганізації.

Сучасний стан розвитку концепції самоорганізації дослідники її історії називають початком "глобалізації", і не в сенсі зміни культурних принципів у суспільстві, а в сенсі відчуття кризових наслідків у системі суспільство – природа. Роботи І.Пригожина ("Від існуючого до виникаючого"), Г.Хакена ("Таємниці успіхів природи"), М.Ейгена ("Гра життя"), у яких проводиться думка про універсальність ідей синергетики і її можливості в галузі економіки, екології, політики піднімають ідеї синергетики, самоорганізації на концептуальний рівень коеволюційної парадигми.

Одним із відкриттів теорії самоорганізації стало виявлення своєрідних відносин між порядком і хаосом. Згідно з твердженням другого закону термодинаміки, – все у природі неухильно прагне до рівноваги – стану повної однорідності, вирівнювання всіх характеристик системи. Однак, такий стан рівноваги як однорідності, свободи кожного компоненту, частини, на думку вчених, є хаосом, по суті розрушенню системи, тому що системність обумовлює упорядкованість, наявність зв'язку, узгодженості, які відсутні у такому рівноважному стані. Це логічне порівняння ставить питання про невідповідність різноманіття та розквіту життя і обумовленого термодинамічного згасання та сповзання до хаосу. Виникає питання про появу та наявність в світі структур, упорядкувань різного роду, і хаос тут не панує, а носить винятковий характер.

Концепція самоорганізації, відповідаючи на це суперечливе питання, це "протиріччя", акцентує увагу на нелінійність та відкритість систем. Термодинамічна рівновага перестає бути єдиним можливим шляхом еволюції системи, перед нею відкриваються нові шляхи, котрі задаються іншими можливими станами динамічної рівноваги. Саме тут, на думку російського дослідника Н.Васильєвої, виникають дивні явища самоорганізації, спонтанного і самовільного виникнення порядку. На її думку, важливо враховувати одне із положень синергетики, згідно з яким є колосальне число вимірів свободи, яке зникає за умови відкритості системи. Суть самоорганізації – зменшення числа вимірів свободи. Щодо людської діяльності, це означає, що хаотичні і не узгоджені, керовані лише індивідуальними інтересами, вчинки людей стають все більш обумовленими [5]. Саме тут закладаються латентні можливості керування суспільним характером дій, зокрема і в системі "людина-природа".

Спонтанне виникнення у стані нерівноваги кооперативних дисипативних (обмінних) структур є вузловим пунктом самоорганізаційних перебудов у системному житті. Синергетика – це наука про складно організаційний світ, іноді її називають теорією складних нелінійних систем.

Частково описана феноменологія поведінки самоорганізаційних систем доводить очевидність неможливості традиційного підходу до скерованості дій, керування такими підходами. На думку Е.Князевої і С. Курдюмова "сінергетика дає знання про те, як належним чином оперувати складними системами, і як ефективно керувати ними. Головне не у силі, а у вірній конфігурації, архітектурі дій на складне середовище. Невеликі, але вірно організовані резонансні дії на складну систему можуть бути надто активними. Цю ознаку організації було ще тисячі років тому вгадано родоначальником даосизму Лао-Цзи і виражено у вічно спатуючій нас формі: слабке перемагає сильне, м'яке перемагає тверде, тихе перемагає голосне і т.п." [6, с. 5-6]

Зокрема, відомі дослідники даної галузі І.Стенглерс та І.Пригожин вказували на те, що перші кроки у цьому сенсі заслуговують на увагу ще і тому, що сучасна наука відхиляється від аксіоми простоти влаштування всесвіту і підкорення його зворотніми у часі фундаментальними законами. [7, с. 16].

Методичних підходів, конструкцій щодо сінергетичної та самоорганізаційної суті є не мало. Так, відомий теоретик та дослідник науки Т. Кун, під кутом зору методології науки, розрізняв два способи розвитку наукового пізнання: послідовний (кумулятивний), що відповідає процесу послідовного приросту (поповнення, акумуляції) знань в межах наукового напрямку чи парадигми, та революційний, який характеризується парадигмальним скачком в науковій історії. [8] У цьому випадку, на думку основоположників і послідовників сінергетичного наукового напрямку, ми маємо справу з феноменом революційного характеру, причому ця революційність не обмежується рамками окремих наукових дисциплін, а носить характер нового «діалогу людини із природою», що об'єднує цілу систему поглядів науки як у природознавчому аспекті, так і у аспекті гуманітарному, і може претендувати на формування нових світоглядних орієнтацій, на нове бачення картини світу.

Розмірковуючи про можливості самоорганізації та сінергетичної парадигми як методологічного засобу, вчені намагаються довести, на якій підставі концепція самоорганізації може обґрунтовано претендувати на статус загальнонаукової парадигми, у чому можна вбачати її потенціал щодо методологічних пошукув, що проводиться зараз у галузі філософсько-екологічного пізнання.

В аспекті природознавства революційність сінергетичних розробок стає все більш очевидною, викликаючи необхідність звернутися до глибокого переосмислення і таких базових категорій, як *необхідність, випадковість*. І.Пригожин позначив цю нову ситуацію в природознавчих науках, як "початок нового діалогу людини із природою". Тут, на думку вчених, істотним є сам термін "діалог", оскільки в класичній науці, у ставленні до якої сінергетика вибудовується як продуcent багато в чому альтернативних моделей реальності, про діалогічність відносин "людина-природа" не йшлося. Можна констатувати, що людина по-своєму вдивлялася у мовчазну природу, і в монологічних формах формулювала свої здогадки про суть природних процесів, які їй вдавалося розгадати. Сінергетика ж вбачає в природі рівноправного партнера, здатного до відповіді, і такого що вимагає бережного ставлення до себе. Активність матерії, виявлені сінергетикою не стільки

у філософських уявах, але і в реальних наукових експериментах і у відповідних математичних моделях, дає основу бачення системності і синергетичності відносин Людини і Природи, як діалогу рівноправних партнерів, заперечуючи те насильницьке прагматичне ставлення, котре сповідувалася класичною наукою з епохи Нового Часу.

Стає очевидним, що синергетика, можливо, вперше в історії світової науки, надає серйозні підстави для таких методологічних підходів, котрі є багато в чому оберненими у ставленні до багатолітніх традицій, адаптувати поняття природничих наук до проблем і методів соціогуманітарних досліджень. Перші дії в конструктивності співіснування систем Людини і Природи вимагають оберненого процесу. Роблячи кроки "назад" у сприйнятті природного середовища, ми, в системі принципово нових світоглядних та технологічних пошуків, зробимо крок вперед на шляху до діалогу Людини і Природи.

У резолюціях міжнародної конференції "Філософія природознавства ХХ століття: стан та перспективи", яка відбулася в Москві у 1996 році, відзначається, що синергетика як теорія самоорганізуючих систем, стає однією із важливих парадигм постнекласичної науки. Вона формулює основи наукового світосприйняття, орієнтуючись на пошук достатньо загальних закономірностей еволюції та самоорганізації природних, соціальних, науково-пізнавальних систем, аналізуючи сценарії та механізми їх розвитку, коеволюцію людини і природи, а також складних соціологічних систем. Завдяки синергетиці відкриваються нові перспективи для футурологічних досліджень [9, с. 156].

Світоглядні основи класичного сприйняття світу визначалися базисними установками культури Просвітництва, яка вбачала в людині царя природи, здатну через всесильність свого Розуму пізнати природу і раціонально її перевтілювати. Прогресивність як основна траекторія світового розвитку для такої установки була безумовною, і наука виділялася як визначальна сила Прогресу. Основу методологічних установок класичного розуму становила впевненість у те, що світ соціальний підпорядковується тим же законам, що і світ природи, і що вони відповідають тим же вимогам.

Цей підхід був свого часу коректним у відношенні до трактування природних та соціальних процесів, тому що дві системи "Суспільство" і "Природа" перебували в рівновазі методологічних підходів щодо їх вивчення і "застосування". На сьогоднішній день, вчені прийшли до висновку, що самоорганізаційна парадигма достатньою мірою обґрунтованості може претендувати на ту методологічну установку, в рамках котрої можливе об'єднання як макродинамічних картин екологічних змін, так і врахування впливу соціоекологічних процесів для ефективного керування в системі відносин Суспільство-Природа.

Можливість побудови такої інтегративної моделі відкривається в межах синергетичної парадигми насамперед через те, що вона не тільки не виключає з перегляду кризові моменти соціоекологічної історії, але робить їх центральними, як свого роду конфлікт між системним і діяльнісним детермінізмом.

Теорії синергетики та самоорганізації, які стають, на думку філософів, загальнонауковою підосновою методології, все активніше впроваджується

екофілософське знання про інтерпретацію відповідних явищ, створюючи нову форму конструкту коеволюції природи і суспільства.

#### Список літератури

1. Васильева Н. Пути и формы достижения ноосферной цивилизованности // Общественные науки и современность - 1996. - №1. – С. 45-65.
2. Генис А. Вавилонская башня. - М., 1997. – 332 с.
3. Попович М. Сковорода, якого не зловив світ і світ, який не зловив Сковороду // Генеза. 1995. №2. – С. 55-64.
4. Григорьева Т. Синергетика і Восток // Вопросы философии 1997. - №3. – С. 97-111.
5. Васильева Н. Пути и формы достижения ноосферной цивилизационности // Общественные науки и современность. - 1996. - №1. – С. 45-65.
6. Князева Е.Н., Курдюмов С. П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И.Пригожиным // Вопросы философии. - 1992.- №12. – С. 45-65.
7. Пригожин И., Стенглер И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М. 2000. – 362 с.
8. Кун Т. Структура науковых революций. - М., 1997. – 451 с.
9. Міжнародна конференція "Філософія природознавства ХХ століття: стан та перспективи"// Вопросы философии. - 1997. - №10. – С. 45-65.

Посутило в редакцію 24.07.2005

УДК 172.1

В.Ф. Нрайдер

## ОБЩЕСТВЕННАЯ ЭКСПЕРТИЗА КАК ОДНА ИЗ ФОРМ ГРАЖДАНСКОЙ ИНИЦИАТИВЫ.

Актуальность заявленной проблемы обусловлена тем, что в обществе трансформационных процессов, где не работает старая школа ценностей, но еще не сложилась новая школа ценностных ориентиров, общественная экспертиза, в определенной мере выступает механизмом компенсации. Она заявляет о себе как форма гражданских инициатив, как поиск оптимальных форм гражданского согласия.

Цель данной статьи раскрыть роль и место общественной экспертизы в обществе трансформационных процессов, рассмотрев ее как одну из эффективных форм гражданского действия.

Для достижения этой цели решаются следующие задачи: рассматривается сущность общественной экспертизы; раскрывается механизм ее осуществления; определяется специфика общественной экспертизы в условиях общества переходного периода.

Опыт повседневности является существенным условием обеспечения гражданского согласия. Но понимание жизненной реальности предполагает ряд условностей. Одна из них состоит в том, что действующие индивиды руководствуются предложением: их партнеры видят и оценивают мир, в сущности, как они сами. Для прояснения ситуации может быть использован «тезис о взаимности перспектив» А. Шюца [1, с. 48].

Создатель социологической феноменологии А. Шюц подчеркивал возможность взаимодостигаемости сторон на основе перемены мест участниками взаимодействия. Если «здесь» другого становится «моим» (и наоборот), различия перспектив на основе частных особенностей оказываются несущественными. Интерпретация актуальных и потенциальных объектов происходит еходным образом, по крайней мере, эмпирически тем же самым. В результате формируется знание об объектах, которое исключает своеобразие индивидуального опыта и образует типизирующие конструкты (как знание «каждого») [2, с. 131].

Речь идет об универсальном достижении межсубъектной совместности, открытости контактов, которые предполагают сложные рекомбинации «Я» - «Ты» - «Мы». Их следует изучать в контексте межперсональной взаимообращенности, возможностях живых встреч, «увиденности» как движении из разных точек пространства. Так, социальное «вне нас» может наполняться живым конкретным содержанием и осуществляться «в нас», тем самым устранив антиномичность разделенных позиций. По аналогии, следует использовать идеи «самораскрывающейся» реальности С.Л. Франка в аспекте «одинаковости жизни людей», «единства и общности в смысле объединенности, совместности, ее

упорядоченности как единого конкретного целого» [3, с. 355-373]. Крайне интересными являются построения М.Бубера о взаимной дополнительности и особых пластиках общения в рамках дилеммы «Я-Ты» и «Я-Оно» [4]. Это позволяет говорить о концентрированной открытости, предчувствиях взаимной устремленности сообщающихся сторон, их равной социально-человеческой принадлежности.

Рассмотрим в качестве репрезентативного примера современную практику проведения общественной экспертизы. Какой социально-философский смысл заключает экспертиза в понимании базовых гражданских ценностей: жизни, свободы, формального равенства и справедливости?

В принципиальном смысле власть и общество должны исходить из «взаимности перспектив». Но данные «субстанции» рассматривают социальные проблемы не в равном «отдалении» и «приближении», которые на языке психологии, являются нерелевантными. Если допустить, что властные структуры и граждане могут меняться местами (так, что «здесь» большинства населения становится «моим» со стороны государства), гражданская общность будет понимать повседневные проблемы более «близко», соответственно власть с новых позиций не настолько «отдалено», как прежде. Это видоизменяет процедуру общественной экспертизы, которая, на первый взгляд, требует специальных знаний.

Существенный момент заключается в том, что понимание социальной проблематики обращено к множеству участников, что в конечном счете является условием его успешности. С одной стороны, люди «входят во власть», с другой – специалисты управления перемещаются в среду повседневной жизни. Тогда существующие различия в интерпретации обеих сторон выходят на передний план. Общественная экспертиза обращена именно к разрешению подобных проблемных ситуаций. Традиционно экспертными знаниями обладают люди на основе глубоких познаний, образования, конкретных практических действий, жизненного участия и т.д. В данном случае обращение к процедуре экспертизы происходит в ситуации, когда прежнее течение жизни как бы «приостанавливается» и необходимо новое обращение к ее содержательным смыслам, осмыслению актуальных ситуаций. Не менее важно, что позиция экспертов противостоит пониманию «взаимности перспектив», поскольку заключения профессионалов уникальны и противостоят обыденным рассуждениям.

Разумеется, в социальной сфере не обсуждаются аномальные, вплоть до патологий случаи, которые являются предметом внимания узких специалистов. Если на улицах начинают гаснуть или – более того – странным образом мерцать фонари, требуется вмешательство инженеров-энергетиков (не говоря уже о трансцендентном объяснении). Когда в предпраздничные дни водители общественного транспорта произвольно повышают оплату проезда, востребованными оказываются работники правоохранительных органов и т.д. В то же время организация общественной полемики (дискуссий) заключает сферы экспертного знания, которые представляют «особые люди».

Достаточно вспомнить, как звучит призыв «обратиться» или «вызвать» экспертов в драматических, неопределенных или остроконфликтных ситуациях. Не

случайно за специалистами закрепляются качества особой зоркости, наблюдательности и ума (соответственно в поле их зрения оказываются редкие приметы, детали, неожиданные обстоятельства). В данном направлении воспринимается анализ проблемной социальной ситуации. В чем именно состоит ее неопределенность, какой особенный смысл она заключает? Этот вопрос снимается через обращение к общим и специальным основаниям науки, которые препятствуют заведомо тривиальным заключениям. Конечно, в отдельных случаях обыденное сознание способно не менее точно отражать действительность, особенно если ее содержательность является крайне насущной и жизненной для граждан (специалисты замыкаются в мире профессиональных интересов и в ряде случаев не замечают перемен или не обладают необходимой компетентностью).

Повседневное понимание не заключает точных систематических наблюдений. Оно отправляется от отрывочных сведений и фактов - в отличие от мнения экспертов, которые скрупулезно подходят к изучению конкретных явлений, применяют методы научного познания, и их профессиональное кредо превращается в предмет особого доверия, исследовательские усилия окружаются ореолом уважением (вплоть до трепетной веры). Вместе с тем универсально-житейское правило «доверяй - проверяй» следует распространять и на мнение узких специалистов. Конкретная практика показывает, что они являются далеко не всесущими, не выходят за рамки типичных наблюдений и доводов здравого смысла. В частности, приглашение на «экспертизу» не освобождает заключительные выводы и мнения от влияния практических интересов и эгоистических мотивов. Именно это обстоятельство имеет в виду Л.Г.Ионин, когда говорит о необходимости проверки внутренней, формальной организации экспертного знания, которая не позволяет отделить его от повседневности и препятствует представлению как автономной сферы строгой объективности.

Автором выделяются три основных уровня понимания в структуре обыденного сознания: речевое высказывание, ход в игре и физическое действие [1, с. 49]. В отношении общественной экспертизы первый уровень означает, что представители общественности стремятся поставить вопросы непосредственно-жизнского порядка в своих обращениях к власти. На втором – формулируются более строгие, осмыслиенные практические претензии, появляются конкретные фразеологические обороты в рамках группового общения. На третьем уровне заявляет себя гражданская апелляция как основа понимания сущности проблемы, достигается ее целостность и обнаруживаются основные ее причины.

Развитие вербального фона заключает позиции и контрапозиции участников как представления об обсуждаемых фактах, ситуациях и обстоятельствах. На этой основе получает развитие диалогизированное действие, в котором первоначально заявленные мнения постепенно оформляются как завершенные, вполне ясные и осознаваемые. По отношению к ним выявляются новые контрапозиции, которые в последующем так же предстают относительно завершенными.

Ю. Хабермас называет подобный контекст диалогичности «коммуникативным действием, появлением особой «коммуникативной власти». В этом случае следует исключать законченные контексты. Участники обсуждения стремятся создать

атмосферу взаимности ожиданий. Соответственно, организаторы экспертизы (представители власти) должны осуществлять свои действия «наряду» с представителями общественности. Роли «фаворитов» оправданы до тех пор, пока их носители не превращаются в специалистов-аналитиков, у которых в отношении любой ситуации находится «предваряющее - обобщенный», законченный ответ. В данном случае нарушается ход обсуждения. А участники, выражающие несогласие воспринимаются как противостоящие лица и в результате устраивается дискурсивная атмосфера [5, с. 21].

Необходимо действенное развитие человеческого восприятия, появление характеристической системы социальных взглядов и представлений. По мнению Ю. Хабермаса, «акты» ложной претензии на всеобщность универсалистских представлений ориентированы на практику их сугубо выборочного и контекстуального применения. Истинная полемика и роль гражданских инициатив заключается в том, чтобы во имя «универсализма» не исключать «другого», того, кто остается «чуждым для других». В условиях истинной демократии индивиды обладают «ходом собственной жизни» для достижения «плуральности действующих лиц». Соответственно принцип народного университета следует трактовать в духе сугубой конкретности [5, с. 27]. Иначе говоря, подлинное волеизъявление преследует цель освобождения от заблуждений на основе образованности людей и одновременно свободы выражения мнений.

«Только открытые структуры коммуникации», подчеркивает Ю.Хабермас, могут обеспечивать самозаявительность граждан, создавать основу развития «вольных ассоциаций», способных влиять на общественное мнение посредством развитой системы аргументов. В этом случае появляется «организованное ядро многоголосо дискутирующей публики», состоящей из граждан государства в их способности решать вопросы на основе принципа большинства и занимать в государстве «место суверена». Для Ю. Хабермаса проблемные обсуждения должны рациональным образом мотивировать решения большинства и придавать долговечность «русскоистскому акту общественного договора, делая легальными и публичными самые острые формы противостояния» [5, с. 43].

Эти и другие замечания Ю. Хабермаса подчеркивают принципиальность идей демократического персонализма. Демократический демократизм обуславливает необходимость перехода к более углубленному пониманию способов функционирования и форм коммуникации для формирования «эгалитарной воли граждан». Демократия означает, что общество благодаря уверенному законодателю воздействует «само на себя». Люди получают регулятивные правила и результаты, которые они «в роли граждан государства, и запрограммировали». Идея программирующего взаимодействия «на самих себя», как подчеркивает Ю. Хабермас, реализуется, когда общество представляет одну большую ассоциацию, определяющую «себя саму через посредничество права и политической власти». Тогда реальное положение вещей демонстрирует необходимую циркуляцию власти и гражданских отношений в государстве [5, с. 48-50].

В данном случае также выявляется особая роль общественной экспертизы на основе зримого развертывания полей интерсубъективного взаимодействия, «Ход» в

диалогическом обмене или игровом действии предполагает первоначальное обращение на основе предустановленности или предподготовки к состязательному обсуждению. Далее оформляются диспозиции, которые оцениваются как необходимое вступление в действие-обсуждение в рамках «круглого стола» (в современном варианте разговорных представлений по типу ток-шоу).<sup>1</sup> Развитие публичного цикла обсуждению сообщают необходимый жизненный смысл, в рамках которого граждане говорят о действительно волнующих их проблемах. В продолжение появляются более обдуманные ответы, которые свидетельствуют, что ответная сторона согласует мысли и действия по отношению к противостоящей.

В герменевтическом смысле диалогическое адресование рассуждений осуществляется с предпозиции: чтобы задать вопрос, надо его поставить. Соответственно живой и открытый разговор, как его понимает Х.-Г. Гадамер, есть процесс взаимопонимания, в основе которого «вникание» в слова собеседника. С ним «считываются» и ставят себя «на его место», причем не для того, чтобы оценить данную личность, но с тем, чтобы понять «что она говорит». Х.-Г. Гадамер подчеркивает смысл общественной разговорной ситуации: восприятие фактической справедливости индивида необходимо для того, чтобы прийти к согласию «по поводу самого обсуждаемого дела» [6, с. 448]. Именно эту цель преследует общественная экспертиза.

К чему сводится роль эксперта? По сути, это переводчик или интерпретатор. «Иноязычность означает предельный случай общей герменевтической сложности: чуждости и ее преодоления» [6, с. 450]. Понимающий разговор есть общение между живыми людьми как коммуникация в преодолении их присоединения друг к другу, поскольку «участвуют обе стороны». Способ осуществления взаимообщения есть выражение живого дела, являющегося не делом «моим» и «нашим», но «нашим собственным делом» [6, с. 451]. Тогда создаваемый в результате опыт является «диалектикой заботы», «попечением» [6, с. 453]. Соответственно непосредственное умение спрашивать есть развитие способности выводить совместные прения в открытое пространство. В истинном призвании общение раскрывает существо дела и нуждается в вопросах, которые вскрывают его жизненную основу. «Спрашивать – значит выводить в открытое», – подчеркивает Х.-Г. Гадамер [6, с. 427].

В аналогичном порядке следует оценивать не только словесные, но и невербальные действия участников. Если «кто-то» производит жест восхищения даже в машинальности обращения, его следует считать адекватным, когда «другой» реагирует на него вполне осмысленным действием, или, напротив, склонен замолчать и не стремится продолжать взаимодействие.

Форма телевизионного ток-шоу оказывается крайне уместной для реализации уровней диалогического взаимодействия, поскольку участники размещены в рамках приватного разговорного представления, находятся «на публике», приглашены в презентативно - персональном порядке и в необходимой мере освобождаются от

<sup>1</sup> Имеется в виду регулярное проведение общественной экспертизы параллельно с проектными версиями в формате телевизионного ток-шоу «Как жить будем». Естественно, это не развлекательное разговорное представление. Круг участников включает как специалистов, так и гражданскую общественность.

«груза» представлений повседневности. Но представители власти и эксперты преимущественно являются специалистами по кругу проблем, которые являются предметом обсуждения. Даже в непосредственном порядке они воспринимают их глубоко и взвешенно, обращаются к своим знаниям, отмечают типичные линии сюжетов, существование принципиальных моментов. В тоже время, граждане постепенно «втягиваются» в обсуждаемую проблематику. Их жизненный опыт позволяет улавливать ее несомненный практический смысл и создает основу готовности к прямому рассмотрению. Соответственно развитию взаимного диалога каждая позиция осмысливается и подвергается реактивным оценкам. Новые качественные моменты вызывают острую критику, несогласие и т. п. Только в завершающей стадии они интерпретируются в общем порядке и под обсуждение подводится совместный смысл понимания.

Вместе с тем, в режиме диалога постоянно совершается «перетягивание каната», когда стороны соглашаются и не соглашаются друг с другом, поле их зрения обнаруживает скрытые ходы и умолчания, нежелание быть откровенным и принимать на себя ответственность. Каждое мнение предполагает ответность как понимание социального смысла, важности жизненного события, в последующем доопределяется и переосмысливается. Человеческие повседневные суждения - не попытка «вторить» собеседникам, а демонстрация подвижного пространства совместности. В результате одна сторона («позиция») переходит в противоположную («контрпозицию»), что создает основу продуктивного взаимодействия. Обсуждение «приоткрывает» галерею социальных типов, мотивов обращений и ожиданий. В завершение проективные версии специалистов и повседневные мнения совместно распространяются на жизнь социального целого. Множество мнений, прежние упреки предстают взаимоусловными, способными проникать друг в друга, убеждая в том, что стороны достигают объективного понимания ситуации.

Как правило, диалог развивается на уровне импровизации, что ставит под сомнение методическую четкость. Более того, он может предполагать и нарушение спланированного канона, в результате чего возникает многослойное обсуждение заявленных проблем. Так, граждане вряд ли осознают, что нередко ими осуществляется подведение конкретной ситуации под типологические основания, процедуры квалифицированного рассмотрения. Им следует реализовать собственное понимание жизни, высказывать осознанные мнения, сообщать переживаниям качества реальных социально-психологических установок. Одновременно представители общественности способны в непосредственном порядке понимать, кто именно с ними взаимодействует и в какой степени заинтересовано общается.

В конкретном случае разговорное студийное общение в телезфире является развертывающимся действием по «опознаванию» актуальной реальности на основе обоюдных рассуждений принципиального характера. Потребность в этом появляется тогда, когда стандартные объяснения экспертов не «спасают» сложные социальные ситуации. Иначе говоря, общественная экспертиза необходима при обилии фактов и подходов, которые не поддаются традиционным интерпретациям. Общественность является экспертом именно по таким ситуациям, когда разрешение

социальных проблем оказывается блокированным. Проблемные ситуации граждане могут воспринимать в границах обыденного сознания и тогда формально появляются потребность в экспертах. Вместе с тем экспертизе общественных проблем следует быть «обоюдным разговором».

Профессионалами-экспертами социальная реальность определяется по общим основаниям. В частности, закрепляются типические представления о перспективах развития социума, его инфраструктуре, конкретных ожиданиях граждан. Понимание социальной политики подводится под ситуации обыденных трудностей, получают развитие варианты их решения на основе фактических возможностей, известных методов и подходов. Это значит, что приглашение экспертов чревато «покладистым» отношением к тому, что происходит в реальной жизни или неожиданной переинтерпретацией. Не случайно общение специалистов с гражданами оборачивается тем, что, например, работники правоохранительной сферы говорят о росте преступности как естественной тенденции в условиях демократической терпимости, архитекторы – о непреодолимой сложности перепланировки улиц. Со своей стороны, в отношении случаев отклонения от нормального хода жизни представители органов власти ссылаются на их постоянные проявления в повседневной действительности. Прежде всего подобное развитие обсуждения не устраивает граждан.

Вместе с тем, анализ проблемных ситуаций постоянно совершается на «стыке» специальных знаний и опыта повседневности. Идея общественной экспертизы не исключает допущение, что определенность мнений экспертов ставится под сомнение окружающей жизнью. Ее неправомерно относить исключительно к их компетенции, которая позволяет официальным лицам снимать свою ответственность за положение дел и отдавать их разрешение на «откуп» специалистам. Когда социальная проблематика исключительно «освящается» авторитетом профессионалов, может появиться неверно поставленный социальный диагноз.

Каким образом совместить профессиональную повседневность экспертизы как занятие и социальную повседневность как мнение граждан? Целью снятия подобных барьеров предназначена общественная экспертиза. Граждане отмечают стороны грани реальности, которые кроме них не видит никто. Эксперты освобождаются от иллюзий, что только им подвластно знание жизни. Условием успешности совместных действий является постепенное совпадение позиций профессиональной экспертизы и общественных интересов, обоюдная причастность к животрепещущим темам и вопросам. В этом случае «общественная экспертиза» и «проектные версии» устремляются друг к другу. Каждая сторона является активным участником обсуждения. Дебаты обнаруживают «нечто новое» как конкретно-проблемное знание. В конце концов реализуется позитивный вариант тезиса «совместных перспектив» понимания жизни. Когда участники судят о ней одинаково здраво, взвешенно и ответственно, достигаются принципиальные цели экспертизы. Специалисты избегают полагания на формальную заинтересованность ответственных лиц и одновременно устраняется некритическое мнение массовой

повседневности. В результате не происходит разрыва мнений сторон в отношении наущной социальной практики.

В целом, следует сказать, что реализация принципов жизни «на местах» традиционно предполагается «сверху». Социально-экономические реформы нередко становятся формально новым видом организации местного самоуправления. Их современные варианты должны ориентироваться на перспективный опыт и ставить конечной целью создание структур гражданского общества, хотя вновь стереотипно заявляет себя путь его организации «из центра». Негативная традиция преодолевается благодаря правовой разработанности реформы, когда органы местной власти не ограничиваются выполнением обязательных или делегированных полномочий, но ставят задачи активизации непосредственно своих целей в создании особого климата местных солидарных сообществ. В этом случае человек трансформируется из объекта управления в субъекта гражданской активности.

Следует принять во внимание, что современное государство обеспечивает гарантированные Конституцией права граждан, среди которых и право на местное самоуправление, предусматривающее удовлетворение коллективных потребностей сообщества на соответствующих территориях. Речь идет об обеспечении фундаментальных свобод граждан - врожденных и неотчуждаемых гражданских и социальных, политических и культурных. В ведении местного самоуправления – учет и реализация специфических интересов и нужд не только членов локальных территорий, но и муниципальных образований в целом. Не столько принципом, сколько условием оптимального взаимодействия государственных и местных органов власти является опора на горизонтальные коммуникативные связи в рамках деловых и партнерских взаимоотношений. Им присуща максимальная доверительность и демократизм, без которых невозможно совместное и «дружное» решение общих вопросов. Партнерское взаимодействие позволяет переходить от отношений господства и подчинения к сервисным взаимосвязям, в пределах которых осуществляется не детальное регламентирование («на каждом шагу»), но их регулирование и подключение к решению общезначимых проблем (что предусматривает отклонения индивидуального характера в решения социально-экономических задач местных сообществ). Подобное партнерство оказывает поддержку активности и инициативам снизу, выдвигает на передний план новых лидеров, общественных активистов, энергичных сторонников социально-экономических «точек роста», предлагающих инновационные проекты. Кроме того, ориентация на конечный результат обеспечивает предпочтение не бюрократическим процессам согласования и бесконечных «утрясок», но конкретным совместными делам, завершающимся зримыми и эффективными социально-экономическими результатами.

Таким образом, следование перечисленным принципам и реальным условиям во взаимодействии институтов государственной и муниципальной (местной) власти приводит к необходимому балансу интересов, при котором осуществляется активная созидающая деятельность, максимально учитывающая и консолидирующая совместные интересы и цели. Только на основе согласования полномочий и интересов сторон взаимодействия возможно успешное

осуществление местным самоуправлением эффективной социальной политики, направленной на укрепление гражданского согласия и мира, оказание широких политико-управленческих услуг членам местного сообщества.

### ВЫВОДЫ

Рассмотрение – на первый взгляд – узкоспециальных вопросов экспертного знания позволяет оценить перспективы развития гражданской общности людей в ее взаимодействии с властью. Органы власти должны укреплять себя в качестве цивилизационной общности, которой обеспечивается арбитраж взаимоотношений между социальными группами, слоями и объединениями граждан. Это предполагает известный отход от бинарного характера данных взаимосвязей (деятельность – самодеятельность, подчинение – свобода), а также снятие «драматизации» отношений между государством и гражданским обществом [7, с. 136]. Более полезным и эффективным является не проведение «курсов политики», но определение курса на погружение в дела общества, «видимость» и «зримость» активных слоев населения (не только авангардно-активных): закрепление плуральности действующих активных сил. Это и будет переходом к несанкционированной активности населения, устранению исчезающей социальности, что позволит укрепить формы саморепрезентации населения, развивать самостоятельность социально-гражданских сил, обеспечить качество трансформаций общества, формирование среди параполитических объединений граждан.

### Список литературы

- 1 Понин Л.Г. Понимание и экспертиза. Вопросы философии - 1991. - №10 С. 122-145
- 2 Шюц А. Структура повседневного мышления. Социологические исследования - 1986. - №3. См. комментарий к творческому наследию социолога: Григорьев Л.Г. «Социология повседневности» Альфреда Шюца. Социологические исследования. - 1986. - № 3 С. 58-72.
- 3 Франк С.Л Непостижимое. Франк С.Л Сочинения - М., 1990 572 с
- 4 Бубер М. Два обрата веры. Я и Ты. Диалог - М., 1995 558 с
- 5 Хабермас Ю. Демократия Рагум Ираведенность (московские лекции). - М., 1995. 297 с
- 6 Гадамер Х.-Г. Петкин и метод. - М., 1987. 732 с.
- 7 Соловьев А.Н. Три обанка государства - три стадии гражданского общества. Политические исследования - 1996. - №6 С. 122-145

Посужило в редакцию 23.06.2005

## ОБ ОДНОЙ ИХ ФУНКЦИИ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ Т. ГОББСА

Английская философская традиция, аналитическая по духу и смыслу, представлена значительным количеством всем известных имен, однако, термин «аналитическая философия» принято относить, прежде всего, к феномену, возникшему в 20 веке. Нам представляется, что границы явления, определяемого данным термином, можно без исторического ущерба расширить и обнаружить его возникновение в философии Т. Гоббса. Она формировалась в такой атмосфере, которая дала общепринятые для английской философской культуры параметры интеллектуальной деятельности, те «предрассудки», которые возникают в ткани взаимоотношений философии с культурой. Свободная философская мысль, «погружающаяся» в культуру и «воплощающаяся» в язык, испытывает с их стороны влияние, доля которого тем меньше, чем свободнее философская мысль. Английские философы осознавали это обстоятельство и отмечали высокую степень автономии философской мысли в своей культуре: «...как бы другие нации ни соперничали с нами в поэзии, как бы они ни превосходили нас в некоторых иных изящных искусствах, все усовершенствования в области разума и философии могут исходить только из страны терпимости и свободы» - писал Д. Юм [1, с. 51].

Свобода мысли в английской аналитической философии реализуется, в том числе, и в преодолении силы влияния континентальной философской традиции. Процесс этого преодоления выражается в наиболее явных антиметафизических мотивах и осознании наиболее очевидных антихоластических целей философской деятельности. Фигуру Т. Гоббса, на наш взгляд, следует выделить именно в аналитическом противостоянии метафизике и холастике. Автор «Левиафана» известен тем, сколь много он сделал для разработки идеи естественного права и договорной теории происхождения государства, однако, данное авторство делает его фигуру достаточно «мрачной», а его социально-политическое учение – предтечей самых крайних форм эстетизма. Вместе с тем, основания философии английского аналитика заслуживают на наш взгляд большего внимания и интереса, так как помогают прояснить смысл и характер аналитической философии в целом.

Особый статус философии Т. Гоббса в истории новоевропейской философии и становлении новоевропейской науки вообще отмечен М.К. Петровым ([2] и [3]), который называет английского мыслителя истинным прародителем европейской науки. Аналитическая операция, проделанная Т. Гоббсом в отношении мира мысли, упорядоченного языком философской традиции, явилась отысканием в мире вещей тех же простых «кирпичиков», которыми были слова аналитического по характеру новоанглийского языка. В своём походе за «самими вещами», следя строю

новоанглийского языка. Т. Гоббс, как считает Петров, добрался до тел как носителей акциденций, проявляющихся в движении и взаимодействии, в контакте тел [см.3, с. 288]: «Действия и явления суть способности или предрасположения тел, на основании которых мы различаем их друг от друга, то есть познаём...» [4, с. 76]. Ниже мы перечислим те моменты учения великого англичанина, которые стали и неотъемлемой частью всей аналитической традиции.

1) Признание *гетерономного* статуса целей философской и, в целом, познавательной деятельности. Знание, по Гоббсу, есть «только путь к силе» - зная различия между телами, мы можем предвидеть события и вызывать их «для умножения жизненных благ».

2) Практически успешная философия есть, по Гоббсу, философия, основанная на процедуре калькуляции, философия в этом смысле невозможна без расчетной деятельности, вычислений, измерений: «рассуждать значит то же самое, что складывать и вычитать» [4, с. 74], «мыслить», «умозаключать» и «исчислять» для Гоббса – синонимы.

3) Единицей такого мышления-исчисления, а следовательно, объектом изучения такой философии является тело (тела), в котором (которых) происходит соединение и разделение действий как проявлений скрытых качеств. Познаемы только эти калькулируемые процессы, а познаваемость, следовательно, обеспечена самими веществами, их акциденциями (в этом - некий интеллектуальный «демократизм» Гоббса).

Старый и традиционный спор о свободе воли Т. Гоббс решает на основе учения о гетерономности морали: все действия человека определены его желаниями и всякий человек свободен в той мере, в какой может делать то, что ему угодно, однако, никто не свободен (ни в чьей воле не находится) выбирать своё желание [см.5, с. 581-582]. Желания и определенное ими целеполагание – в природе всех живых существ, а некая «добровольность» заключается в степени соответствия обдуманности поступка его результату, при том, что та или иная степень обдуманности действия присуща всем действующим. В этом смысле, человек в нерешительности может быть похож на лошадей, собак и других неразумных животных, которые колеблются по поводу выбора пути: «...в неразумии он подобен ребенку, который делает всё без размышления, пока не столкнется с болью или розгой, болезненное искажение образа порождает неверный выбор – как в случае глупцов и сумасшедших, обдумывающих свой выбор не меньше самых умных, а вот пчелы и пауки обнаруживают и выбор, и ловкость, и искусство, и благородие, и снамного уступающие человеческим» [см.5, с. 585]. Такой «интеллектуальный демократизм» позволяет в качестве основного «персонажа» моральной философии, её объекта-тела видеть не «человека» и не «животное», а скорее «живое существо», то есть такое «тело», сущность и существование которого есть «жизнь».

4) Для «воплощения» своих аналитических принципов, для осуществления аналитических процедур, освобождающих мысль от тенет метафизики и схоластики, Т. Гоббс, по выражению М.К. Петрова, как «номиналист-бытовик», ищет «общий язык» для всех исчисляющих живых существ: «свет человеческогоума – это вразумительные слова, однако, предварительно очищенные от всякой

двуисмысленности точными определениями» [6, с. 36]. Язык, речь, общенис словами – вот что на деле отличает человека от других живых существ, но и дает ему возможность абсурда, под которым Гоббс понимает, по сути, неудачу в общении: «слова, при которых мы ничего не воспринимаем, кроме звука...» [6, с. 33]. Причина абсурда – беспорядок во взаимоотношениях слов и тел, порожденный человеком, например, использующим схоластические термины или метафоры [см. 6, с. 34]. У аналитика Гоббса «аллергия» на герменевтическую ситуацию, когда мы сталкиваемся с количеством смыслов, отличающимся от единицы; «Метафоры же и бессмысличные и двусмысличные слова, напротив, суть что-то вроде *ignes fatui*, и рассуждать с их помощью – значит бродить среди бесчисленных нелепостей. Результат, к которому они приводят, есть разногласие и возмущение или презрение» [6, с. 36]. Выразительная бедность, простота стиля, отказ от орнаментальности в речи – необходимая «плата» за овладение «общим языком», своеобразная и радикальная «лингвистическая хирургия» как путь к проясненному определениям, то есть формализованному языку.

5) Такой язык для Гоббса есть результат *конвенции*, так как он допускает возможность и неверbalного (по Гоббсу, довербального) мышления: «человек может размышлять и без помощи слов» [6, с. 32]. «Размышление без слов», в данном случае, может быть свидетельством, с одной стороны, гоббской «вежливости», допущения и признания им прав автономии Другого, а с другой стороны, солипсистской окраски его мира, определенной доли «аутизма» и «глухоты» по отношению к Другому. Гоббсовский философ как «человек говорящий» никогда не говорит «ни о чём», ибо слова его языка – это имена «чувственных объектов запоминания», которые порождают сходные мысли – те же мысли, но «подкрепленные» чувствами. Их сходство, узнавание, сама возможность повторения мыслей в соответствии с её признаками может быть гарантировано только постоянством жизни, непрерывностью опыта живого говорящего существа, человека общающегося и мыслящего, нормального, естественного индивида. Такой индивид, вступая в «честное» общение, пользуется именами, чтобы соединить свою внутреннюю мыслительную и ещё не вербальную жизнь с такой же жизнью Другого – это слова есть имена-метки моих мыслей (*Notae*) [см. 4, с. 83].

6) Все аналитические процедуры, выполненные Т. Гоббсом в области философии, есть только средство достижения его главной цели, имеющей отношение к *моральной философии*. Очищающе-проясняющая «лингвистическая хирургия» нужна ему для небольшой трансформации *homo naturalis* – для его превращения из живого и агрессивного в живого и миролюбивого. На этом пути традиционная этика аристотелевского типа Гоббсу не годится, её идеал никак не связан с жизнью обычного человека: «мы должны прежде всего принять в соображение, что счастье этой жизни не состоит в покое удовлетворенной души. Ибо того *finis ultimus* (конечной цели) и *summum bonum* (высшего блага), о которых говорится в книгах старых философов морали, не существует» [6, с. 74]. Может ли традиционная мораль, могут ли моралисты изменить, исправить, улучшить нравы обычных людей? Т. Гоббс отказывается отвечать на этот вопрос, указывая на пустоту подразумеваемого вопросом имени: «что же касается морального

воздействия, то я не знаю, что это такое» [5, с. 587]. Воздействие или взаимодействие, по Гоббсу, возможно только среди тел – естественных, а также искусственных, а именно: государство и государство, государство и гражданин, гражданин и гражданин и др. Изучать можно или чувственно-телесные отношения – склонности и нравы, или разумно-телесные отношения – права и обязанности. Анализ Гоббса имеет целью прояснение (редукцию к исходной мысли) того и другого, уяснение (себе) и разъяснение (другим). Ясность приходит от разума, он – свет, который светит «вразумительными словами», они для Гоббса – универсальное лекарство от аллергии, в данном случае, и на морализаторство как способ взаимодействия. «Не зная», что это такое, он говорит о том, что знает, например, о приказании и совете: «приказание имеется там, где человек говорит *делай это* или *не делай этого*, обосновывая это лишь тем, что такова его воля. Отсюда ясно, что тот, кто приказывает, преследует этим свою выгоду» [6, с. 198]. Приказ и совет как речевые модальности различаются ещё и по степени «жесткости» коммуникативно-речевой конструкции: «...человек может быть обязан делать то, что ему приказывают, как например, в том случае, когда он заключил договор о повиновении, но он не обязан делать то, что ему советуют, ибо неисполнение совета может повредить лишь ему одному» [там же]. От того, кто даёт советы по чьей-то просьбе, отличаются те, кто даёт их по собственному желанию – именно они, судя по всему, подходит под гоббсово представление о моралистах, приносящих только вред, используя для этого «замутненную» метафорами и другими ораторскими приёмами речи: «...этого рода советчики при способливают свои речи и аргументы к обычным страстиам и мнениям людей и пользуются сравнениями, метафорами, примерами и прочими ораторскими приёмами, чтобы убедить своих слушателей в полезности, почтности и справедливости исполнения их совета» [6, с. 199]. Они, по Гоббсу, являются людьми продажными, «как будто подкупленными собственным интересом» [там же]. Эти люди могут иметь дело только с толпой, так как если их речь обращена к одному слушателю, то он может их прерывать и подвергать их доводы детальному разбору [см. там же].

В этом пункте реконструкции системы аналитических процедур в философии Т. Гоббса мы, на наш взгляд, сталкиваемся, с её основной неясностью, которая может быть сформулирована так: какова модальность той речи, которой он (писатель) обращается к нам (читателям)? С одной стороны, все трактаты Гоббса – это повествования о результатах *его* собственных аналитических процедур, проясняющих операции по отношению к себе, осуществленных под девизом «*посе te ipsum, читай самого себя*» [6, с. 7]. Это – внутреннее чтение, самопрочтение (к слову сказать, не требующее герменевтических усилий, так как гоббсов человек-анализатор соображает и понимает всё сразу), дающее возможность читать и других людей, так как люди все одинаковы в своих страстиах. С другой стороны, самопрочтение, изложенное в тексте Гоббса, предполагается прочесть другим и *сделать то же самое* в себе: «...после того, как я изложу то, что читаю в самом себе, в методической и ясной форме, другим останется лишь рассмотреть, не находят ли они то же самое также и в самих себе» [6, с. 8]. Это очевидный совет или рекомендация, однако, по чьей просьбе?

Т. Гоббса нельзя обвинить здесь в «подкупленности собственным интересом» ровно постольку, поскольку он убежден, что преследует целью благо других. Причиной войны и раздора, по его мнению, является незнание этой причины. Раскрывая её в своём варианте философии морали (познании законов гражданского общества), он считает, что приносит людям величайшее благо. Достижения своей моральной философии он считает несомненными и неизмеримо более ценными, чем все предшествующие ей варианты. Эта уверенность даёт ему возможность (пусть и под псевдонимом) дать оценку собственному сочинению («О свободе и необходимости») и его автору, обращаясь к своим читателям со следующими словами: «Ты имеешь здесь на немногих страницах то, что могло бы доставить материал для тысячи проповедей и упражнений; что даст тебе больше, чем катехизисы и исповедания веры тысяч собраний; что покроет вечным позором все шляпы с углами священников и иезуитов и все чёрные и белые шляпы племени ханжей. Одним словом, ты познакомишься теперь с человеком, который в вопросах, имеющих столь большое значение для твоего спасения, снабжает тебя лучшими предписаниями, чем те, что ты имел до сих пор» [5, с. 580]. При этом он даёт рекомендации тем, кто познакомился с его трактатом-«жемчужиной»: «постарайся сделать из знакомства с ним и его сочинениями наилучшее употребление, на которое ты способен» [там же].

Что позволило Т. Гоббсу считать полученной санкцию на предписания, рекомендации и советы, неясно, но имплицитное представление о предполагаемом адресате в его текстах можно найти. Скорее всего, речь идёт о «трезвом и благородном читателе» [5, с. 575], одном из многих существущих индивидов, которому Гоббс не имеет права указывать, каким он должен быть: «Если мы подвергнем рассмотрению большую часть людей и притом не будем рассматривать их такими, какими они должны быть, а такими, каковы они на самом деле, то мы убедимся, что эти люди больше всего стремятся сохранить здоровье и приобрести почести, гонятся за чувственными наслаждениями, нетерпеливы при размышлении, опрометчиво воспринимают неправильные принципы и неспособны обсуждать истину вещей...» [5, с. 578]. Однако же и сам Гоббс, оставаясь одним из *homo naturalis*, желал бы своего читателя видеть именно «трезвым» (20-й «естественный закон» Т. Гоббса – моральный закон, осуждающий пьянство: « тот, кто добровольно и сознательно разрушает или ослабляет свои мыслительные способности, тот добровольно и сознательно нарушает закон природы» [4, с. 314]) и «благородным», то есть, с одной стороны, понимающим (для этого есть «общий язык»), с другой стороны, способным к добровольным и обдуманным действиям. При этом надо вспомнить, что, аналитически прояснняя идею свободной и добродой воли, Гоббс уверяет нас: добровольность действия «предполагает предшествующее обдумывание, то есть размышление о том, что последует как в случае действия, так и в случае воздержания от него, и обсуждение этого» [6, с. 584]. В этом смысле, собственно добровольными, а не спонтанными (*sponte* – «по собственному желанию», поясняет Гоббс) называются такие действия, когда на волю действует страх: например, «если кто-либо добровольно даёт деньги грабителю, чтобы тот не убил его, или бросает их в море, чтобы не утонуть» [6, с. 584]. Другими словами,

читатель текстов Т. Гоббса имплицитно определен как homo naturalis, осознающий свою конечность, смертность, опасности, человек боящийся и «боязливый», но в этом страхе держащийся за разум как за главное средство самосохранения. Такой индивид естественным образом обречен быть читателем Гоббса, так как Гоббс в этом смысле - не только советчик, но даже и спаситель его перед лицом опасности войны: «Сама всеобщность требований «естественного закона» - пишет Э.Ю. Соловьев, - вытекает здесь не из разума, а из всеобщего (для всех одинакового) характера опасностей, которые распознаются разумом в «естественному состоянии» [7.с. 188].

Т. Гоббс своей аналитической философией, таким образом, выполняет, прежде всего, своеобразную «миротворческую» функцию – не морализаторством, а средствами «проясняющих», аналитических процедур он претендует на просветительскую миссию, целью которой является мир как отсутствие войны среди людей - читателей его текстов.

#### Список литературы

1. Юм И. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О поимении. М.: Канон, 1995. - 400 с.
2. Петров М.К. Историко-философские исследования. М.: Ростехиздат, 1996. - 510с.
3. Петров М.К. Язык, знак, культура. - М.: Наука, 1991. - 328 с.
4. Гоббс Т. Основы философии часть первая. О теле. Основы философии часть вторая. О человеке. Основы философии часть третья. О гражданине Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т.1. - М.: Мысль, 1989. - С. 66-507.
5. Гоббс Т. О свободе и необходимости Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т.1. - М.: Мысль, 1989. - С. 574-612.
6. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского Гоббс Т. Сочинения в 2т. Т.2. - М.: Мысль, 1991. - С. 3 - 547.
7. Соловьев Э.Ю. Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права Философия Канта и современность. - М.: Мысль, 1974. - С. 184-236

Посушило в редакцию 8.10.2005

## СЕМАНТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ПРАВОВОГО ПОЗИТИВИЗМА

Правовой позитивизм остается одной из самых значительных методологических доктрин, пользующихся заслуженным признанием в кругу правоведов. Тем не менее, у нас о правовом позитивизме знают скорее понаслышке, что является прямым следствием отсутствия в отечественной юриспруденции интереса к методологическим проблемам. Отсутствие интереса влечет за собой неосведомленность. В конкретном случае методологическая неосведомленность заходит настолько далеко, что правовой позитивизм рассматривают как составную часть философии позитивизма. В подобном рассмотрении как таковом нет ничего предосудительного, напротив, с фактической точки зрения оно может быть полностью оправдано. Сложности обнаруживаются лишь тогда, когда речь заходит о смысле и структуре тех связей, которые существуют между философией позитивизма и соответствующей юридической доктриной.

Например, в одном из лучших учебных пособий по философии права по поводу этой связи находим лишь несколько общих фраз: «правовой позитивизм в значительной степени получает подпитку со стороны общефилософского позитивизма... в общефилософском позитивизме правовой позитивизм получит мировоззренческо-методологическое обоснование» [1, с. 142]. При этом из параграфа, посвященного правовому позитивизму, явствует, что мировоззренческо-методологическое обоснование заключается в том, что представители правового позитивизма имели с философами-позитивистами общие предрассудки о структуре и статусе научного знания. Кем были эти философы-позитивисты – также не объясняется.

Отсутствие ясности в таких вопросах недопустимо, т.к. приводит к размытию границ доктрины правового позитивизма. Так Р. Ципелнус упоминает смешение правового позитивизма и законодательного позитивизма [2, с. 12], а О. Хеффе высказывает недоумение по поводу того, что к числу представителей правового позитивизма причисляют таких разных философов права как Т. Гоббс, Д. Бентам, Г. Кельзен [3, с. 67]. В двух отмеченных случаях неотчетливость границ правового позитивизма вызвано именно паралогизмом понятий неизбежным тогда, когда в одних случаях правовой позитивизм упоминается в связи с философией позитивизма, а в других – без таковой.

Также нельзя не отметить, что только философии позитивизма, точнее, логическому позитивизму, правоведение обязано тому, что юридическое мышление получило возможность не просто называться, но и быть научным. Форма исследования права, санкционированная логическим позитивизмом, до сих пор остается единственным источником защиты от многочисленных попыток дискредитации юриспруденции со стороны различного рода идеологий.

Целью этой статьи является анализ ключевых идей логического позитивизма, имеющих непосредственное отношение к возможности исследования правовой реальности. Предметом рассмотрения станет концепция нормативности, излагаемая представителями логического позитивизма, т.к. именно использование этой концепции придает изучению права характер действительной науки.

### **NORMA KAK PREDMET MORAL SCIENCE.**

Еще задолго до появления позитивизма, в Англии сформировалась особая точка зрения на то, чем является изучение различных дисциплин, включающих в свой предмет нормы. Ее истоки восходят к философии Т. Гоббса, Дж. Локка и Д. Юма, определившей не только общую интеллектуальную стилистику (по праву, называемую аналитической) размышлений их последователей, но и заложившей основания самой *moral science*. Общим для представителей этой традиции стало видение норм как специфического компонента, отличающего человека в его общественной жизни от прочих явлений природы. На познание правил (норм), которым должен руководствоваться человек, и направлен главный интерес различных разновидностей *moral science*. Квинтэссенцией английской традиции осмыслиения норм стал проект деонтологии, разработанный Дж. Бентамом (см. его работу *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*).

Для формирования этой точки зрения принципиально важной оказалась также работа Дж. Ст. Милля «Система логики силлогистической и индуктивной». Именно Миллью удалось объединить способ понимания нормативности, характерный для английской философии, с методологическими установками позитивизма. К упомянутой работе собственно и восходит и обозначение гуманитарного знания термином «*moral science*», которое сыграло важную роль для понимания того отношения к нормам, которое сформировалось в рамках позитивизма. Первыми примерами реализации позитивистской программы в области *moral science* можно считать работу Сиджвика и Дж. Остина

Пронятое в позитивизме рассмотрение норм в качестве содержания познания и зачастую общее поле проблематики, в контексте которой словосочетание, объединяющее в себе слова «норма», «истина» и «познание», рискует лишиться всякого смысла. Чаще всего это диктуется отказом от метафизики и строгим эмпиризмом. Наиболее сильной версией такого позитивизма служит логический позитивизм, антиметафизическая интенция которого выражается в утверждении о сводимости всякого знания к эмпирическим суждениям посредством его логического прояснения.

Следствия эпистемологических взглядов логического позитивизма для «*moral science*» были сформулированы Л. Витгенштейном в «Логико-философском трактате», где утверждалось, что «...предложения этики невозможны. Высшее не выразить предложениями. Понятно, что этика не поддается высказыванию» [4, с. 70].

Также в основе позитивистского понимания нормативности лежит восходящая к «принципу Юма» концепция о том, что утверждения о должном логически не следуют из утверждений о сущем [См. 5, с. 229; 6]. Эта концепция отрицает логическую связь между нормой и фактом, а поскольку знание, с точки зрения

позитивизма, может быть только знанием о фактах, то из этого следует, что представления о нормах даже логически не могут быть основаны на фактах, т.е. не имеют рациональных эпистемологических оснований. Принцип Юма рассматривается в позитивизме как повод заявить о неприменимости логических процедур следования и доказательства к нормативным суждениям вообще.

Т.о., критика рациональной обоснованности норм в позитивизме ведется по двум направлениям: отрицается, во-первых, их верифицируемость (что соответствует тезису о несводимости норм к фактам), во-вторых, возможность утверждающего нормы доказательства, опять-таки потому, что доказаны могут быть только фактические утверждения. Как уже говорилось, успех этой критики делает словосочетание «познание норм», «истина норм» проблематичным.

Наиболее яркие и, по сути, программные заявления логического позитивизма, касающиеся познания норм, приводятся в работах М. Шлика, Ч. Стивенсона и А. Айера. На первый взгляд, ими вовсе не отрицается ни существование норм, ни возможность этики как науки. Речь идет только о том смысле, который следует вкладывать в эти понятия, поэтому большая часть рассуждений позитивистов носит характер метаэтической теории, имеющей дело со смыслом и значением морально-нормативного языка, или как называют свой предмет сами позитивисты – морального суждения (*moral judgment*).

Так, для Шлика «этика – это система знаний, и ничего более, ее единственная цель – истина... следовательно, вопросы этики, также, являются чисто теоретическими проблемами» [7, с. 247]. Основная задача, решаемая в этике, понимаемой как наука, заключается в том, чтобы показать, что она занята изучениями фактов, а не установлением норм, что ее предмет – не то, что должно быть, а то, что есть. «Даже как нормативная наука, наука может не более чем объяснить: она никогда не устанавливает и не утверждает норму (которая одна будет эквивалентна абсолютному подтверждению)... появление норм находится извне и предшествует науке и знанию» [7, с. 257]. Исходя из этого тезиса о фактическом содержании этического знания, Шлик делает вывод о том, что в этике обоснованно подлежат фактам, а не нормы. Поэтому о любых попытках оправдания норм в современной этике следует сказать, «что, к сожалению, формулировка вопроса, настаивающая на этом, является просто бессмысленной» [7, с. 257].

#### **НОРМА КАК MORAL JUDGMENT**

Чем же представляются нормы с точки зрения этики как фактической науки? По словам того же Шлика, предметом этики выступает добро (*moral good*) как понятие, имеющее материальные (содержательные) характеристики, а именно, «когда я рекомендую кому-то действие как являющееся добрым, я выражают тот факт, что я *желало* его осуществления» [7, с. 253]. За общим понятием добра скрывается множество таких фактов, относящихся к желаниям и предпочтениям, отдаваемым разными людьми в разное время разным вещам. Понятие нормы, в свою очередь, является производным от фактического содержания понятия добра. Общие характеристики, которые имеются у хороших действий, «могут быть объединены в форме *принципа*: способ действия должен иметь такие-то и такие-то свойства, чтобы

соответствовать названию «доброго» или «злого». Такое правило может быть также названо «нормой» [7, с. 255]. Будучи осознанием общих свойств желаемых действий, нормы, также как и понятие добра, имеют фактическое наполнение. Поэтому, отвечая на вопрос о действительном содержании требований, выраженных в нормах, «мы должны обратиться к автору *команд* и исследовать его волю и желания» [7, с. 253].

Итак, с точки зрения логического позитивизма, этика является одной из эмпирических наук, а нормы имеют смысл команд, выражающих психические предпочтения того, кто их отдает. Этим открывается возможность истолкования этики в духе эмотивизма, что и делает Ч. Стивенсон.

Основная задача, стоящая перед эмотивизмом, заключается в том, чтобы показать, как эмпирическое значение норм и других суждений с моральным содержанием может оказывать реальное воздействие, т.е. стать исполняемым требованием, при том не нарушая тезиса о невыводимости должно из сущего. С точки зрения эмотивистов, дистанция между выраженным фактическим пожеланием и командой, имеющей нормативный смысл, заполняется не логическими средствами, а эмоциональными реакциями. Последнее Стивенсон предлагает понимать в таком ключе, что нормы имеют эмотивный (*emotive*), а не познавательный смысл. «Эмотивный смысл слова - это тенденция слова... производить (в результате) аффективный ответ в человеке» [8, с. 273]. Эмотивный смысл демонстрирует динамическое использование слов, которое в отличие от дескриптивного, направлено на изменение обстоятельств. Из-за своего эмотивного смысла «этические суждения являются социальными инструментами» [8, с. 281], посредством которых достигается консолидация интересов и действий.

Позиция Стивенсона и Шлика является умеренной, поскольку сохраняет за нормативными и прочими моральными высказываниями статус суждений. Эмотивизм же А. Айера является более радикальным. По его словам, нормы «не являются суждениями о фактах, но служат рекомендациями, и в обычных случаях, смысл таких рекомендаций содержится в этических терминах» [9, с. 245]. В перспективе Айер склоняется к тому, что «то, что называется этическими суждениями не настоящие суждения вообще, что они не описывают ничего, что они не могут быть ни истинными, ни ложными» [9, с. 231].

Программа анализа нормативных суждений, заявленная логическим позитивизмом, получила свое развитие и практическое применение, в частности, в правоведении. Примером тому - формирующееся под влиянием философского позитивизма представление о природе права и статусе юридической науки. Р. Ципелиус дает ему следующую характеристику. «Согласно этой научной программе, право как социальное явление также должно стать «описанием фактов». Из этого можно сделать вывод, что правом считаются определенные правила человеческих взаимоотношений, которые имеют место в действительности... тогда главной задачей было бы выдвижение гипотез относительно таких моделей поведения... как метеоролог с большой или меньшей вероятностью предсказывает погоду на завтра, юрист с аналогичной мерой уверенности предсказывает ожидаемое решение суда как фактическую реальность» [2, с. 11-12].

В рамках позитивистской науки о праве и социальном поведении человека сложилось понятие о норме как выражении индивидуальных и коллективных установок, направленных на регулирование своего поведения, а также поведения других людей. Первым, кто четко и последовательно рассматривал подобное понятие как основу для юридических и социальных наук, был английский правовед Дж. Остин. Он интерпретировал нормы как команды и распоряжения, отдаваемые в том или ином сообществе его лидерами. Но наиболее широкое признание позитивистская трактовка норм получила благодаря работам Х.Л.А. Харта [См. 10]. В отличие от предыдущих интерпретаций, концепция нормы у Харта приобретает черты общей теории правил, значение которых определяется не социальным, а семантическим контекстом. Другими словами, с точки зрения Х.Л.А. Харта, нечто является правилом исходя из того, как понимается выражение, представляющее правило в языке. Х.Л.А. Харт даже различает два типа правил в зависимости от их значения. Так выделяются первичные правила, регулирующие поведение и вторичные правила, регулирующие механизм появления и отмены правил. Но главное, что отличает зрелую позитивистскую теорию права - это отличие правила от приказа. «Одним из моментов, которые отличают правило от приказа, есть его нормативность, т.е. то обстоятельство, что правило устанавливает норму поведения, выполнение которой требуется от субъекта не одними только угрозой применения силы...» [11, с. 43].

Рассмотрение правовых норм Х.Л.А. Хартом является одним из лучших образцов прикладного применения позитивистской программы анализа нормативного дискурса. Движение от остиновского понимания норм как команд к хартовскому пониманию норм как правил знаменует собой сближение логического и правового позитивизма. В частности, обнаруженнное Хартом различие особых первичных правил, посредством которых осуществляется регулирование процесса создания правил, ставит в прямую зависимость исследование правовой реальности и логический анализ средств ее описания.

#### ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ФОРМА НОРМАТИВНОСТИ

Таким образом, следуя по пути позитивистской проблематики смысла «moral judgment», нельзя не обратить, вслед за Р. Дворкиным, внимание на то, что «концептуальная часть (общей теории права - А.Т.) опирается на философию языка и, тем самым, на логику и метафизику» [11, с. 9]. Изучение норм подразумевает изучение значений, повествующих о нормах текстов, а и лишь во вторую очередь психологических установок их создателей, политических и социальных обстоятельств и т.п. Этот тезис находится в очевидном и прямом конфликте с утверждениями логических позитивистов о том, что единственным методом в этике может служить психология (Шлик) или что логика не имеет к этике никакого отношения (Айер).

Эволюция идеи нормы в рамках правового позитивизма показала невозможность строго эмпирического обоснования дисциплин, имеющих дело с нормативностью, а также подчеркнула роль логико-лингвистической компоненты в их содержании. На сегодняшний день, по крайней мере, в правоведении утвердилась точка зрения, согласно которой, субъекты регулируемого поведения

отчасти руководствуются автономными в отношении окружающего их мира компетенциями, дающими право на рациональное обоснование совершаемых ими действий и являющимися частью их общезыковой компетенции. Эта идея *рациональной языковой компетенции* разделяется большинством субъектов и влияет на признание ими того, что считать обязательным, а что нет, что следует делать, а что нет, как оценивать действия и события с точки зрения их нормативной значимости и т.д. Она является именно языковой, поскольку не требует ничего, кроме понимания значений нормативных выражений. Однако, действительно ли эта компетенция служит средством рационального познания норм или же она маскирует еще не известные и совсем не эпистемологические основания различных форм обязательств и основанного на них принуждения? На этом пути теория права сталкивается с рядом трудностей, унаследованных от позитивизма, потому что «вопрос о том, что означают утверждения закона и всегда ли они являются истинными или ошибочными, непосредственно связан с очень сложными и полемичными вопросами философской логики» [11, с. 9].

Речь идет, прежде всего, о способности понимать значение языковых выражений исходя из конечного числа исходных значений и правил образования из них новых. Подобная способность, судя по всему, имеет универсальный характер, т.е. не возникает из ознакомления с ограниченным числом случаев и имеет применение, также не ограниченное конечным числом ситуаций. Она должна допускать описание в терминах, отвлекающихся от содержания конкретных случаев ее применения, т.е. базироваться на формальных принципах и действовать посредством формальных процедур. Те, в свою очередь, должны демонстрироваться определенной логикой, без наличия которой рациональность подобной компетенции может ставиться под сомнение. Но, с другой стороны, в логическом позитивизме, например М. Шликом, подчеркивается важность содержательной интерпретации норм, и, тем самым, демонстрируется ограниченность этического формализма в целом. «Одна из худших ошибок этического мышления, по его словам, заключается в уверенности, что понятие добра полностью исчерпывается утверждениями о его формальных свойствах, что оно не имеет никакого содержания, кроме того, чтобы быть тем, что требуется, «что должно быть»» [7, с. 253].

Трудность, возникающая перед исследователем, намеревающимся показать формальный характер рациональной компетенции в вопросах нормативности, заключается в том, что сформированная позитивизмом парадигма логического исследования отрицает возможность демонстрации связи между нормативными суждениями. Причина этого - отсутствие признания со стороны позитивизма логической значимости суждений, имеющих своим предметом норму. И хотя, например, Айер не отрицает, что нормативные высказывания могут быть аргументированы, на вопрос, «каким образом могут эти аргументы поддерживать суждение?» он отвечает: «не в логическом смысле. Этические аргументы не являются формальной демонстрацией» [9, с. 236].

#### НОРМЫ БЕЗ СЕМАНТИКИ

В чистом виде позитивистская критика возможности разработки формальной логики моральных суждений, в частности норм, или деонтической логики была

представлена в статье датского логика Й. Йоргенсена на страницах позитивистского журнала «Erkenntnis». Корнем проблемы оказалась классическая, восходящая к Аристотелю и эксплицированная А. Тарским, формулировка понятия логического следования, предполагающая, что выражения, занимающие место посылок и заключения, имеют истинностные значения. Так один из выводов этой формулировки гласит: «класс истинных предложений содержит все доказуемые предложения исследуемой науки» [Поэтому для того, чтобы быть основаниями и следствиями, нормативные высказывания должны были бы обладать истинностными значениями, а именно это и исключалось логической доктриной позитивизма.]

Тем не менее, преимущество позитивистского подхода к логике норм заключалось в том, что, благодаря проведённой им критике, сформировалось четкое осознание задач, решение которых позволило бы говорить о том, что нормативным рассуждениям присуща рациональность. Согласно А.А. Ивину [12, с. 8], имеют место две возможные стратегии построения логики норм, направленные на преодоление сложностей, указанных позитивизмом. Первая стратегия состоит в расширении понятия логического следования путем его дальнейшей формализации вплоть до полного исключения из семантики и отождествления с синтаксическим понятием «вывод». Вторая предполагает демонстрацию истинностных значений нормативных высказываний и, соответственно, применимости к ним процедуры логического следования в ее классическом понимании. Определенный интерес представляет именно вторая стратегия, поскольку она увязывает вопрос о значении норм с вопросом об истине, т.е. предполагает не только логическое, но и эпистемологическое исследование. В свою очередь, эта стратегия реализуется в рамках более общей перспективы рассмотрения вопроса о том, «что такое значение?» как одного из центральных вопросов семантики.

Исходные предпосылки анализа понятия «значение» в его связи с основаниями логической теории, по общему мнению, были сформулированы Г. Фрэгем. Но также верно, что понимание значения у Фрэгема представляется спорным и неоднозначным. В одних случаях значение понимается как базовая характеристика знака, так сказать, позиция или место в его существенной структуре. В других термин «значение» используется для указания на то, что является значением того или иного знака, а поскольку знаки бывают разными, то и понятие значения relativизируется относительно типов знаков: так, например, предмет является значением имени, истина или ложь – значением предложения. При этом Г. Фрэгем не отрицал возможность того, что для ряда выражений (императивов, вопросов и т.д.) существуют и другие типы значений, хотя и сомневался в том, что они могут быть частью научного знания наравне с выражениями, обозначающими истину или ложь.

Логический позитивизм исходит из определения предмета и задач логики, данного Г. Фрэгем, хотя существенно радикализирует и изменяет некоторые из его положений. Во-первых, определение условий истинности высказывания отождествляется с определением его значения: невозможность установления условий, при выполнении которых высказывание будет истинным или ложным, расценивается как свидетельство отсутствия у него значения вообще. Во-вторых,

истинностные значения понимаются как соответствие или не соответствие положениям дел в мире, т.е. жестко привязываются к миру фактов.

К аутентичной позитивистской интерпретации значения можно отнести логическую концепцию Р. Карнапа. Существенным моментом теории значения у Р. Карнапа является его отождествление с экстенсионатом языковых выражений. Экстенсионал - это класс соответствующих выражению объектов. Понимая, что большинство выражений естественного языка, в том числе фигурирующих в научных теориях, имеют в виду не только индивиды и их множества, а что-то еще. Карнап вводит для обозначения неэкстенсионального содержания знаков термин интенсионал. Интенсионал - это концепт, но не в смысле мысли о предмете, а как нечто объективное. Согласно основной интуиции позитивизма в отношении природы значения, интенсионал строго детерминируется экстенсионатом.

Приоритет экстенсионала связывается с тем, что он позволяет определять референцию терминов и их отношение к миру фактов. Отсутствие референции не позволяет осуществлять проверку языковых выражений на предмет их соответствия тому, что есть на самом деле, тем самым не позволяет устанавливать их истинность или ложность, т.е. лишает выражения значений. Отсутствие значения, если оно установлено, хотя и не представляет большой опасности, но все-таки неприемлемо в языке науки. Исключение выражений, лишенных значения, из языка науки служит основным средством преодоления метафизики.

Следует признать, что подобный подход, если он верен, действительно перечеркивает любую возможность рационального понимания нормативных выражений не только потому, что лишает их поддержки метафизики, но еще и потому, что совершенно справедливо признает их лишенными истинностных значений. Таким образом, семантическая программа позитивизма оставляет анализ нормативные выражения за границей своих возможностей.

### СЕМАНТИКА ДЛЯ НОРМ

Отсутствие истинностного значения у нормативных выражений констатировалось уже Г. Фреге, вместе с признанием, что они, как и суждения,reprезентируют мир мысли. «Хотя приказание и вопрос и не являются мыслями, они все же стоят с мыслями на одной ступени. Поэтому в придаточных предложениях, зависящих от «приказывать», «просить», слова имеют косвенное значение. Поэтому значение такого предложения - это не значение истинности, а приказ, просьба и т.д.» [13, с. 238]. Т.о., нормативные и сходные с ними высказывания, хотя и не могут рассматриваться как истинные или ложные, все-таки обладают значением, которое Г. Фреге называет косвенным. Различие между прямым и косвенным значением языковых выражений основатель современной логики вводят в своей знаменитой статье «О смысле и значении». Косвенная речь, актуализирующая это различие, грамматически является частным случаем придаточного предложения, «в ней слова имеют косвенное значение, которое совпадает с тем, что обычно является их смыслом. В этом случае, стало быть, придаточное предложение имеет значением мысль, а не значение истинности... Что в рассматриваемых случаях значением придаточного предложения действительно является мысль видно и из того, что для истинности целого безразлично, является

ли эта мысль истинной или ложной» [13, с. 237]. В этой характеристике важно, что мысль, а не факт является источником значения, и соответственно, «референция» в таком случае устанавливается не к положениям дел, а к содержаниям сознания. Также из нее следует, что наличие в языке косвенного значения – это не результат случайности или заблуждение, а непосредственное следствие того, как устроены язык и мышление.

Однако, сам Г. Фреге не придавал большого значения логике косвенной речи, поскольку для решения его основной задачи (обоснования математики) она не играла никакой роли. Внимание к этой стороне наследия великого логика привлекла совершенно другая проблема, по сути дела, подорвавшая экстенсионалистскую доктрину значения позитивистов. Речь идет о проблеме синонимии. Оказалось, что в ряде случаев стратегия экстенсионального редукционизма не действует: при замене выражений с одними и теми же экстенсионалами далеко не всегда удавалось сохранить тождество значения, вследствие чего возникали серьезные подозрения о том, что значение не зависит от референции. Косвенная речь служила самым ярким тому примером.

В дальнейшем выражения косвенной речи, посредством использования которых происходит замена истинностного значения выражения его смыслом, получили название *интенсиональных контекстов*. Построение семантики для выражений, содержащих интенсиональные контексты, выявило серьезные недостатки в позитивистской логической доктрине.

Происходящий в современной логике поворот к анализу интенсиональных аспектов языка позволяет усомниться в справедливости тезиса о том, что осмысленными являются только суждения, выносимые в границах теоретического рассуждения и удовлетворяющие требованию осмысленности, благодаря наличию у них референции. Принимая в расчет программу разработки интенсиональной логики, можно отстоять и тезис о независимости смысла норм от нацеленного на поиск референции теоретического рассуждения. Этим обстоятельством обуславливается необходимость переориентации теории права с логического позитивизма на результаты других форм аналитической философии, поскольку ими указываются те границы, в пределах которых рассуждение о нормах остается осмысленным и сохраняется возможность его обоснования.

## ВЫВОДЫ

Правовой позитивизм относится к логическому позитивизму как к собственному методологическому основанию, определяющему научный статус правового исследования и его предмет. Ключевыми понятиями, объединяющими правовой и логический позитивизм служат понятия «moral science» и «moral judgment». Логический позитивизм также диктует правовому позитивизму задачу выработки семантики, адекватно описывающей смысл нормативных выражений. Однако семантика, принятая в самом логическом позитивизме, оказывается недостаточной для решения поставленной задачи. К неустранимым семантическим предпосылкам теории права принадлежит идея объективных принципов, наделяющих нормы специфическим значением. Эта идея требует от правового позитивизма существенного расширения методологических основания.

**Список литературы**

1. Философия права под. Ред. О.Г. Давидяна. Х.: Иратор. 2005.
2. Цинцелус Р. Философия права. К.: Тандем. 2000.
3. Хёффе О. Политика Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства. М.: Гипербукс, Логос. 1994.
4. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Части I. М.: Изд-во «Гионис». 1994. С. 1-73.
5. Юм Дж. Трактат о человеческой природе. Книга вторая. Об аффектах. Книга третья. О морали. М.: Канон. 1999г.
6. Максимов Л.В. Юма принцип. Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль. 2001. С. 492.
7. Schlick M. What Is the Aim of Ethics? Logical positivism ed. by A.J. Ayer Free Press P. 247-263.
8. Stevenson C.L. The Emotive Meaning of Ethical Terms Logical positivism ed. by A.J. Ayer. Free Press. P. 264-281.
9. Ayer A.J. Philosophical Essays London: St. Martin's Press, 1963
10. Hart H.L. A. The concept of law. Oxford: Clarendon Press, 1990.
11. Дворкин Р. Серебряный взгляд на права. К : Основы. 2000
12. Ильин А. А. Логика норм. М., изд-во Московского университета. 1973.
13. Фрете Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов. М.: Аспект Пресс. 2000.

Посчило в редакцию 17.09.2005

УДК 130.2

.Л.А. Забелина

## ОБЪЕДИНЯЮЩИЕ СИМВОЛЫ САМОСТИ

В статье предпринята попытка проанализировать религиозно-мифологическую символику, и выявить «объединяющие» символы в качестве символов процесса индивидуализации. Основными задачами, решаемыми в исследовании являются рассмотрение «объединяющих» символов различных религиозных систем, а также выделение архетипа Самости в качестве центрального образа общей религиозной символики.

В результате проведенного анализа удалось выявить архетип Самости, выражающий общую религиозно-мифологическую идею единства противоположностей, в качестве «объединяющего» символа и его антропоморфного образа андрогина. Дальнейшее исследование символов процесса индивидуализации возможно на путях, экзистенциальной аналитики бытия человека и фиксации характеристик процесса формирования личности совершенного человека.

С точки зрения аналитической психологии, коллективным выражением высших религиозных ценностей человека являются символы. Внутреннее интуитивное познание человеком своего истинного, целостного «Я» трактовалось по-разному. Эзотерические знания, доступные лишь посвященным, в официальном культе были представлены в виде аллегорически оформленных легенд и сказаний, со своей богатой символикой, выражающей идею целостности и бессоздельного единства Реальности, проявляющей себя во множестве. Парадоксальное состояние адепта, того, кто достиг реализации – это состояние, находящееся за пределами воображения, и потому оно всегда описывалось образами и символами, несущими на себе определенный аспект познания трансценденции. В апокрифическом Евангелии от Филиппа сказано: «Истина не пришла в мира обнаженной, но она пришла в символах и образах» [1, с.284].

Символами, выражающими идею целостности, как объективно-трансцендентной, так и субъективно-психической являются так называемые «объединяющие» символы, в которых происходит окончательное единение противоположных начал: активного, мужского и пассивного, женского. Как отмечает К.Г. Юнг: «Прарепрезентация гермафродитизма является символом конструктивного объединения противоположностей, подлинным «объединяющим символом» [2, с.373]. Архетипический образ андрогина Юнг рассматривал как символ творческого единения противоположностей – «объединяющий символ».

Согласно учению Юнга о «коллективном бессознательном», у мужчин душа женского рода – анима, а у женщин – мужского, анимус. С точки зрения глубинного психоанализа архетип служит посредником между бессознательным содержанием и сознанием, т.к. он имеет способность соединять противоположности. Цельность человека, его самодостаточность мыслится как «союз сознательной и

бессознательной личности». «Человек, как микрокосм, соединяющий в себе мировые противоположности, – писал Юнг, – соответствует иррациональному символу, объединяющему противоположности психологические» [3, с.270]. Таким образом, архетипический образ андрогина указывает не на то, что осталось позади, а на цель, которую человечество должно достигнуть в будущем, к чему оно должно стремиться. В «Рамаяне» говорится: «Этот мир обречен на постоянное страдание от пар противоположностей» [3, с.246], соответственно путь к спасению лежит через освобождение от противоположностей.

Как символ равновесия противоположных принципов: мужского и женского, активного и пассивного, андрогин связан как с идеей единства, предшествующего разнообразию, так и с идеей первичного хаоса, и с неразделенным состоянием неба (мужской принцип) и земли (женский принцип). Во многих культурах архетипический образ андрогина символизирует изначальное, неполяризованное состояние космической энергии, до ее проявления.

В мистических учениях многих народов упоминается о том, что первый человек был создан двуполым, и лишь затем Бог по каким-либо причинам разделил его на две части. Глубже всех это постиг Платон в своем «Пире». Издревле чувствовалось и сознавалось, что корень грехопадения человека связан с полом, что греховой жизни человека, окованной природной необходимостью, предшествовало падение андрогина, разделение мужского и женского, искажение образа и подобия Божьего» [4, с.403]

Как образ вселенского единства, на уровне Макрокосма, так и образ восстановления целостной психической структуры, на уровне микрокосма, архетип Самости проявляет себя в виде объединяющего символа, который, как отмечалось выше, может иметь множество символических выражений, от гармоничных форм единства – круга, квадрата, треугольника, и их различных вариаций.

Первичным символом абсолютного единства и бесконечности является круг. Многогранный и сложный символ круга превосходит все другие геометрические фигуры, соединяя в себе идею совершенства и вечности. Центр круга – источник бесконечного вращения времени и пространства. Круг тесно связан с символом колеса. Движение по кругу означает постоянное возвращение к самому себе.

Символизм круга присущ практически всем религиозным культурам, в самом символе круга заложена идея нуминозного. Как монограмма Бога, круг означает не только Его совершенство, но и Его предвечность. Святой Бонавентура писал: «Бог – это интеллигibleльная сфера, центр которой находится повсюду, а окружность – нигде» [5, с. 64]. Серия концентрических кругов, один внутри другого означает космос. В христианстве концентрические круги представляют духовные иерархии или стадии творения. Три пересекающих друг друга круга означают Троицу. Равнобедренный треугольник с тремя кругами является монограммой трех ипостасей Единого Бога.

Иногда круг изображается в виде змея Уророса, кусающего свой собственный хвост. Этот символ интерпретируется по-разному, так как он одновременно комбинирует созидательный символизм яйца (пространство внутри фигуры), земную символику змей и небесную символику круга. В целом, Уророс

символизирует отсутствие дифференциации в изначальном единстве, совокупность всего, самодостаточность. Он сам себя порождает, сам с собой соединяется в браке, сам себя оплодотворяет и убивает. Он может поддерживать мир и его существование, и в то же время, он вносит смерть в жизнь, и жизнь в смерть. Недвижимый внешне. Уроборос олицетворяет собой вечное движение, постоянно возвращаясь к самому себе. В Египте, где, по-видимому, этот знак впервые появился в качестве религиозного атрибута. Уроборос символизировал ежедневное возвращение Солнца к точке заката, где оно уходит в загробный мир. В Римской империи Уроборос, как эмблема вечности, стала атрибутом бога времени Сатурна и бога Нового года Януса. В Греции его использовали в орфической иконографии в качестве знака смерти и возрождения. В символике орфиков змей отождествляется с Космическим Яйцом и эоном - временем существования Вселенной. Гностики видели в нем иллюстрацию самоподдержания природных циклов, бесконечно совершаемых вновь и вновь, а также единства противоположностей, выражение самой сущности жизни, всеобщую цикличность, включающую в свой оборот все сущее. Юнг писал: «Змея способна выступать аналогом Антропоса, с одной стороны, она представляет собой широко известную аллегорию Христа, а с другой – считается наделенной даром мудрости и высшей духовности. Как сообщает Ипполит, гностики отождествляли змею со спинным мозгом и мозжечком» [6, с. 262]. В религиозной традиции индуизма, Уроборос выступает как символ латентной энергии, за счет чего имеет то же значение, что и кундалини. В алхимии Уроборос выступает как символ циклически протекающих процессов (испарение, конденсация, испарение) в их многократном повторении. Он поедает свой собственный хвост, чтобы пройти через полный цикл восстановления из смерти. Таким образом, Уроборос символизирует цикл утраты и восстановления целостности, силу, которая вечно сама себя тратит и возобновляет, вечную цикличность, цикличность времени, бесконечность в пространстве, истину и познание в одном лице, соединение двух прародителей, объединенных в архетипическом образе андрогина. Как отмечает Юнг: «Двойная природа алхимического Меркурия наиболее ясно проявляет себя в Уроборосе, драконе, который пожирает, оплодотворяет, порождает, убивает и снова возвращает себя к жизни. Будучи гермафродитом, он состоит из противоположностей и, в то же время, является их объединяющим символом: это одновременно смертельный яд, василиск, скорпион, панacea и спаситель» [7, с. 370-371].

Также наиболее значимым символом целостности в образном мире бессознательного выступает символ креста, либо квадрата, т.е. любой формы кватерниона. Как символ высших сакральных ценностей, крест символизирует жизнь, плодородие, бессмертие, дух и материю в их единстве. Часто его рассматривают как знак божественного единства. Крест моделирует духовный аспект – восхождение духа, устремленность к Богу, к вечности. Подобно символике круга, крест подчеркивает идею центра, но в отличии от последнего, крест указывает и на четыре основных направления, ведущих от центра.

В целом, крест выступает как «объединяющий» символ, знак гармонизации двух противоположных начал, активного мужского – вертикальная линия, и

пассивно воспринимающего, женского – вертикальная линия. Наибольший же интерес креста, как символа высшей гармонии и порядка, представляет египетский вариант креста – анх, представляющий собой Т-образную фигуру, увенчанную кольцом. Анх состоит из тау креста, завершенного иероглифом «ру». Крест тау, имеющий направление вниз, означает нисхождение духа в материю. Иероглиф «ру» как знак духовного, означает излучение света и проход существ из тонких миров в мир материальный. По всей вероятности, анх является стилизованным изображением соединенных мужских и женских половых органов. Сочетание круга и креста является знаком сплава духовного и материального, символом инициации, второго рождения. Египетский символ жизни анх понимается как ключ, которым открываются врата к божественному знанию, здесь Т-образная часть символически связывалась с мудростью, а круг – с вечным началом. Как символ целостности, крест часто выступает в качестве модели человека или антропоморфного божества.

Антропоморфным символом, выражющим идею *coniunctio oppositorum* является и пятиконечная звезда или пентаграмма, символически представляющая человека с вытянутыми руками и ногами. Если голова человека обращена вверх, пентаграмма рассматривается как знак света, счастья и мира; если же звезда перевернута, то она превращается в символ сатаны и сил зла. По всей вероятности, пентаграмма – это один из самых древних магических символов.

У Пифагора и его учеников пентаграмма была священным символом телесно-духовной гармонии и на этом основании стала знаком здоровья и опознавательным знаком общины. В гностико-манехейских группах верующих, чьим священным числом было пять, так как они признавали пять элементов (свет, воздух, ветер, огонь, воду), она составила центральный символический знак. Алхимики, подобно гностикам, объясняли пятеричность числом элементов, однако толковали ее как намек на духовную квинтэссенцию (пятая сущность) обычных четырех элементов. В христианской символике она олицетворяла пять ран Иисуса или, в числовом толковании, двойственную природу Христа (божественную и человеческую). Пентаграмма является также и символом брака, осуществления: пять ее лучей представляют собой плодотворный союз двойки, женского начала, и тройки – мужского начала.

Если в пентаграмме тройка рассматривается как мужской принцип, то сам по себе символизм триады указывает на полное равновесие Монады и Дуады со вторичным образование целостности. Триада символизирует Единого Бога в момент порождения Вселенной. В христианстве треугольник выступает как символ Бога и Его всевидящего ока. Три элемента триады: первый – принцип утверждения, мужской побуждающий импульс, второй – восприимчивость (женский принцип), третий – примирение, какнейтрализующая сила. В триаде силы обрастают полноту, а импульс приходит в равновесие.

Олицетворением гармонии между микро- и Макрокосмом, мужским и женским началами является гексаграмма, или так называемая печать Соломона. Этот символ представляет собой шестиконечную звезду, обладающую мощными свойствами амулета и талисмана. В алхимии печать символизировала философский камень, так как она составлена из двух противоположных треугольников, олицетворяющих

единство противоположностей. Гексаграмма символизирует слияние мужских (солнечных) и женских (лунных) энергий и является западной версией китайских понятий инь и ян. Тантрический символ в виде гексаграммы выступает йониумом, указывающая на совершенство всего мироздания.

Геометрическим символом андрогина является также и бриллиант, так как его огранка совмещает в себе два треугольника – мужской и женский, представляя, таким образом, общую символическую идею гексаграммы. Diamant происходит от санскритского дью – «священное существо», и символизирует Солнце, свет, зачастую обозначая светящийся мистический центр. В Индии алмаз носит название ваджра и является символом бессмертия.

Наиболее сложными геометрическими символами, выражающими идею *coniunctio oppositorum* являются янтры и мандалы. Янтра представляет собой чисто геометрическую фигуру. Ее основные элементы: точка, линия, круг, треугольник, квадрат и символическое изображение лотоса. Точка или бинду играет роль «умственного» центра и нулевой точки отсчета. Прямая линия символизирует рост и развитие. Круг встречается в янтрах довольно редко и служит символом целостности и полноты. Треугольник олицетворяет собой три мира и три гуны. Повернутый вниз треугольник – символ йони, женской энергии – Шакти и женского начала – Пракрити. Треугольник, повернутый вверх, отождествляется с мужским началом – Пурушей, и выступает как символ лингама, мужской энергии творения – Шивы.

Янтра выступает как тантрическая диаграмма для медитации. В абстрактной, схематической форме она изображает Вселенную или отдельные ее аспекты. Когда два пересекающихся треугольника образуют пентаграмму, в янтра это символизирует пять тонких элементов, пронизывающих все мироустройство: землю, воду, энергию, воздух и эфир. Два треугольника, образующих при пересечении гексаграмму символизируют создание объективной Вселенной в результате союза Шивы и Шакти. Два треугольника, соприкасающиеся друг с другом в виде песочных часов символизируют растворение при котором времени и пространства больше нет. Таким образом, с точки зрения аналитической психологии, янтры служат как-бы «картами для ума», которые помогают адепту исследовать неведомые области подсознания.

Наиболее сложной и самой важной из всех тантрических янтров выступает Шри-янтра – диаграмма, символизирующая сексуальную активность Вселенной и процесс непрерывного творения. Шри-янтра служит метафорой происхождения духа в материю: проявления Вселенной из первозданной несформированной тьмы. В ее центре находится бинду – «математическая точка». Вокруг расположены девять взаимопересекающихся треугольников. Пять из них повернуты вниз и символизируют Шакти; четыре других, олицетворяющих Шиву, повернуты вверх.

Согласно космогонической концепции индуизма, из абсолютного «ничто» возникло сияющее творение: первое желание породило пульсацию, которое начало вибрировать в форме звука – nada. Этот изначальный звук изображен в виде центральной точки бинду, которую еще называют сарванандамайя-чакрой (всеблаженной). В начале творения она называлась парабинду и содержала себе

Шиву и Шакти в неразделенной форме. На следующей стадии творения парабинду превратилась в апарабинду, у нее появилось два новых угла, образовавших мулатрикону, или повернутый вниз «корневой треугольник». Этот треугольник символизирует женское начало – Шакти, а вибрирующая точка парабинду – мужское. В треугольнике содержатся три бинду – мишрабинду, в которых объединены Шива и Шакти, статичная шивабинду и наполненная энергией шактибинду.

Наиболее сложным и многогранным «объединяющим» символом является главный буддийский сакральный символ – мандала. В отличие от янтры, мандала состоит из сложных узоров и различных иконографических изображений. Отражая всю полноту космоса, мандала совмещая в себе противоположные начала – небо и землю, динамику и статику. Мандала на санскрите означает «круг», или «магический круг». Если рассматривать основные формы мандалы, ее символ представляет собой концентрически расположенные фигуры с круглым или квадратным изображением в центре, и радиальными или сферическими добавлениями.

Изначально мандала рассматривалась как символ, воплощающий ритуальный предмет, или вид ритуального подношения. В более позднем буддизме мандала приобретает два основных значения: космологическое и ритуальное. Наиболее универсальна интерпретация мандалы как модели Вселенной. Как космологический символ, мандала представляет собой вид кругового или сферического пространства, в частности земную сферу, а также огонь и воду. Космологическая интерпретация мандалы предполагает, что внешний круг обозначает всю Вселенную в ее целостности, очерчивая границу Вселенной, ее пределы в пространственном плане.

Как ритуальный символ, мандала представляет собой магическую диаграмму или фигуративное изображение из зерна или других жертвенных даров. Так мандала часто рассматривается, как место обитания божества или божеств. Во время магического обряда вызывания, приываемое божество опускается с небес в самый центр мандалы, обозначенный лотосом, где оно и совершает акт, приносящий плодородие, изобилие и успех.

Наиболее характерная схема мандалы представляет собой внешний круг с вписанным в него квадратом; в этот квадрат в свою очередь вписан внутренний круг, периферия которого обозначается обычно в виде восьмилепесткового лотоса. Квадрат, вписанный в круг, ориентирован по сторонам света и раскрашен в соответствующие цвета: север – зеленый, восток – белый, юг – желтый, запад – красный, центр чаще всего соотносится с голубым цветом. Посередине каждой из сторон квадрата находятся Т-образные «ворота». В квадрат обычно вписан восьмилепестковый лотос, в центре которого изображается предмет почитания – божество, его атрибут или символ. «Центр мандалы соответствует чашечке Индийского лотоса, месту рождения и нахождения богов. Он называется *padma* и имеет женское значение» [7, с. 487]. В то время как само божество олицетворяет собой мужское начало, что в тибетской ваджраяне выступает как искусственный метод достижения просветления – упайя.

Символизируя иллюзорность противоположностей, мандала служит ритуальным объектом продвижения к внутреннему центру. В аспекте пробужденного сознания, мандала выступает как сложная трехмерная модель психокосма. Мандала символизирует возвращение души к своему ядру. Ее внешний круг символизирует стену «огня», или метафизического знания, сжигающего неведение. Следующий бриллиантовый круг олицетворяет собой просветление сознания или обретение неизменного знания своей Самости в ходе гностического опыта познания. Божества, изображенные напротив каждого «ворот», символизируют бессознательное, «препятствующее» просветлению. Следующий уровень представлен поясом из лепестков лотоса – символом «духовного возрождения». Центр мандалы – это престол божества, где полный иконографический образ будды представляет его совокупляющимся в поэзии яб-юм со своей второй половиной, женской ипостасью – Праджней. И, таким образом, символизирует интеграционный символ Самости, как целостной психической структуры.

Таким образом, с точки зрения аналитической психологии, мандала, как «объединяющий» символ представляет собой основной определяющий и интегрирующий принцип, лежащий в самой основе психики. «Архетип мандалы представляет собой упорядочивающую схему, которая в виде психологического перекрестия нитей как в оптическом приборе или как разделенный на четыре части круг, определенным образом как бы накладывается на психический хаос, благодаря чему каждое содержание обретает свое место, а разбегающееся в неопределенность целое воссоединяется магическим оберегающим кругом» [2, с. 391-392].

Юнг считал, что образ мандалы, в процессе индивидуализации, является наиболее полным и обобщающим символом Самости, как психической целостности индивида. Она может выступать и как представления самого процесса движения к центру, и как создание нового личностного центра. «Центральная точка мандалы, – писал Юнг, – символизирует абсолютное единство всех архетипов, а также многообразие феноменального мира, и, стало быть, является эмпирическим эквивалентом метафизической концепции *unus mundus*. Ее алхимическим эквивалентом является *lapis* и его синонимы, в особенности микрокосм» [5, с. 506]. Мандала представляет собой Самость, как концентрическую структуру, зачастую в форме квадратуры круга. «Мандала эквивалента квадратуре круга, исходя из которой алхимический рецепт предписывает строить сосуд. Мандала означает человеческую или божественную Самость, целостность видения Бога» [6, с. 267].

Идея целостности и объединения противоположных проявлений сознания и бессознательного, символизируемая «объединяющими» символами ассоциируется с гностической идеей, олицетворяемой в архетипическом образе андрогина. Андрогин рассматривается как единство мужского и женского принципов творения, в аналитической психологии андрогин выступает как архетип Самости, выражющий идею целостной личности. Естественной целью всей психической системы является движение от «Я» к центру, к Самости, символизируемой кругом, и его различными вариациями: монадой Тай-цзы, Уроборосом, крестом, квадратом, любыми формами кватерниона, а также пентаграммой, гексаграммой, янтре и мандалой, то есть

символами, выражающими идею целостности и взаимопроникновения противоположных начал. «Как правило, это – символы «единства», репрезентирующие объединение одной или двух пар противоположностей, – пишет Юнг в своем исследовании Самости, – в результате чего образуется либо дуалистическая пара, либо кватернион. Такие символы возникают на основе столкновения сознания с бессознательным и последующего замешательства (известного в алхимии как «хаос» или «nigredo»). Эмпирически, замешательство приобретает форму беспокойства и дезориентации. Символика круга и кватерниона в этот момент выступает компенсаторным началом упорядоченности, изображая единство воюющих между собой противоположностей как свершившийся факт и, тем самым, облегчая путь к более здоровому и спокойному состоянию («спасение»). В настоящее время психология не способна установить что-либо большее, чем тот факт, что символы целостности означают целостность индивида. С другой же стороны, она обязана признать и подчеркнуть, что соответствующий символизм использует образы и схемы, всегда, во всех религиях выражавшие всеобщую «Основу», то есть само Божество» [6, с. 219-220].

### ВЫВОДЫ

Таким образом, символы процесса индивидуализации представляют собой образы архетипической природы, описывающие процесс создания нового центра личности. Самости, выражющей себя посредством «объединяющего» символа или его антропоморфного архетипичного образа андрогина.

### Список литературы

- 1 Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии / Акад. Обществ. Наук при ЦК КПСС Ин-т науки. Алегрия : Редкол.: А.Ф. Окулов (пред), и др. М.: Мысль, 1989. 336 с.
2. Юнг К.Г. Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание / Пер. с англ. Д.В.Дмитриева, Т.А. Ребеко. М.: Олимп. АСТ-ЛТД, 1997. 400 с.
3. Юнг К.Г. Психологические типы / Пер. с нем. Под общ. ред. В. Зезенского. СПб.: Ювента, 1995. 720 с.
4. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
5. Юнг К.Г. Mysterium Coniunctionis / Пер. с англ., лат. О.О. Чистяков. М.: Рефл-бук. К.: Ваклер, 1997. 688 с.
6. Юнг К.Г. AION. Исследование феноменологии Самости / Пер. с англ., лат. М.А. Собуцкий. М.: Рефл-бук. К.: Ваклер, 1997. 336 с.
7. Юнг К.Г. Психология и алхимия. Пер. с англ., лат. под ред. С. И. Удовик. М.: Рефл-бук. К.: Ваклер, 1997. 592 с.

Послужило в редакцию 7.09.2005

УДК 165.172

А.Г. Сараев

## ФУНКЦИОНАЛЬНО-ЭКСТЕРОФОРМНО-СИСТЕМНЫЕ АСПЕКТЫ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Актуальность данной статьи состоит в том, чтобы выявить категориальный, функционально-экстериоформно-системный путь познания в научном знании. Цель статьи – эксплицировать категориальный аппарат системного подхода при проведении функционально-экстериоформно-системного анализа научного знания. Задача статьи – исследовать продвижение мысли исследователя от досистемных характеристик (функциональных и экстериоформных) к системному пониманию предмета науки.

Для целей сравнительного анализа рассмотрим эмпирический и теоретический материал из истории и современного состояния различных наук о жизнедеятельности, наследственности (ген) и психики человека (т.е. обсудим три сквозных примера).

В истории познания движение мысли от знания функциональной ступеньки к познанию ступени определения предмета по внешней форме и далее к уяснению внутренней определенности предмета проявляет себя в физиологии, то есть в науке, изучающей жизнедеятельность целостного организма, его частей – систем органов, органов, клеток ... Подобный маршрут познания обусловлен особенностями предмета физиологии и специфиностью методов физиологического исследования, чем и обоснован выбор материала для показа маршрута познания, характерного для этой науки. Представляется, что Клавдий Гален впервые в истории научного познания перешел от изучения функции в чистом виде (*in situ*) к изучению её в единстве с внешней формой.

«Третий - и последний - период истории древней физиологии связан с деятельностью Клавдия Галена, сумевшего объединить в своих трудах физиологические и анатомические данные (выделено нами - А.С.), добытые на протяжении восьми столетий античными врачами и школами натурфилософов, в частности, врачебной школой Александрии, представителями которой были Герофил и Эразистрат. Гален смог доказать наличие крови в артериях и левом желудочке сердца, пункцию которых он произвел. Он связал психические функции с головным мозгом, учил, что мышцы сокращаются под воздействием особой тонкой жидкости, которая распространяется из мозга по нервам. Ему было известно участие диафрагмы и межреберных мышц во внешнем дыхании, направление мочеточников, связь внешних глазных мышц с движением глазного яблока, содружественная реакция врачков» [1, с. 706]. Б. Симен в труде «Река жизни» [2, с. 73-74] особо подчеркивает, что в исследованиях кровообращения Галену принадлежит величайшее открытие: он подметил тот факт, что артерии несут кровь. Иными словами, благодаря методу пункции, Гален доказал, что артерии и левый

желудочек сердца в живом организме всегда содержат кровь, причем, он особо подчеркнул тот факт, что артерии и левый желудочек сердца несут кровь. Следовательно, артериям и левому желудочку сердца в живом организме свойственно наличие крови, но, учитывая движущийся характер крови, но, необходимо говорить о гемодинамике. Понятие «гемодинамика» отражает реальный процесс движения крови в сердечно-сосудистой системе.

Как известно, еще Аристотель (IV в. до н.э.) сделал попытку собрать воедино все анатомо-физиологические сведения в систему. В артериях, - по мнению Аристотеля, - кровь не содержится: в них находится особая субстанция - жизненная пневма. Это представление основывалось на наблюдениях, что артерии трупа при их рассечении оказываются пустыми, свободными от крови, которая переполняет вены. Действительно, используя подход по внешней форме, исследователь приходил к мысли, что артерии и левый желудочек сердца на трупе пусты. Аристотель же распространил этот вывод на артерии и в живом организме, дополнив его умозрительным выводом о жизненной пневме. Функциональный подход Галена позволяет ему привязать процесс внешнего дыхания к межреберным мышцам и диафрагме. Единство функционального подхода и подхода по внешней форме для Галена несомненно, хотя отправным у него в познании выступает функциональный подход.

Концепция Клавдия Галена (131-201 гг.) ясна из следующей выдержки: «Совершенство строения живых существ объясняется тем, что «высший разум» создает их очень разумно, а именно: сначала намечает функцию, для осуществления которой должно быть создано данное существо, подгоняя его к служению именно этой функции. Точно так же создаются и все органы существ...»

Изложив свои мысли о том, что функции предшествуют возникновению органов, и о том, что не случайностям, а цели подчиняется строение существ и их деятельность, Гален заключил их вдохновенным дифирамбом мудрому «вселенскому разуму» и призывом к врачам обратиться к исследованию строения организмов и их частей с целью раскрыть мудрость их «творца» и всю медицину направить на защиту идеи о существовании этого «творца», что «... должно стать основой усовершенствования теологии, составляющей гораздо более важное и великое дело, чем вся медицина» [3].

Функция, по Галену, сначала появляется в голове творца, затем она «привязывается» к определенному органу. Первичность функции и вторичность внешней формы - основное гносеологическое положение Галена. В своей деятельности и он шел от знания функции вещи, динамики её (понимаемой как назначение) к привязке функции к вещи, к элементам состава вещи и к последующему познанию внешней формы, статике вещи. Гален «был усердным анатомом, но всё-таки вопрос о назначении органа, о задаче, которую ему поставила природа, для Галена был на первом плане и определял его теорию медицины» [3].

Совершенно прав, на наш взгляд, Гуго Глязер, подчёркивая тот момент, что у Галена на первом месте стоял вопрос о назначении, но, учитывая частое отождествление Галеном функции с назначением, приходится в данном случае остановиться и наteleологическом понимании функции. Несомненно, что Гален

развивал идеалистическое понимание назначения. Но это и понятно, так как телология в докибернетический период - это, бесспорно, разновидность идеализма. Идеалистическое понимание назначения у Галена проявляется в том, что вместо единства логики и онтологии и определяющей роли последней, он понимал онтологию как логику высшего разума. Но в настоящее время следует четко различать идеалистическое и материалистическое понимание назначения.

Поэтому, если рассматривать телологический принцип как целевой подход, то тут нет идеализма. Но материалистическое понимание цели (назначения) стало возможным только в последние десятилетия в связи с успехами кибернетики.

В.Ф. Сержантов в работе «Основные структурные законы биологических систем. Главные структурные уровни жизни и основные биологические атрибуты» указывает, что цель выражает первичную активность живых существ [4]. Отсюда следует, что активность проявляет себя в изменении, процессе, динамике неустойчивости; подобное же понимание близко к смыслу термина «функция». Но в тоже время целевой подход вскрывает механизм развития живых систем, их способов бытия, а не только самосохранение жизни. Функциональный подход позволяет изучить изменчивость вещи, динамику её, смену одного состояния другим и не позволяет в силу своего первого логического уровня вскрыть механизм процесса: функциональная ступенька познания в состоянии лишь констатировать процесс, изменение состояния и только.

Благодаря целевому подходу, исследователь узнаёт с какой целью осуществляется определённое действие в данной системе (будет ли это человек, животное, машина, неорганическая система естественного происхождения), но только в случае человека эта система (т.е. человек) осуществляет целевое действие сознательно. Действие является существенным свойством любой функции — собственно мы констатируем функцию как изменение состояния, процесс, динамику вещи, т.е. по действию. Следовательно, целевой подход возник на основе функционального и, если функциональный подход ограничивается констатацией действия, как такого, то целевой подход оценивает действие по его направленности: знание целевого действия указывает, куда движется система, на что направлено это действие ... В итоге, целевой подход даёт знание векторной величины. Другими словами, целевой подход вскрывает направление действия: функциональный же подход даёт знание скалярной величины (функциональный подход - это разновидность атрибутивного подхода).

В современной физиологии нагляднее всего обнаруживается восхождение от знания функциональной ступени к познанию ступени определения предмета по внешней форме и от последней к знанию внутренней определенности в рефлекторной теории, сформулированной И.М. Сеченовым и И.П. Павловым.

Обратимся к рассмотрению этого вопроса в классической книге И.М. Сеченова: «Рефлексы головного мозга». Мы не оговорились, сказав современная физиология, так как, несмотря на то, что этот труд появился ещё в 1863 году, влияние этой книги на современных нейрофизиологов чрезвычайно велико. «Сто лет спустя, многие ее страницы воспринимаются как слово современника, обращенное к современным учёным... В спорах сегодняшнего дня, в раздумьях о путях развития советской и

миро́вой физиологии мы вновь обращаемся к «Рефлексам головного мозга». Книга И.М. Сеченова — это не только страница истории отечественной науки. Это — отточенный и действенный инструмент анализа сложнейших явлений работы мозга. «старое, но грозное оружие» научной полемики по многим актуальным проблемам современной нейрофизиологии» [5, с. 98-99].

Особая роль И.М. Сеченова в отечественной науке заключается в том, что он во-первых, отказался от умозрительных построений; во-вторых, ввёл в отечественную физиологию экспериментальный подход к исследованию жизненных явлений; в-третьих, сформировал основы физико-химического понимания сущности биологических процессов; в-четвёртых, охватил фактически все разделы физиологии; в-пятых, объединил аналитический и синтетический подход к исследованию нервной системы; и, наконец, в-шестых, распространил физиологические приёмы на изучение психических процессов [6, с. 4].

Проблемы, выдвинутые И.М. Сеченовым в «Рефлексах головного мозга», являются той основой, на которой стало возможным не только создание рефлекторной концепции, но и построение современной нейрофизиологии. И.М. Сеченов первый, вслед за ним И.П. Павлов впервые в истории науки приступили к изучению психической деятельности человека методом объективного физиологического эксперимента.

И.М. Сеченов отмечает тот широко известный факт, что психическая деятельность человека выражается внешними признаками, и обычно все люди судят о психической деятельности по внешним проявлениям её.

В громадном мире этих явлений заключено бесконечное разнообразие движений и звуков, присущих человеку вообще.

«Всё бесконечно разнообразие внешних проявлений мозговой деятельности сводится окончательно к одному лишь явлению — мышечному движению. Смеётся ли ребёнок при виде игрушки, улыбается ли Гарибалди, когда его гонят за излишнюю любовь к родине, дрожит ли девушка при первой мысли о любви, создаёт ли Ньютон мировые законы и пишет их на бумаге — везде окончательным фактом является мышечное движение...»

«Итак, все внешние проявления мозговой деятельности действительно могут быть сведены на мышечное движение» [7, с. 4-5].

Вначале И.М. Сеченов в своём познании психических функций человека начинает идти от знания банального факта — общизвестного любому человеку, а именно: люди судят о психической деятельности по внешнему проявлению ее. Одарённость гения, соединённая с отличным знанием физиологии и психологии позволяет И.М. Сеченову все многообразие внешних проявлений деятельности головного мозга свести к мышечному движению. Мышечное движение — это своего рода «скелет», каркас любого внешнего проявления деятельности головного мозга. Приём ограничения, столь блестяще применённый И.М. Сеченовым, способствовал нахождению общего свойства, присущего любому внешнему проявлению деятельности головного мозга. Этим общим свойством оказалось мышечное движение. Данный вывод И.М. Сеченова, полученный им благодаря применению функционального подхода в познании, явился огромным завоеванием научной

мысли. Физиолог, точнее нейрофизиолог, получит реальную возможность исследовать психические функции человека экспериментальным методом (изучая динамику мышц). Но И.М. Сеченов, помимо констатации факта о том, что любое проявление психической деятельности – всегда мышечное движение, пытается понять, оценить механизм этих движений. И здесь ему помогает подход по внешней форме, к которому он идет от знания функционального подхода. Согласно И.М. Сеченову, чистые рефлексы или отраженные движения всего лучше наблюдать на декаптированных (обезглавленных) животных (функциональный подход). Эти движения (динамика исследуемого предмета) обеспечивается благодаря определенному анатомическому субстрату, а именно: «От кожи к спинному мозгу тянутся чувствующие нервные нити, а из спинного мозга выходят к мышцам нервные движения»; в самом же спинном мозгу, обоего рода нервы связываются между собой при посредстве так называемых нервных клеток» [7, с. 7-8]. Знание конкретного анатомического субстрата спинномозгового рефлекса получено на основе подхода по внешней форме. Далее И.М. Сеченов переходит к познанию внутренней определенности, рассматривая вначале состав спинномозгового рефлекса.

«Вот ряд актов, составляющих рефлекс или отраженное движение: возбуждение чувствующего нерва, возбуждение спинномозгового центра, связующего центра, связующего чувствующий нерв с движущим, и возбуждение последнего, выражающееся сокращением мышц, т.е. мышечным движением» [7, с. 8]. К последнему элементу состава спинномозгового рефлекса, а именно: возбуждению «движущего» нерва, привязывается функция спинномозгового рефлекса – мышечное движение. Элементом-эталоном в данном отношении выступает возбуждение «чувствующего нерва», что является тем необходимым элементом данной структуры рефлекса, без которого нет его самого. По И.М. Сеченову, отраженные движения или рефлексы свойственны не только обезглавленным животным, они могут возникать и при целостности головного мозга, притом, как в сфере черепно-мозговых так и в сфере спинномозговых нервов. Раздражение «чувствующего нерва», а соответственно и его возбуждение – необходимое условие любого рефлекса, необходимым и достаточным условием, помимо указанного условия, является еще требование невольности отраженного движения, т.е. без участия факта сознания.

Следуя за И. М. Сеченовым, мы приходим к выводу, что структурное видение находит отражение в «Рефлексах головного мозга». Прежде всего, эта мысль знаменитого физиолога о невольных, машинообразных движениях у целого здорового человека и рассуждение о машинности головного и спинного мозга. «Стало быть головной мозг, орган души, при известных условиях (по понятиям школы) может производить движение роковым образом, от того, что гири вертят часовые колеса.

Мысль о машинности мозга при каких бы то ни было условиях для всякого натуралиста клад. Он в своей жизни видел столько разнообразных, причудливых машин, начиная от простого винта до тех сложных механизмов, которые все более и более заменяют собой человека в деле физического труда: он столько вдумывался в

эти механизмы, что если поставить перед таким натуралистом новую для него машину, закрыть от его глаз внутренность, показать лишь начало и конец ее деятельности, то он составит приблизительно верное понятие и об устройстве этой машины и об ее действиях» [7, с. 8-9].

Мысль И.М. Сеченов о факте машинности головного мозга- это этап констатации структур на механическом уровне, в то время как вывод его «роковой» неизбежности локомоторной функции головного мозга, исходя из машинности последнего уже объяснительный этап изучения структур или структурно-функциональный подход на механическом уровне. Начало и конец деятельности любой новой машины физиологом И.М. Сеченовым выбраны как индикатор – устройства (структуры) и действия (функции).

Представляется, что функциональный индикатор И.М. Сеченова очень удачен в том отношении, что с его помощью можно объяснить ту сторону поведения, которая зависит от наличия структуры на механическом уровне. Но для объяснения целостного поведения этот индикатор оказывается недостаточен, и нельзя не согласиться с мнением Н.А. Бернштейна: «Если по отношению к «Самой привлекательной машине в мире» (И.М. Сеченов) – мозгу никакой инженерной опытности не может быть достаточно, чтобы чисто мыслительным путем постигнуть из сопоставления «входных» и «выходных» процессов его внутренние, скрытые от нас механизмы, то можно и перспективно пойти другим путем» [8].

С помощью структурно-функционального индикатора, предлагаемого Н.А. Бернштейном, можно не только понять один аспект поведения биологической системы, зависящий от наличия механической структуры, но с его помощью можно верно объяснить и целостное поведение системы наличием биологической структуры этой систем.

Представляет также большой интерес мысль известного советского физиолога А.А. Ухтомского (1875-1942) о том, что если бы под микроскопом не открывали структурной сложности в тканях и органах, то пришлось бы ее придумать что бы как-то объяснить себе их единство действия [9, с. 504].

И.П. Павлов (1849-1936), формулируя идею о трех принципах рефлекторной деятельности, в работе «Ответ физиолога психологам» уже выводит:...принцип структурности, т.е. расположение действий силы в пространстве, приурочение динамики к структуре» [10, с. 164].

А.Г. Гинецинский так понимает этот вывод И.П. Павлова: «Третий принцип рефлекторной теории («приурочение динамики к структуре») имеется в виду тот факт, что осуществление рефлексов возможно лишь при определенном строении центральной нервной системы, участвующих в рефлексе» [11, с. 16].

1. Согласно современным представлениям [12, с. 569-597] в состав рефлекторной дуги входит целый ряд компонентов:
  - 1) рецепторы;
  - 2) центростремительные(афферентные) невроны;
  - 3) эффекторы- рабочие органы, реализующие данный рефлекторный акт, физиологическая структура рефлекторной дуги возникает «при определенной связи между собой возбуждимых образований, участвующих в рефлексе».

Следовательно, понять организацию рефлекса возможно, зная состав рефлекса и его структуру, которая реально существует (и мыслится) как упорядоченная совокупность отношений между физиологическими элементами состава рефлекса. Составной подход выясняет компоненты, элементы рефлекса, структурный – особым образом упорядоченные отношения между этими элементами рефлекса; взятые же в единстве оба указанных подхода образуют организационный подход, который проясняет и конкретный состав, и определенную структуру рефлекса одновременно.

И.П. Павлов, начав изучение рефлекса с познания состава его, пришел к раскрытию структуры многих рефлексов животных [13, с. 59], [14, с. 31].

Если И.М. Сеченов блестяще описал элементы состава простейших рефлексов и объяснил структуру рефлекса по аналогии с машиной, т.е. он применил структурно-функциональный подход на механическом уровне, то заслугой И.П. Павлова является разработка организационного подхода в физиологии высшей нервной деятельности.

Структурно-функциональный и организационный подходы в физиологии высшей нервной деятельности становятся реальностью лишь при условии отчетливого сознания структурного принципа. Само собой разумеется, что структурный принцип предполагает четкое разграничение между понятием и «система» и «структура».

Отличие между системой и структурой лучше всего уяснить, если подвергнуть анализу идею функциональных органов нервной системы. Понятие «функциональный или физиологический орган нервной системы» впервые сформулировано крупнейшим отечественным физиологом Л.Л.Ухтомским.

Функциональные системы или функциональные органы (подвижные физиологические органы мозга по А.А. Ухтомскому) имеют следующие черты:

1. Взникнув, они в дальнейшем функционируют как неделимое целое.
2. Относительно прочны, устойчивы.
3. Способны к перестройке и отдельные их элементы могут заменяться другими, причем, данная структура как целое сохраняется.

Как показывает А.Н. Леонтьев, положение о функциональных органах нервной системы разрабатывается также в работах И.П. Павлова. «Еще в статье «Анализ некоторых сложных рефлексов собаки» (1916) И.П. Павлов высказал ту мысль, что для понимания физиологической основы сложного поведения недостаточно представления только о деятельности отдельных центров в нервной системе, для этого нужно допустить «функциональное объединение, посредством особенной проторенности соединений, разных отделов центра центральной нервной системы, для совершенствования определенного рефлекторного акта» [15, с. 387].

Таким образом, идея функциональных объединений отдельных элементов центральной нервной системы посредством образования соотношений (структур) между ними для совершения рефлекса позволила И.П. Павлову верно объяснить механизм возникновения функциональных мозговых систем.

Характерной особенностью функциональных объединений является то, что, раз появившись, они в дальнейшем функционируют как неделимое целое, «ни в чем не

проявляя своей «составной» природы... Указанные особенности позволяют рассматривать эти пожизненно складывающиеся образования как своеобразные органы, специфические направления которых и выступают в виде проявляющихся психических особенностей или функций» [15, с. 387]

Следовательно, в физиологии высшей нервной деятельности под структурой подразумевают лишь упорядоченную совокупность отношений между элементами физиологического состава. В понятие «система» входят элементы состава, но арифметическая сумма частей (элементов состава) еще не образует целого (системы). Под системой или целым подразумевается совокупность элементов, структура которой обуславливает собой наличие качества данной совокупности.

Ян Дембовский в предисловии к первому изданию своей монографии «Психология обезьянь» (1963) совершенно справедливо отмечает: «Среди авторов, пишущих о психологии животных, преобладают две тенденции. Одни из них любят животных и хотели бы приписать им возможно больше человеческих черт. Другие безразлично относятся к животным и склонны слишком низко оценивать их психическую жизнь. Однако существует третий путь: вполне объективная позиция, не зависящая от симпатий и антипатий и продиктованная желанием точного критического уяснения того, каковы на самом деле психические черты животных» [16, с. 75]. Этот третий путь объективного физиологического подхода к вопросам физиологии берет свое начало в работах И.М. Сеченова и он одинаков, тождествен и в физиологии, и в психологии.

Таким образом, для научной мысли физиолога и психолога характерна следующая направленность в познании непосредственной определенности предмета: от определения по функции к определению по внешней форме и далее по составу и структуре.

М.Ю. Телешевская (1985), обобщив материалы самонаблюдений (интроспекций), самоописаний больных, а также результаты интервьюирования и тематического анкетирования больных неврозами, пишет: «В дневниках, анонимных анкетах, интроспекциях наших пациентов обстоятельно описаны ощущения, раскрывающие их нередко очень стабильные и длительное время зафиксированные переживания. Это - страхи по поводу своего соматического и психологического здоровья, ситуации, связанные с тягостными ассоциациями болезни и смерти. Описаны реакции, связанные с повседневным близким контактом с тяжело больными, ургентными операциями, последующим продолжительным уходом и совместной жизнью с этими людьми, смерть на глазах и последующая подготовка к обряду похорон, пребывание на кладбище, в крематории и т.д. Эти зрительные восприятия и запечатлевшиеся образы, а также словесные воздействия в этих ситуациях на протяжении многих месяцев и даже лет оказывали сильное влияние на самочувствие и настроение больных» [17, с. 11-12].

В связи с этим нельзя не подчеркнуть, что и в общей психологии, и в медицинской психологии мысль исследователя движется от функционального подхода к экстероформному подходу.

Познание же внутренней определенности в психологии осуществляется не только на основе собственного фактического материала, но и в результате

проникновения в нее комплекса физиологических методов исследования, позволяющих зафиксировать объективные проявления развития и протекания психического процесса.

Проделим этот же маршрут познания в генетике. В исследовании гена имеет место движение от знания функций к познанию внешней формы, а затем уже к познанию состава и структуры. «Основным методом познания гена, — указывает С. И. Алиханян, — является его мутационное изменение» [18, с. 39]. Таким образом, генетик в познании гена идет от мутационных изменений, т.е. от изменения состояния генетического материала. Мутацией, согласно С. И. Алиханяну, является «любое изменение в генетическом аппарате клетки» [18, с. 41]. Известно, что обнаружить мутацию можно регистрацией внешних изменений, исследуемых простыми методами определения. Установить природу мутаций можно рассматривая изменения, происходящие в генотипе и фенотипе. Этот первый этап познания гена можно назвать функциональным этапом познания гена. Далее, генетик переходит к познанию внешней формы гена. Причем, внешняя форма гена исследуется в двух уровнях в зависимости от генетических систем (у микроорганизмов и бактериофагов — на уровне молекулы ДНК, у высших организмов — на уровне хромосом). Генетики внешнюю форму гена определяют на хромосомных картах. Цитологи непосредственно наблюдавшие в микроскоп ядра делящихся клеток, также получают хромосомные карты, которые совпадают с картами генетиков. Следовательно, второй этап познания гена — по внешней форме — в состоянии описать пространственное положение гена, но не в состоянии вскрыть механизм мутаций. После открытия феномена ускорения мутационного процесса под действием физических или химических агентов генетик приходит к необходимости изучения состава гена.

Дальнейшее развитие учения о мутациях связано с физико-химической структурой молекулы ДНК и доказательствам того, что в основе перестройки генетического материала, то есть возникновения мутаций, лежит изменение порядка нуклеотидов. Таким образом, изучение структуры гена позволяет сделать вывод, что только последовательность нуклеотидов в ДНК детерминирует функцию гена. На этом структурно-функциональном этапе познания гена возможно объяснить механизм мутаций. Мутагенные агенты, вызывая изменение последовательности нуклеотидов в молекуле ДНК, тем самым обусловливают и определенную мутацию.

Подведем предварительные итоги рассмотрения. Категориальная последовательность исследования явлений живой природы (жизнедеятельность, ген), а также психики человека и высших животных совпадает и носит инвариантный, устойчивый характер.

Мысль исследователя движется через следующие узловые категориальные этапы: от качественной определенности (от функций к внешней форме) к обусловленности составом и структурой и к системности, взятой в развитии.

Нельзя считать данный вариант категориального аппарата системного подхода своеобразным шаблоном для любого исследования. Здесь все определяется спецификой предмета той или иной науки и особенностями ее методов

исследования. При проведении этой работы исследование количественных характеристик является вспомогательным приемом.

Результаты анализа различных познавательных задач, позволяют утверждать, что, во-первых, в научном знании выражена категориально-системная направленность движения мысли исследователя, а, во-вторых, для него характерен следующий категориальный маршрут познания: функция, внешняя форма, состав, состав + функция, структура, структура+функция, система.

#### Список литературы

1. Квасов Д. Физиология БМЭ. 2-е издание. Т.33 С. 476
2. Симен Б. Река жизни. М.: Мир. 1965. 254 с.
3. Глязер Г. О мышлении в медицине. - М.: Медицина. 1969. 754 с.
4. Сержантов В.Ф. Объект как система: Свойства и структура. М., 1969. 384 с.
5. Симонов Н. О книге И.М. Сеченова «Рефлексы головного мозга» Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга. М : Изд-во АН СССР. 1963. 742 с
6. Костюк И.Г. Предисловие к первому изданию В.А. Березовский. Иван Михайлович Сеченов. К.: Наукова думка. 1984. 324 с.
7. Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга. М: Изд-во АН СССР. 1963. 374 с.
8. Берништейн Н.А. Исторические истоки кибернетики и перспективы применения ее в медицине. (Предисловие) Моисеев В.Д. Вопросы кибернетики в биологии и медицине. М.: Медиц. 1960. 411 с
9. Сеченов И.М., Павлов И.И., Введенский Н.Е. Физиология нервной системы Т. II М.: Медиц. 1952. 572 с.
10. Павлов И.И. Позн. Собр. Соч. М.-Л: 1951. - Т.3. - Кн.2. 481 с.
11. Гинецкий А Г, Лебединский А.В. Курс нормальной физиологии. М : Медиц. 1956. 654 с.
12. Марков Л. Рефлексы БМЭ - 2-е изд - Т.28,- С. 391
13. Павлов И.И. Позн. Собр. Соч. М.-Л: 1952. - Т.5. 473 с.
14. Мелников Г.П. Азбука математической логики. - М.: Знание. 1967. 249 с.
15. Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики М.: Мысли. 1965. 314 с.
16. Березовский В.А . Иван Михайлович Сеченов. К.: Наукова думка. 1984 186 с
17. Телешевская М.О. Глагами большого. К.: 1985. 219 с.
18. Алиханян С. Н. Современная генетика. - М.: 1967. 259 с.

Посупило в редакцию 25.08.2005

## СИМВОЛИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПАМЯТИ

Символическое мышление и поведение выступают характерными чертами человеческой культуры и средствами существования и осуществления памяти. Анализ этой проблемы позволил обосновать функцию памяти как символическую память. Актуальность анализа символа в проблемном поле культуры и памяти повышается в связи с техническим прогрессом и его (символа) трансформацией в графический символ. В XX столетии, в связи с компьютеризацией и развитием сети Интернет, появился новый символ, получивший название «Всемирная Паутина призрачного Глобального Града», охватывающий и кодирующий максимальный объем информации и в то же время порождающий новые символические смыслы, способные отделяться от имеющихся смыслов. В связи с этим существует необходимость комплексного анализа памяти и символа для более глубокого изучения этих феноменов.

Цель статьи – рассмотреть структурно-семантические категории, обеспечивающие функционирование памяти в социокультурном пространстве-времени.

Задачи статьи:

- проанализировать значимость символических аспектов памяти в понимании культуры;
- раскрыть коммуникативные и гносеологические механизмы в развитии культуры и памяти.

Предмет исследования – символ и память. Исследованиями символической природы памяти занимались А. Ф. Лосев, К. Г. Юнг, С. С. Аверинцев, Л. П. Карсавин, Л. А. Уайт, А. А. Потебня, Ю. М. Лотман, Б. М. Кедров и другие. Трактовка символа не имеет точной формулировки и понимается по-разному. Обратимся к объяснению символа философами XX столетия. А. Ф. Лосев выделяет в символе «образность» и «беспределность»: под символом понимает не только «знак» или «примету», но и процесс «сливания», «соединения», «сравнения», «обдумывания», «заключения», «встречу» [1, с. 18]. По К. Г. Юнгу, это «мотивы» к достижению определенных действий с учетом «первоопыта» [2]. Л. П. Карсавин называл символ пространственно-материальным процессом [3]. С. С. Аверинцев сопоставляет символ с образом и знаком [4]. Это далеко не все формулировки символа. Тем не менее они отражают многозначность символа и определяются структурно-семантическими категориями, посредством которых обозначается фиксация и трансляция памяти в социокультурном пространстве. В качестве таких категорий выступают знак, слово, язык, образ, текст, а также категории, имеющие пространственно-временные параметры.

Каждая из этих категорий имеет свое специфическое значение, что отличает их от символа. Однако между природой символа и структурно-семантическими категориями присутствует глубокая связь, способствующая представлять или замещать предметы и отношения в культуре и транслировать их во времени и в пространстве. Эта связь не подразумевает смешения в понимании символа и выше названных категорий, хотя структурно-семантические категории способны выполнять символическую функцию и быть использованными как в собственно-понятийных, так и в символических контекстах. Рассмотрим структурно-семантические категории.

### СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ

**Знак.** Знак используется для приобретения, хранения, переработки и передачи информации как через поколения, так и по техническим каналам. Наличие знака «снимает» чувство утраты прошлого и дает возможность не только для трансляции, но и управления социальными и психическими состояниями и отношениями между индивидами в обществе [5, с 88]. По Ч. С. Пирсу, мыслить без знаков невозможно, так как мыслящий человек уже является знаком [Цит. по 6, с 84]. Знак проявляет себя как предмет коммуникации и как ценность в виде инструмента управления в механизме культурной трансляции. Знаковыми системами выступают социальные институты, обеспечивающие накопление и трансляцию социокультурного опыта и знаний. В философии культуры сходство или различие между знаком и предметом, им обозначаемым, либо отрицается, либо такая связь предполагается в прошлом.

Отмечая важность знака, украинский и русский филолог-славист А. А. Потебня, уделяя много внимания в своих исследованиях мышлению человека, связывает знак с человеческой мыслью и мыслительными процессами. По мысли А. А. Потебни, знак позволяет «ускорить» мыслительные процессы и служит средством упрощения в понимании означаемого, которое является «настоящей целью нашей мысли» [7, с. 124]. Если А. Уайт знаками называет предметы и явления, значение которых произвольно связано с физической формой. В понимании знака и символа ученый видит идентичность, в связи с обозначением слова «символ» как знак [8, с. 313]. Л.А. Уайт выделяет знак и символ как важные факторы в понимании культуры и коммуникативных процессов, связанных с трансформацией индивидуального опыта в социокультурный.

**Слово.** Слово как структурно-семантическая категория бифуркационно в своей функциональности, то есть одновременно может выступать символом и знаком (А. Ф. Лоссев), соответственно может быть использовано в символическом или в знаковом контекстах [1]. Слово выступает как внутренний логос («В начале было Слово...» (Ев. От Иоанна. 1, 1:5)), как форма, определяющая акт сознания (Д. Б. Зильберман), как средство общения [9, с. 1127], [5, с. 96]. Роль слова в отношении памяти рассмотрена философом XX столетия Б. М. Кедровым на примере «забытого слова». Б. М. Кедров воспроизведение забытого слова сравнивает с механизмом протекания творческого процесса мысли в памяти человека [10, с. 80].

Философ вспоминание слова сравнивает с «реставрацией в памяти старого, уже давно известного, но теперь позабытого материала». Процесс вспоминания забытого слова Б. М. Кедров называет познавательно-практическим механизмом и

выделяет в нем четыре ситуации, в которых присутствуют три особых звена: «подсказка», «барьер» и «трамплин» и оформление найденного решения [10, с. 82].

**Язык.** Язык как структурно-семантическая категория в узком смысле слова и социокультурный фактор в широком смысле слова способствует формированию и организации опыта людей, коммуникативным процессам в обществе, культурной идентификации, «полиглотности» культуры (термин введен М. С. Каганом). Посредством языка фиксируются результаты восприятия мира, процессы познания и происходит передача социокультурного опыта поколениям. Благодаря языку осуществляется реализация признаков семантической комбинации не только на индивидуальном уровне, но и в культуре в целом.

Формируемые в культуре естественные и искусственные языки создают особую сферу культуры, через которую человек постигает самые сложные и разнообразные формы социализации. Язык выступает носителем культуры и социокультурным фактором развития общества, так как в нем растворены символы, благодаря чему возможно составление генетических текстов. Он выступает особым способом хранения и трансляции накопленной информации в культуре через поколения. Кроме этого язык обладает свойством воспроизведения прошлого в культуре, где прошлое выполняет функцию воспитателя (И. Г. Гердер) [11, с. 230]. Каждое явление культуры имеет свой язык, однако, в единстве эти языки составляют общий культурный контекст. Например, Ю. М. Лотман пишет, что благодаря языку искусства «люди учатся Знанию, люди учатся Памяти, люди учатся Совести. Это три предмета, которые необходимы... и которые вобрало в себя искусство, а искусство - это по сути своей Книга Памяти и Совести» [Цит. по 12, с. 55].

**Образы.** Образы - это своеобразные психологические установки, благодаря которым субъект оценивает действительность, состыковывает свой субъективный мир с объективным миром. Философская традиция связывает символ с образностью, что формирует символические образы, адресованные в сферу инобытия воспринимающего его субъекта. А. Шафф образ называет «формой, более легкой для восприятия разумом и сохранение в памяти» [13, с. 194].

Как отражение культурно-исторической реальности выступает художественный образ, который является одновременно свернутым символом. Художественный образ существует в рамках искусства, в отличие от других сфер культурного творчества, например, естественно-технических наук, философии и религии. Образ как структурно-семантическая категория, независимо от своей функциональности, способен отражать и воспроизводить любые явления культуры. Сама культура выступает «интегративным образом человеческой жизнедеятельности», результатом «общественно-исторического опыта» поколений (Н. Н. Рубцов) [14].

**Текст.** Текст как структурно-семантическая категория и как явление культуры осуществляет процесс передачи информации. Текст - это своеобразный развернутый символ, необходимым условием которого является общение и обмен информацией. Ю. М. Лотман определил три функции текста: передача константной информации, выработка новых смыслов и функция памяти [15], [16].

Однако текст как структурно-семантическая категория способен выполнять не только функцию памяти, но и сохранять информацию о собственных контекстах.

что позволяет избавиться от разрыва информации. Для текста характерна не только память индивида, а и память искусства, и культурная память при взаимодействии с культурной традицией. Учитывая связь текста с символом, выделяется символическая память. Э. Кассирер отмечал в символической памяти возможность как повторять, так и перестраивать прошлый опыт. Элементом воспоминания является воображение [17, с. 501]. Символическая природа памяти выступает хранителем культурного опыта и переносит тексты из одного плана культуры в другой.

Память текста выступает составной частью его смыслообразующего механизма, а сам текст как активный элемент коммуникации и личность как участник этого общения позволили, например, Ю. М. Лотману выделить три класса интеллектуальных объектов: «естественное сознание отдельного человека, текст как смыслопорождающее устройство и культура как коллективный интеллект» [18, с. 27]. В отличие от памяти текста, память культуры выступает совокупностью текстов и механизмом их порождения.

#### ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ СИМВОЛА

*Пространственная характеристика символа* обосновывает и пространственную характеристику культуры и памяти. По М. Элиаде, мир «говорит» символами [19, с. 470]. Символы помогают поддерживать преемственность памяти, благодаря чему в механизме памяти происходит перенос семантических образований через пласти культуры, осуществляя, с одной стороны, единство хронологических пластов культуры, с другой стороны, реализуя в инвариантности игры различных семантических комбинаций. Ю. М. Лотман символ назвал «посредником между синхронией текста и памятью культуры», механизмом памяти и ее единства, не позволяющим распадаться на изолированные хронологические пласти и никогда не принадлежащим ни одному из пластов культуры. В динамическом процессе культуры символ бифуркционен, то есть, способен терять или накапливать смыслы. Бинарность объясняется «бомбардировкой» культуры и памяти как традиционными текстами-смыслами, так и теми, которые представляют «возникающее вторжение» из далеких во времени и пространстве культур. Текст-символ «генерирует» и «конденсирует» память, сохраняет творческие способности в процессах памяти (например, в виде памяти искусства) и предостерегает от «мозаики разрозненных моментов в истории» [16, с. 160].

Начиная с древности, память имела свое символическое выражение: Мнемозина – мать девяти муз, в средневековые память символизировала Луна. Наиболее культурными общепринятыми сферами бытия памяти и символа выступают религия и мифы. Мифическое прошлое выступало сакральностью времени, «где не все так как теперь», это первотворение, перводействие, первопредметы, предшествующие эмпирическому времени, или результат действия, который присутствует в настоящем и будущем [20]. Непосредственную связь мифа и символа рассмотрел Э. Кассирер, определив мифологию как символическую форму культуры, наделенную особым способом символической объективизации чувственных данных, эмоций. Мифотворчество Э. Кассирер объяснял как

проявление символической деятельности человека. Мифологическое сознание выступает кодом, а специфика мифологического мышления выявляется в замене одного знака и символа предмета другим, в неразличении идеального и реального, образа и вещи, объединяющих в себе сакральность и профанность. В отличие от Э. Кассирера, для которого миф был тесно связан с культурой, А. Ф. Лосев миф определяет как «в словах данную чудесную историю личности» наделяет миф именем, в которое заключает «диалектический синтез личности и ее выражения, ее осмысленности и словесности» [21, с. 578].

Религиозный символ позволяет человеку открыть определенное единство Мира и в то же время осознать свою судьбу как неотъемлемую часть этого Мира. Например, М. Элиаде, акцентируя внимание на религиозной символике, пишет не только о многозначности религиозных символов, но и о возможности символами сохранять связь с истоками бытия и выражать духовный и жизненный опыт. В символе М. Элиаде видит своего рода ключ к постижению человеческого бытия [22, с. 475].

В качестве *временной характеристики* символических аспектов памяти выступает ритуал. Ритуал характеризуется способностью к адаптационным процессам, выражает ценностную характеристику личности и культуры, связан как с заимствованием определенных ценностных смыслов, так и с традицией. Дж. и А. Теодорсоны ритуал определяют как культурно-стандартизированный набор действий символического содержания, использующий традиции [23, с. 351]. Благодаря ритуалу выполняется не только функция трансляции, но и функция актуализации всего символического кода культуры. Каждый ритуал можно рассмотреть как цикл и, постигая временные развертывания символов в ритуальном действии, осознать смысл человеческого бытия.

В качестве *пространственно-временной характеристики символа* в настоящее время выступает компьютерная революция. Как пишет современный исследователь В. Л. Иноземцев, происходит неопределенность самой реальности, «опустошение символов» из-за «подмены» «их конкретно-жизненного содержания» «рационалистическими конструкциями», что влечет за собой «отделение» «символизируемого от символизирующего» [24, с. 148]. Глобализация, Интернет могут способствовать проявлению различных сторон природы человека, но они не в состоянии породить человека вне цивилизации, истории, культуры и памяти. Интернет является не только символом современного мира, но и, как пишет Н. А. Громуко, «квинтэссенцией постмодернистского строя», когда существует «аксиологический плюрализм, смешение разных традиций и норм, сознательное изменение и трансформация предельных полюсов, задающих привычные ориентиры в жизни человека: клировость (фрагментарность и принцип монтажа); интертекстуальность и цитатность; стилевой синкретизм, смешение жанров – высокого и низкого; неопределенность, наличие ошибок, пропусков, пародийность; языковая игра и т.д.» [25, с. 175-180].

«Информационная революция», достижения микрокомпьютерной техники позволили «закодировать в электронные программы» значительную часть социокультурного опыта предшественников. Однако современному социальному

недостаточно только развития технического прогресса. Индивид существует в культуре, творимой и творящейся такими же, как он сам. Постоянная угроза рассеивания культурной информации, размывание символического понимания самой культуры привели к необходимости еще более глубокого осознания мира и феномена памяти. Отсюда постоянное стремление к мифопоэтическим направлениям, фольклорному наследию, искусству. Этому способствует не только возможность пространственно-временного существования культуры и социокультурной памяти, но и осознание временного измерения культурных ценностей, использования их в перспективе.

### ВЫВОДЫ

1. Символические аспекты памяти выражаются посредством структурно-семантических категорий и пространственно-временных характеристик культуры. В качестве структурно-семантических категорий рассматриваются знак, символ, слово, язык, образ, текст.
2. Знак присутствует в понимании культуры и коммуникативных процессов (Л.А. Уайт), связанных с трансформацией индивидуального опыта в социокультурный, и в соотношении с человеческой мыслью и мыслительными процессами (А.А. Потебня), необходимыми для функционирования памяти как социокультурного феномена.
3. Слово выполняет функцию трансляции культурно-исторических смыслов и их коммуникации, участвует в механизме протекания творческого процесса мысли в памяти (Б.М. Кедров), является «реставратором» в памяти забытой информации.
4. Язык обосновывается как социокультурный фактор опыта индивидов, как средство коммуникативных процессов и культурной идентификации, а также наделен свойством воспроизведения прошлого опыта.
5. Образ понимается как форма, необходимая для восприятия разумом информации и сохранения увиденного в памяти, и отражает культурно-историческую реальность. Культура как коллективная память является «интегративным образом» опыта поколений (Н.Н. Рубцов).
6. Текст как структурно-семантической категории и как явление культуры характеризуется тремя функциями (передача констант информации, выработка новых смыслов и функция памяти), а также способностью сохранять информацию о собственных контекстах и предотвращать разрыв информации, формировать понимание «память текста», которая выступает составной частью смыслообразующего механизма. Здесь возможно осуществление трансляции семиотических образований в культуре, отражение внешних и внутренних явлений культуры и памяти, «бомбардировка», «генерация» и «конденсация» культуры и памяти (Ю.М. Лотман).
7. Пространственно-временная характеристика символа способствует адаптационным и коммуникативным процессам, возможности обращения к традициям, актуализации символического кода культуры.
6. Электронные системы и Интернет расширяют коммуникативные возможности культуры, но и формируют условия для рассеивания культурной информации и изменения в понимании символа как сущностного аспекта

функционирования памяти вследствие компьютеризации и появления графического символа и «Всемирной Паутины призрачного Глобального Града».

#### Список литературы

1. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. - М.: Искусство, 1976. - 370 с.
2. Юнг К. Г. Проблема души современного человека. Философские науки. - 1989. - № 8. - С. 114 - 126
3. Кареавин Л. Н. Философия истории. - СПб.: АО Комплект, 1993. - 352 с
4. Аверинцев С. С. Психика ранневизантийской литературы. - М.: Наука, 1977. - 320 с
5. Зильберман Д. Б. Традиция как коммуникация, трансляция ценностей, письменность. Вопросы философии. - 1996. - № 4. - С. 76-105
6. Мицельев А. А. Ведущие течения современной западной философии. Социально-гуманистические знания. - 2002. - № 3. - С. 84 - 97
7. Петебия А. А. Психология поэтического и прозаического мышления. Слово и миф. - М.: Правда, 1989. - 622 с.
8. Этетика. Словарь. Под общ. ред. А. А. Беляева. - М.: Полиграфлит, 1989. - 447 с
9. Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового завета. По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. - М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1993. - 1180 с.
10. Кедров Б. М. О слове едином (нонусырные очерки). Вопросы философии. - 2004. - № 1. - С. 77 - 97.
11. Гердер Н. Г. Идеи к философии истории человечества. - М.: Наука, 1977. - 703 с.
12. Багдасарьян Н. Г. Язык культуры. Социально-гуманистические знания. - 1994. - № 2. - С. 51 - 67.
13. Шафф А. Введение в семиотику. - М.: Изд-во иностр. лит., 1963. - 376 с
14. Рубцов И. И. Символ в искусстве и жизни. Философские размышления. - М.: Прогресс, 1984. - 173 с
15. Ляута О. Н. Ю. М. Лойман о трех функциях текста. Вопросы философии. - 2002. - № 11. - С. 165 - 173
16. Лойман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек - текст - семиосфера - история. - М.: Языки русской культуры, 1996. - 414 с.
17. Касперер Э. Избранные. Опыт о человеке. - М.: Гардарики, 1998. - 784 с
18. Лойман Ю. М. Избранные статьи в 3-х томах. Т. 1 - Таллинн: Александра, 1992. - 620 с.
19. Элиаде М. Азияская алхимия. Пер. с рум., англ. фр. - М.: Янус-К, 1998. - 604 с.
20. Юнг К. Г. Проблема души нашего времени. - М.: Изд. Группа «Прогресс». «Универ», 1994. - 329 с
21. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Лосев А. Ф. Миф, число, сущность. - М.: Мысль, 1994. - 919 с.
22. Элиаде М. Космос и история. - М.: Прогресс, 1987. - 311 с.
23. Theodorson G. Theodorson A. A Modern Dictionary of Sociology. N Y : Crowell Company, 1969. - 380 р.
24. Иноземцев В. Л. Социология Даниела Бенца и контуры современной постиндустриальной цивилизации. Вопросы философии. - 2002. - № 5. - С. 3-13.
25. Громыко Н. В. Интернет и постмодернизм - их значение для современного образования. Вопросы философии. - 2002. - № 2. - С. 175-180

Послужило в редакцию 4.09.2005

УДК 130.2

Е.Б. Ильинович

## ЧЕЛОВЕК В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Любое исследование в области философии культуры и философской антропологии, проводящееся на заре III тысячелетия, рискует оказаться неактуальным в случае, если оно рассматривает собственный предмет вне контекста глобализации. Это убеждение, несомненно, не покажется несостоительным человеку, осознающему, что глобализация является основным доминирующим процессом, отражающим специфику и динамику развития современной цивилизации. Она охватывает все сферы жизни человека и представляет собой не только масштабный, но и многомерный феномен.

В задачу настоящего исследования не входит подробное освещение всех аспектов и измерений названного феномена. Мы попытаемся в общих чертах проанализировать лишь те негативные аспекты, те конкретные проблемы и угрозы, с которыми сталкивается человек, погруженный в этот общемировой процесс.

Для начала охарактеризуем интересующее нас понятие. Как уже говорилось выше, глобализация охватывает все сферы жизни современного мира, поэтому она оказывается предметом пристального внимания не только ученых и философов, но и политиков, военных, писателей, экономистов и даже священнослужителей. Например, А.Тойнби писал: «Сегодня человечество на всем земном шаре сталкивается с множеством острых проблем. Эти проблемы сегодня осаждают всех нас, богатых и бедных, технологически передовых или отсталых... Универсальность этих современных общих проблем является историческим следствием мировой сети технологических и экономических отношений, которая была создана экспансией деятельности западноевропейских народов за последние пять столетий. Технологические и экономические отношения порождают политические, этнические и религиозные отношения. Понтине, в наше время мы являемся свидетелями рождения общей всемирной цивилизации, которая появилась в технологических границах западного происхождения...» [1, с. 5-6]. Что касается естественнонаучной позиции, то ученые рассматривают процесс глобализации через призму важнейших изменений, ведущих к природным катаклизмам планетарного масштаба. Затрагивая политический и экономический аспект глобализации, можно сказать, что она представляет собой новый этап противостояния труда и капитала, современную форму колониализма, способствующую расколу мира на «золотой миллиард» и остальную часть человечества. С точки зрения прогресса технологий, связанного с увеличением форм передачи и скорости распространения информации, глобализация представляет собой процесс формирования единого информационного пространства.

Теперь попытаемся сформулировать определение данного понятия, отражающего сущностные характеристики этого явления: *глобализация* –

современная форма обустройства мира, предполагающая процесс формирования единого финансово-экономического, военно-политического, информационного пространства, способного функционировать на основе компьютерных технологий и интеллектуальных разработок. Она не является простым продолжением существовавших ранее тенденций мировой интеграции. Можно с уверенностью утверждать, что перед нами – явление именно современного мира, принципиальная новизна которого заключается вовсе не в масштабности и даже не в многомерности, а в направленности. Она имеет своих субъектов-инициаторов, в чьих руках сосредоточена значительная часть интеллектуальных ресурсов, обеспечивающих выработку передовых идей, реализующихся посредством и в виде высокоточных технологий. Сама возможность создания новейших научных разработок носит эксклюзивный, закрытый характер. В результате в мире формируется ограниченное количество центров глобализации и значительно увеличивается число стран, не включенных в них. Первые становятся монополистами в деле производства научно-технологического потенциала, а вторые – потребителями высокотехнологической продукции или, что гораздо хуже, – аутсайдерами, сырьевыми придатками лидирующих стран. Также весьма важным аспектом глобализации является тенденция нивелирования национальных государств и уникальных самобытных культур. Здесь напрашивается вывод о принципиальном противостоянии глобализации (связанной с маргинализацией и унификацией) традиции, в которой реализуются устойчивые смыслы и ценности отдельных культур.

С точки зрения семантики, само понятие «глобальный» (от франц. Global – всеобщий, от лат. Globus – шар) и термин «глобализация» входит в сетку таких философских категорий, как «единое», «многое» и также «единичное» и «общее». Первыми в истории философии проблематикой единого и многоного занялись представители Элейской школы [2], диалектику единого и многоного строил Платон [3], неоплатоники, пантеисты, диалектику единичного, особенного и всеобщего развил Гегель[4].

У элеатов единое выступает как ни с чем не соотнесенное начало, противоположное многому, т. е. миру чувственному, являющемуся противоречивым по причине «соединения и разобщения» вещей одновременно. Платон же показывает, что это единство противоположностей («соединение и разобщение») свойственно и умопостигаемому миру, т. е. тому, что элеаты называют «единым». Лишь благодаря этому единое может быть и именуемым, и познаваемым. Если же его рассматривать так, как того требуют Парменид и Зенон (без соотнесенности и единства противоположностей), то оно будет вообще непознаваемым и безымянным, а значит, несуществующим. Таким образом, Платон ставит идеи в отношение друг с другом и показывает, что только единство многое, т. е. система, составляет сущность умопостигаемого мира, и она есть то, что может существовать и быть познаваемо.

Гегель при построении своей диалектики исходил из «... примата всеобщего как конкретно-всеобщего. Если абстрактно-всеобщее – это общее или сходное, инвариантное, которое фиксируется в ряде предметов определенного класса, то

конкретно-всебоющее – это понятие всебоющего (в данном случае – глобального), которое не абстрагирует, не отрицает особенное» [5, с. 104].

Что же касается логики глобализации, то здесь всеобщее понимается и представляется как абстрактно-всебоющее, исключающее особенное. Она способствует развитию таких тенденций, которые характеризуются стандартизацией, унификацией, нивелированием форм культурного многообразия. Частные западные ценности, ориентированные на сиюминутную выгоду любой ценой, имеющие потребительский характер, выдаются за «естественные», «универсальные», «общечеловеческие» ценности.

Каково же тогда место человека в контексте глобализационных процессов? Не является ли глобализация вызовом современному человечеству, которое должно вовремя отреагировать на сложившуюся ситуацию и принять наиболее мудрое решение, выработать наиболее эффективные стратегии деятельности для предотвращения потери самого ценного – собственной подлинности. Навязываемые глобализацией модели развития человека примитивны. Человек здесь унифицируется, утрачивает личностную специфику. Культурные стереотипы, которые формируются в современном трансформирующемся мире не способны к созиданию смысложизненных ориентиров. Они фрагментарны, сиюминутны, условны. В таких условиях культура может рассеяться, превратиться в набор формализованных реакций на конкретные единичные проблемные ситуации (подобно условному рефлексу).

Глобализационные процессы ориентированы на построение всесообщей мировой культуры, у которой нет субъекта, способного быть ответственным за ее судьбы. Вместо того чтобы быть регулятором взаимного обогащения культур в процессе полноценного диалога, глобализация посредством массовой культуры способствует их обезличиванию, профанации. Такая ситуация отражает духовный кризис современности и становление псевдодуховности. «Псевдодуховный человек создает свою псевдореальность, суррогат истины, добра и красоты. В призрачном мире виртуальности он ищет истину, он творит красоту, его сердце жаждет любви. Но его истина субъективна, его красота искусственна, его любовь античеловечна. Псевдодуховность современной массовой культуры агрессивна и разрушительна. Она порождает непредсказуемую по своим последствиям культурную мутацию человечества. Происходит распад форм, пересиживание значений, подмена смыслов, обесценение культурных символов и стилей. Главная черта псевдодуховности — отсутствие универсального и абсолютного начала. Все ее "истины" и "нормы" релятивны и плюралистичны, они действуют лишь в "кругу своих", рассчитаны лишь для "внутреннего употребления", будучи лишеными универсального гуманистического смысла. Если для бездуховного мира культура есть средство для коммерческого успеха, то для псевдодуховности она есть не более, чем "игра в бисер"...» [6, с. 108].

Несомненно, мы живем в эпоху перемен – жизнь меняется с невероятной быстротой и XXI век ставит перед человечеством новые задачи, которые необходимо своевременно решать. Начало III тысячелетия отмечено ситуацией угрозы для человека, исходящей из результатов его собственной деятельности.

Здесь важно отметить и открытие новых источников энергии, способных увеличить воздействие на мир и уничтожить все вокруг, и совершенствование информационных технологий, способствующих увеличению потока избыточной информации, при помощи которой СМИ, используя особые механизмы, манипулирует сознанием людей. Сюда можно отнести и виртуализацию человеческого «я», подмену реальности виртуальным миром, в котором все беззабочно и который не требует от человека никакой ответственности, и развитие сферы услуг, влияющее на изменение ценностного сознания и способствующего формированию общества потребления, ориентированного на погоню за удовольствиями. Картина происходящего в сфере нравственности очевидна. Такую цивилизацию можно назвать цивилизацией комфорта и безответственности. Неужели она – ближайшее будущее современного человека? Мы не можем утверждать этого с абсолютной уверенностью, нашей задачей является лишь описание возможной, наиболее вероятной с нашей точки зрения, модели.

Подлинные традиции как культурные пространства производства человеческого в человеке не просто чужды глобализации. Более того, она представляет собой угрозу существования локальных культур. Идеологи глобализма предстают в качестве мировой элиты, членов закрытого объединения, не считающегося с интересами отдельных народов. Причем, формальная сторона их деятельности все также верна идеалам эпохи модерна – прогрессу, соблюдением прав человека и т.д., а содержательная, скрытая сторона посягает на саму сущность человека – быть творцом своей жизни. В результате, формируется двойная мораль. Если эпоха Просвещения породила великих просветителей, то эпоха глобализации порождает великих манипуляторов [7, с. 3]. Представители идеологии глобализма открыто заявляют, что пришло время установить новый общемировой порядок, первым шагом на пути которого является формирование единого мирового правительства. Последнее провозглашается как естественная закономерность процесса интеграции всех стран. Однако, стратегии, формы и методы деятельности этого «общемирового правительства» отнюдь не основаны ни на общечеловеческих принципах жизни в целом, ни на специфических культурных и нравственных устоях отдельных народов.

Если посмотреть на историю развития цивилизации за последние четыре века, то можно увидеть, что практически каждая эпоха выделяла в качестве основной, определяющей константы развития какую-то одну ключевую ценность, отвечающую гуманистическим идеалам [8, с. 9]. Если XVII и XVIII века – века просвещения и разума, XIX век – век воли, то XX век стал веком желаний и потребностей. И этому способствовало развитие технологий и индустрии в современном мире, которое нуждалось и нуждается в человеке лишь как в производителе и потребителе. Более того, телевидение, уличная и телевизионная реклама, журналы, газеты, радио. Интернет упорно внушают людям нормы и стандарты «успешной жизни». Высокие технологии High-Tech уже уступают место нейрокомпьютерной и генной инженерии High-Hume [9], основными приоритетами которых является разработка технологий воздействия на общественное и индивидуальное сознание уже на более глубоком уровне.

Многочисленными исследованиями было установлено, что без постоянного информационного контакта невозможно полноценное развитие человека и нормальное функционирование социальных групп и общества в целом. При этом в тени оставался тот факт, что информационно-коммуникативные процессы могут таить в себе опасности, представляющие реальную и все возрастающую угрозу для развития личности и общества.

В настоящее время в системе социальных отношений происходит выдвижение на передний план отношений соревновательности, конкуренции, борьбы на ведущее место. Это отражается на всех уровнях социального взаимодействия - от межличностного общения до массовой коммуникации. Причем наряду с положительным влиянием конкуренции на повышение инициативы и активности значительной части населения это приводит также к массовому использованию способов и приемов информационно-психологического воздействия, сущностью которого является получение односторонних преимуществ зачастую в ущерб окружающим.

Манипулирование личностью, использование различных средств и технологий информационно-психологического воздействия на людей стало достаточно обычным явлением в повседневной жизни, экономической конкуренции и политической борьбе. Проблема манипулирования личностью, человеком, его сознанием и поведением неоднократно ставилась в 20 веке отечественными и зарубежными исследователями. Она рассматривалась в рамках работ, посвященных философским, социологическим и психологическим аспектам политики и права, развития общества, индивидуальной и общественной психологии. Манипулирование массовым сознанием и общественным мнением как научная и практическая проблема рассматривалась также в рамках теорий журналистики и средств массовой коммуникаций, политической и коммерческой рекламы и пропаганды, социального управления и маркетинга.

На протяжении тысячелетий и особенно последних столетий происходила эволюция и совершенствование технологий власти и социального управления в обществе. Современные средства массовой коммуникации создали для этого принципиально новые возможности, многократно усилив эффективность использования информации в этих целях. Они произвели настоящую революцию в политических отношениях и способах социального управления в XX веке.

Основная направленность эволюции технологий власти и социального управления, цель их изменений и совершенствования заключались и заключаются в настоящее время в том, чтобы, используя наименьшие затраты средств и ресурсов, получить максимальный эффект воздействия на людей, обеспечив их «добровольную» подчиняемость. Как отмечает О.Тоффлер, высшее качество и наибольшую эффективность современной власти придают знания, позволяющие «достичь искомых целей, минимизируя расходы власти; убедить людей в их личной заинтересованности в этих целях; превратить противников в союзников» [10, с. 114].

В настоящее время власть знаний и информации становится решающей в управлении обществом, оттесняя на второй план влияние денег и государственного

принуждения. Причем непосредственными носителями и, особенно, распространителями знаний и другой социально значимой информации являются средства массовой коммуникации. Хотелось бы акцентировать внимание на том, что государственное, административное и иное силовое принуждение все больше заменяется на информационное воздействие и психологическое принуждение.

Немецкие политологи образно раскрывают роль и значение информационно-психологического воздействия на людей: «иметь важную информацию значит иметь власть; уметь отличать важную информацию от неважной означает обладать еще большей властью; возможность распространять важную информацию в собственной режиссуре или умалчивать ее означает иметь двойную власть»[11, с. 60].

В современных условиях в информационно-коммуникативных процессах используются не просто отдельные приемы, а специальные манипулятивные технологии. Понятие технологии уже достаточно прочно вошло в понятийный аппарат не только технических, но и гуманитарных дисциплин. Используются понятия технологии власти, технология выборов, социальная технология, гуманитарная технология, историческая технология, психотехнология, психологическая и психофизиологическая технология и т.д. Социальная технология рассматривается как родовое понятие, а все остальные выступают как ее специфические разновидности или виды.

Как наиболее универсальную манипулятивную технологию, которая наиболее широко и активно используется в массовых информационных процессах, в первую очередь, целесообразно выделить формирование и распространение образов. Суть ее в том, что в зависимости от целей и конкретных задач формируются и распространяются заранее «сконструированные» образы или имиджи конкретных лиц, фирм и организаций, идей, политических программ, товаров и т.п., которые, как правило, не адекватно отражают реальные существенные их характеристики и таким образом, дезориентируют людей, на которых направлено информационно-психологическое воздействие.

Для того, чтобы привлечь внимание и завоевать массовую аудиторию СМИ при подаче материалов и подготовки сообщений, различных программ руководствуются определенными общими правилами или принципами:

1. *Приоритетность* (действительная и липовая) и привлекательность темы. В соответствии с этим принципом наиболее часто сообщения СМИ касаются таких, например, проблем, как угроза миру и безопасности граждан, терроризм, экологические и иные катастрофы и т.п.

2. *Неординарность фактов*. Над освещением явлений будничной, повседневной жизни доминирует информация об экстремальных событиях - голодах, войнах, и т.д. Этим объясняется, в частности, склонность СМИ к информации негативного характера и сенсациям.

3. *Новизна фактов*. Привлечь внимание в большей степени способны сообщения, еще не получившие широкой известности. Это могут быть новейшие данные о результатах развития экономики или численности безработных, о новых политических партиях и их лидерах и т.д.

4. Успех. Согласно этому принципу, в передачи и статьи попадают сообщения об успехах политических лидеров, партий или целых государств. Особое внимание уделяется победителям на выборах или в рейтинговых опросах. Культ звезд в политике, искусстве, спорте - типичное явление для СМИ в рыночных условиях.

5. Высокий общественный статус. Чем выше статус источника информации, тем значительнее считается интервью или передача, поскольку предполагается, что их популярность при прочих равных условиях прямо пропорциональна общественному положению людей, сообщающих сведения. В силу действия этого правила наиболее легкий доступ к СМИ имеют лица, занимающие высшие места в общественной иерархии. Им посвящаются первые страницы газет и главные радио- и телепередачи [12, с. 261].

Как отмечают многие исследователи, человек, его повседневная жизнь все больше зависит от массовой коммуникации, которая создает для него своего рода «вторую реальность», «субъективную реальность», влияние которой не менее значимо, чем влияние объективной реальности [13].

В современную эпоху беспрецедентного развития науки, техники и технологий все более четко проявляется характерная для западного общества тенденция фестилизации разума, которая часто доходит до иррационализма. Анализу данной проблематики посвящен труд одного из основателей франкфуртской школы социальной философии М. Хоркхаймера «К критике инструментального разума». Он справедливо утверждает, что в классическую эпоху идеи добра и справедливости обосновывались метафизически или опирались на авторитет Бога. В настоящее же время, когда все основано на принципе разума, рациональности, полезности, внимание уделяется только средствам деятельности, а вопрос о целях больше не ставится. В таких условиях идеи теряют содержание, они превращаются в «пустые» формы, «скорлупы», об истинности которых уже не говорят. Вместе с субъективизацией разума происходит и его формализация, что имеет свои далеко идущие и практические следствия: принципы этики или политики оцениваются не в зависимости от их соответствия действительности, а по тому, насколько они приспособлены к существующему способу жизни. Приспособление, адаптация становится единственным критерием рациональности, и уже не спрашивают, оправдано ли то, по отношению к чему нечто объявляется приспособленным или несообразным. Все идеи, которые в прежние века были «санкционированы» разумом, теряют разумную основу. Утверждать превосходство справедливости и свободы над несправедливостью и угнетением так же невозможно для инструментального разума, как и навязчивое утверждение, что красный цвет прекраснее синего. Так же бессмысленно и невозможно утверждать, что какие-либо способы

Анализ инструментального разума, проведенный Хоркхаймером демонстрирует, какие последствия может иметь в обществе преимущественно потребительские ориентации, ориентации на обладание, владение. Истинное назначение культуры заключается в служении сущностным, фундаментальным устремлениям и целям человека: ведь культура выражает уровень очеловечивания

человека, она является синонимом человечности. О каком уровне можно говорить в случае с массовой культурой? Разве что о маргинальном.

Итак, попытаемся сделать общий вывод. Глобализации, как определяющему процессу современности чуждо все, что не может быть сформулировано в терминах технических и информационно-технологических систем, массовой культуры, общемирового пространства, единственная определяющая роль в политике которого принадлежит «золотому миллиарду», выдающему свои pragматические ценности за «универсальные». В этом смысле такие классические идеалы, как истина, добро и красота подвергаются опасности и, в конце концов, могут быть отброшены. Каким же тогда будет ХХI век? Это зависит от степени вменяемости современного человека, его способности осознать всю драматичность насущных проблем цивилизации и от того, каким он хочет видеть мир в будущем: плюралистическим, основанным на взаимном полноценном партнерстве стран, исключающем нивелирование традиций, норм и смыслов отдельных культур, или монистическим, подчиненным тем, кто открыто диктует народам свою волю, ценности и идеалы.

#### Список литературы

1. Тойнби А.Дж., Икeda Д. Диалоги Тойнби - Икеда, М., 1998. 375 с.
2. Фрагменты ранних греческих философов. - М., 1989. 854 с.
3. Иллатон. Диалоги. Парменид. М., 1998. 472 с.
4. Гегель Г.Ф.В. Сочинения Т 9. - М., 1932. 521 с.
5. Кефели И.Ф. Социальная природа глобализма. Перспективы человека в глобализирующемся мире. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 375-389.
6. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литта. Миниумерный человек: Введение в интервальную антропологию. Симферополь: Союз, 2001. 275 с.
7. Каландия Н.Д. Культура в процессе глобализации. Россия и Грузия: диалог и родство культур. сборник материалов симпозиума. Выпуск 1. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 123-34.
8. Лазарев Ф.В. Антропологический манифест. Симферополь. Международный Центр мониторинга качества жизни, 2005. 45 с..
9. Репетников М. М. Глобализация - самый общий взгляд. - СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 2002. 295 с..
10. Toffler Al. Powershift. Knowledge, Wealth, and Violence at the Edge of the 21-st Centure. - New York: London, 1990. 332 р.
11. Politikwissenschaft eine Grundlegung, Bd. 2. - Stuttgart: Berlin; Korn: Mainz: hrsg von Klaus von Beurte, 1987. 472 р.
12. Пугачев В.П., Соловьев А.Н. Введение в политологию. М., 1995. 475 с.
13. Богомолова Н.Н. Социальная психология печати, радио и телевидения. - М.: МГУ, 1991. 375 с..

Посушило в редакцию 11.10.2005

УДК 161.111

В.В. Буряк

## СТРАТЕГИИ КУЛЬТУР В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

*Актуальность* данной работы заключается в определении места и общей диспозиции культурных практик в условиях интенсификации внедрения информационных технологий. Основная *проблема* рассматриваемая в статье - выявление предпосылок и условий существования культурной деятельности в массмедиийном пространстве. *Предмет исследования* – механизм действия культурных практик в процессе трансформации информационного общества. *Цель работы* заключается в выявлении перспектив взаимодействия культурных практик в современном высокотехнологическом обществе. Предполагается решение таких задач: описание технологических условий конфигурирования культур, определение роли медиапространства и «виртуальной реальности» в формировании культурных практик, выявление тенденций конкуренции медиастратегий и проектов массовой культуры.

### КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО В УСЛОВИЯХ СОКРАЩЕНИЯ ДИСТАНЦИЙ

есомненно, что наиболее значимым фактором современного развития во всех многочисленных его измерениях является глобализация. Учитывая многозначность и дискуссионность данного явления, можно признать устойчивые и очевидные проявления этого экстенсивного планетарного события. Для простоты и ясности определим глобализацию как *непрерывный, многовекторный процесс унификации экономических, правовых, политических норм и действий, стандартизации новых технологий, коммерческой эксплуатации культурных стереотипов массовой популярной культуры*. Инициатором и основным актором глобализации являются постиндустриальные страны. Созданные ими способы деятельности и их продукты (вещи, технологии и услуги) затем продвигаются в другие регионы мира. Степень рецепции культурного продукта, в том числе, зависит от степени консервативности автохтонной культуры. Например, в мусульманских странах гораздо выше протестная реакция на культурную экспансию западного типа культурных стереотипов, хотя и в этом культурном регионе есть существенные отличия восприятия и принятия. Неудивительно, что при развертывании этого сложного процесса, одновременно, возрастает стихийное или организованное протестное движение, именуемое «антиглобализмом», что указывает на неоднозначную реакцию на происходящие процессы унификации и технологизации общества и культуры.

Пока что глобализационные процессы не обрели ясной формы, но очевидно, что глобализация носит комплексный и многоуровневый характер, степень её эффективность во многом находится в прямой зависимости от финансовых и технологических инструментов используемых при этом. Это прежде всего - новые технологии, финансово-экономические международные структуры, военно-

политические блоки и союзы и транс-национальные корпорации. Можно сказать, что глобализация это не утопия, не гипотеза, не теория, это – крупномасштабная geopolитика, геоэкономическая стратегия и идеология. Сегодня процесс глобализации продвинулся настолько далеко, что становится очевидным невозможность реализации каких-нибудь иных сколько-нибудь значимых равновесных проектов в обозримом будущем. Гиперскорость тотальной экспансии, которая присуща экономическим, технологическим, политическим стратегиям основанным на глобальном мышлении, вызывает беспокойство и озабоченность фактически во всех интеллектуальных кругах научной, гуманитарной и политической элиты. [1, 2.]

Отметим, что глобализация происходит в условиях дальнейшего развития информационного общества. Такая ситуация, с одной стороны, упрощает и ускоряет экономические и политические процессы унификации человеческой деятельности, с другой стороны, скорости создаваемые в информационных сетях делают труднопредсказуемым глобальное позиционирование региональных культур по отношению к гипотетической глобальной культуре. Предполагаемое доминирование определённого типа культуры, называемой условно «глобальной культурой», основано на тотальной информационной инфраструктуре, фундированной спутниковой связью, цифровым телевидением, сотовой «мобилизацией», и Интернет. Глобализация инициирует планетарную ассимиляцию унифицированных информационных технологий, на которых базируется современная система массовой коммуникации и информации.

Одним из побочных продуктов глобализации может стать именно «глобальная культура», не имеющая «вертикальных» культурных связей, то есть, не связанная с этно-культурными традициями. В новой «глобальной культуре» наиболее устойчивыми и определяющими, экономически эффективными станут «горизонтальные» связи, соединяющие «производителей» культурного продукта и «потребителей» этого продукта. Неотъемлемым качеством «культурной вещи» традиционной культуры всегда была «долговечность», то есть неизменность форм и культурных смыслов скрытых за этими устойчивыми символическими формами. Такие вещи понуждают к трансцендированию через символ и миф.

В пространстве «глобальной культуры» ситуация другая, «культурная вещь» должна быть очень «новой», представлять собой только форму и не содержать смыслов, поскольку расчитана только на сенсорное восприятие. Такая вещь не должна быть ни экзистенциальной, ни метафизической. Она должна «убивать» волю к трансцендентному. При этом, она изначально спроектирована как «недолговечная», «мгновенная», и чем раньше от неё избавляются и заменяют новой, тем она более востребована. Непрерывный оборот финансовых средств, производимых «вещей» признак глобального капитализма. Этот принцип ещё более действенен в сфере культурного производства. Возрастание скоростей в технологии автоматически переносится в область культуры и фактически разрушает культурное пространство в «вертикальном» его измерении.

Для проведения демаркации между «традиционной вещью» и «современной вещью» неизбежно возникает проблема «критерия новизны». Чтобы стать

«подлинной вещью», достойной «музеефикации», необходимо, чтобы вещь одновременно содержала бы в себе нечто новое и дистанцировалась от «старого». Борис Гроис полагает, что: « Музейные собрания и вообще вся масса заархивированного и доступного нам сегодня искусства образуют изначальный, собственный контекст каждого нового художественного произведения. Сделать своё произведение видимым на фоне этого контекста означает для художника показать нечто другое, ещё неизвестное в этом контексте»[3, с. 31.] Другими словами, создание нового есть художественно-эстетический акт. В контексте глобальной культуры новизна заключается в ином. Новизна вещей в «глобальной культуре» – это «глянцевая» новизна подачи уже имеющегося, будь оно «древним» (пластмассовые фигурки Будды раскрашенные в «кислотные» цвета, «винтажные» потрёпанные джинсы в дорогих бутиках).

Если производство и потребление «материальных» вещей разделено во времени и пространстве, зависит от длительного цикла промышленного производства, не может быть «мгновенным», то производство «вещей» в информационном пространстве (*on line*) может происходить в режиме реального времени. Понятно, что все «*reality show*», сюжеты которого – реальные события, нуждаются в режиссуре и подготовке, однако само действие хотя бы отчасти происходит в онлайновом режиме. Происходит симуляция реальных событий, каждый следующий «шаг» может быть действительно импровизацией. Тем не менее, все «новые» вещи в информационном обществе претендуют на перформативность, которая задана принципом интерактивности, работающим в новых СМИ («мы на связи с нашим корреспондентом в горячей точке...»). Именно цифровые средства связи и Интернет создают иллюзию абсолютного преимущества «горизонтальных» культурных коммуникативных связей. Кинохроника и «вчерашний» сюжет могут лишь дополнять «новое». Таким образом происходит инфляция «культурных ценностей». Чтобы поддерживать постоянное качество новизны создаются системы рейтингов и интерактивных голосований (подлинность которых невозможно проверить, поскольку «архивы» недоступны), ежедневные, еженесельные и т.д. Создаётся имитация «иллодрома», гонки, азарт, ставки. Количественные критерии (количество продаж, цены, премии) становятся доминирующими в определении качества «культурных вещей».

Наряду с упрощёнными региональными признаками культуры («духовная культура» и «материальная культура») всё более частотным термином становится выражение «виртуальная реальность», как культурное пространство не принадлежащее ни «духовной», ни «материальной» инкарнациям культуры. Существенной особенностью «виртуального» является его принципиальный «антитуманизм», аксиологическая индифферентность. По мнению Жана Бодрийара: «В виртуальном уже нет ценности – здесь царствует простая информативность, прочитываемость, исчислимость, отменяющая любые эффекты реального. Виртуальность, похоже, предстает перед нами в качестве горизонта реальности, подобного горизонту событий в физике». Виртуальные вещи самореферентны, они представляют сами себя. С другой стороны это не только сами знаки, и не знаки знаков, не «симуллякры», это элементы новой «цифровой вселенной» [4, с. 31]. Мы

вступили в эпоху нового «креационизма». Биотехнологии позволяют прогнозировать «управляемую эволюцию» белковых организмов, нанотехнологии обещают трансформировать неорганическую «природу», информационные технологии уже создали условия и фрагменты новой «неприродной» цифровой реальности. Каковы результаты и риски этих многообещающих технологических проектов пока никто не может сказать. «Нельзя не заметить: сегодня наблюдается ничем не прикрытое влечение к виртуальному и связанным с ним технологиям. И если виртуальное действительно означает исчезновение реальности, то оно вероятно, есть пусть и плохо осознаваемый, но зато смелый, специфический выбор самого человечества: человечество решило клонировать свою телесность и своё имущество в другой, отличной от прежней, вселенной, оно, по существу, отважилось исчезнуть как человеческий род, чтобы увековечить себя в роде искусственном, гораздо более жизнеспособном, гораздо более эффективном. Не в этом ли смысл виртуализации?» [4, с. 32]

В виртуализации мира нельзя винить постиндустриальные страны, компьютерные и медиа-корпорации. Технологии имеют собственные проекты и возможности развития. Основным ресурсом глобализации становится информационные супермагистрали (*information superhighways*), этот «цифровой Гольфстрим» (*the digital Gulf Stream*) благодаря которому терабайты информации мгновенно «перетекают» из одной точки планеты в другую. Уже сегодня существующая информационная инфраструктура фактически охватывающая весь мир, позволяет оперировать таким понятием как инфосфера(информосфера), «соотносимое с ноосферой, открывающей новую стадию биосферы, на которой разумная деятельность человека становится решающим фактором выживания и развития»[5, с.74].

#### КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ИНТЕРНЕТ-ЭПОХУ

Развитие техносферы увеличивает количество и эффективность воздействия изобретений в области новых высоких технологических процессов. Наиболее мобильной и динамичной формой технического роста являются информационные технологии, оказывающиеся инфраструктурной основой современной инфосферы. Сегодня уже никто не сомневается, что технической, экономической и коммуникативной осью этого общества нового типа является всемирная сеть компьютерно-спутниковых коммуникативно-информационных служб (Internet). Сфера высоких информационных технологий имеет свою специфику, где чисто экономическая составляющая утрачивает определяющее значение, а труд перестает быть основой социальных отношений - доминирующими становятся постматериалистические ценности, в частности гуманитарные. По мере того, как информационные сети и системы оказались связанными на основе Интернета, мобильной связи, телекоммуникаций, возникает становление нового экономического и социального уклада, появление инфосферы, единого информационно-коммуникативного пространства, в том числе и экономического. Границы между регионами, странами и континентами стираются. Поток инвестиций движется туда, где возможна наибольшая прибыль за короткое время работы

капитала. Таково необходимое условие действия процесса глобализации финансовой, экономической и политической.

В традиционном обществе принципиальным правилом было определение собственного места в обществе посредством установления культурной идентичности. Это происходило через соотнесение коллективных и собственных действий человека в ходе выполнения ритуала. В условиях существования интернет-коммуникации, возможности сохранять свою анонимность под «личиной» так называемых «аватар» (текстуально-образных «масок» в ходе онлайнового общения), возможна многородовая идентификация, позволяющая свободно комбинировать воображаемые варианты существования «Я». Это реализация свободы и одновременно риск потери идентичности [6, 7]. Это существенно влияет не только на индивидуальную идентичность, но пожалуй формирует условия возникновения новой антропологической парадигмы (заслуживает внимания в этой связи литературный и кинематографический жанр «киберпанк»).

Являясь одним из аспектов развития постиндустриального общества, процесс становления информационного общества является составляющей общего процесса социально-экономической эволюции. Инфосфера должна рассматриваться в контексте развития техносферы и шире – ноосферы. Информационное общество главным образом включает в себя технологический и коммуникативный аспекты, в то время как постиндустриальное общество обладает большим логическим объемом, включая в себя также экономический, geopolитический, культурный, социальный, образовательный, и другие аспекты. Основой информационного общества становятся компьютеры и сети, позволяющие выполнять огромное число операций в течение короткого интервала времени (сегодня обычный и доступный персональный компьютер с процессором - 4 гигагерц делает 4 миллиарда операций в секунду), выполнять быструю передачу данных, что значительно ускоряет развитие интеллектуальных технологий, а, следовательно и всей экономики.

Наиболее значительным фактором культурной глобализации становится World Wide Web («Всемирная Паутина», «Сеть»). Будучи всего лишь одной из коммуникативных технологий (но наиболее удобных для широкого круга пользователей), базирующихся на «физической» сети Internet (праформой которой была военно-стратегическая коммуникативная система ARPANET), она оказалась наиболее масштабной и быстрорастущих систем массовой интерактивной связи.

Задуманная и реализованная как многофункциональная, высокотехнологичная система многосторонней связи и информации, Интернет оценивается многими исследователями как наиболее эффективное и перспективное орудие глобализации. Первые более или менее успешные испытания в США прошли в 1969 году (ARPANET). Позже, в Женеве, в Европейском Центре Ядерных Исследований (CERN), 17 мая 1991, был запущен первый веб-сервер, созданный на основе гениальной идеи гипертекстовой среды предложенной несколько ранее исследователем центра Тимом Бернесом-Ли (протокол www.) В конце 1991 Интернет включал в себя примерно 5 тыс. сетей, существовавших в 40 странах мира, и обслуживал 700 000 подсоединеных компьютеров, которые использовали 4 миллиона человек. Позднее, в 1994 к Интернету было подсоединенено уже 3 200 000

компьютеров. Затем, в течение 1995 и 1996 количество компьютеров, подсоединённых к Интернету удваивалось. К началу 1998 года число компьютеров, подключённых к глобальной сети было – 19,5 млн. В июне 2000 года – 93 млн. При этом необходимо учитывать, что каждым компьютером, подключённым к Сети, пользовались в среднем пять человек, поэтому можно предположить, что реально различными услугами Интернет пользовались к концу 2000 более 400 млн. человек. По различным данным на конец 2002 число пользователей во всём мире выросло до 600 млн. – 650 млн. человек. Сегодня Интернет, по некоторым оценкам охватывает более 1 миллиарда пользователей во всех странах мира. Различия в подсчётах связаны с различными методологиями при проведении статистических исследований (регулярность пользования, количество часов пользования в течение суток, недели, месяца и др.). Известно, что количество пользователей постоянно растёт, спектр пользования расширяется: от приватных контактов, бизнеса, развлечения, получения образования и самообразования, до проведения широкомасштабных политических компаний и информационных войн.

Трудно оценить значения, влияние и место глобальной информационной сети в современном обществе. В то же время, нельзя игнорировать «осторожность» и «подозрительность» присущие некоторым теоретикам информационного общества. Интернет, как и все прочие вещи принадлежащие постиндустриальному миру, также находится «под сетью» маркетинговых стратегий. Также, как и всё, что сулит прибыль, а тем более сверхприбыль. Интернет «раскручивается» в средствах массовых коммуникаций, создаются литературные произведения о ней, художественные фильмы («Хакеры», «Сеть», «Матрица», и др.).

Сеть раздута за счёт собственной саморекламы. Интернет рекламирует телевидение, а телевидение рекламирует Сеть. Ведущие ТВ каналы и программы обладают собственными интернет-страницами. Многочисленные эпатажные *real-shots* параллельно проходят по ТВ и Интернету. Эта информационная сфера расширяется и тяготеет к коммуникативно-жанровому синкретизму. Данные тенденции вызывают опасения в среде культурологов, социологов, психологов. Сегодня, первоначальный образ Сети как пространства абсолютной свободы, претерпел значительные трансформации. Аналитиками отмечена проблема цензуры в Сети. При этом высока «стоимость проживания» в Сети, технически возможная «поднадзорность» обитателей Сети спецслужбами (собирается и архивируется около 70% электронной почты, под прикрытием проведения антитеррористических операций) превращают её из первоначально мыслившейся либертарианской утопии в виртуальный сегмент гражданского общества, основанного на принципах паноптизма, прозрачности и ответственности.

Формирование культурных трендов в информационном обществе представляет собой многоуровневый проект. Наличие тотального присутствия массмедиа и их специфического функционирования уравнивает шансы всех «игроков» массмедиийного пространства. В отличие от условий существования религии в «техносфере» XIX - начала XX веков, когда «дух техники» вытеснил религиозность на периферию научно-технической цивилизации, в конце XX века сложилась ситуация, когда массмедиа стали нейтральными к содержательной стороне

информационного потока. По мнению Лумана: «В нормальном случае общественная коммуникация не ориентируется ни на науку, ни на право... Массмедиа гарантируют всем функциональным системам настоящее, приемлемое для всего общества...» [8, с.154]. Информационный простор открыт всем типам и формам коммуникации. Культура в течение тысячелетий распространялась с помощью вербальных и визуальных средств, эти формы коммуникации после изобретения книгопечатания уменьшили свой потенциал. В наши дни, благодаря ренессансу аудио-визуальной культуры, после того как, по выражению Маршала Мак-Люэна, «Галактика Гуттенберга» уступила свои позиции «Электрической галактике» традиционная культура получает шанс реализовать наработанные столетиями аудио-визуальные практики в массмедиийном пространстве. Очевидно, что слово и образ являются решающей силой в условиях существования «клип-культуры», когда сознание людей эффективней актуализируется с помощью сенситивных практик, а не интеллигibleльных средств воздействия. Впрочем, многовековой опыт художественной деятельности гармонично сочетает в себе как аудио-визуальные, так и рациональные средства воздействия.

### ВЫВОДЫ

В условиях развертывания информационных технологий традиционная культура теряет агрессивными стратегиями массовой культуры. Ресурсы традиционной и классической культуры должны попытаться дать ответ вызовам массмедиийных стратегий коммерциализированной культуры. Стоит задача сохранения позитивных, традиционных элементов деятельности и ценностей, но также и очевидна необходимость выработки адекватных средств для адаптации традиционной культуры к информационному обществу, освоение новых направлений продвижения традиционного «культурного продукта» в условиях расширяющегося медиапространства.

### Список литературы

- 1 Гаджиев К. С. Геополитика. М.: Межд. отношения, 1997. 461 с.
- 2 Бжезинский З. Выбор. Глобальное господство или глобальное лидерство. М.: Междунар. отношения, 2005. 211 с.
- 3 Грайс Б. Комментарий к искусству. М.: Изд. «Художественный журнал», 2003. 461 с
- 4 Бодрийяр Ж. Народы. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург: УралФактория, 2006. 254 с.
- 5 Земцова Л. Н. Зарубежная коммуникативистика в преддверии информационного общества. М.: Изд МГУ, 1999. 331 с.
- 6 Якобсон Д. Формирование образа в киберпространстве: *online*-ожидания и *offline*-реальность в «текстовых» виртуальных сообществах. Массовая культура: современные западные исследования. М.: «Прагматика культуры», 2005. С. 204-220
- 7 Рейд Э. Идентичность и кибернетическое тело. Массовая культура: современные западные исследования. М.: «Прагматика культуры», 2005. С. 177-202
- 8 Луман Н. Реальность массмедиа. М.: Практис, 2005. 283 с.

Послужило в редакцию 15.08.2005

УДК 181.131

О.В. Заргин

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК МЕТОД ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Проблематика гуманитарного знания является одной из актуальных тем современной философии, связанной с осознанием ограниченности того типа рациональности, с которым отождествляет себя естествознание. Актуальность данного вопроса носит не только теоретико-методологический характер, она также касается проблемы культурно-исторической оценки науки. Предметом исследования выступает гуманитарное знание как специфический тип рациональности, апеллирующий не к факту, а к сущности. Цель работы состоит в том, чтобы проанализировать принципы гуманитарного знания на базе феноменологического метода.

Феноменология является одним из важнейших методологических открытий XX века. Под влиянием идей Э. Гуссерля, основателя феноменологии в европейской философии формируется достаточно широкое по разрабатываемой тематике направление, изначальную идеиную устремленность которого составляют два взаимосвязанных момента. Во-первых, это неприятие релятивизма во всех его формах, утверждающих, что человек не способен к непосредственному знанию самих вещей, что реальность нельзя прямо усматривать в опыте, но можно лишь воссоздавать экспериментально в теоретических конструкциях и моделях. Во-вторых, это стремление к максимальной осознанности исходных посылок и оснований, которые предполагаются самой идеей научного познания, как она представлена в философских традициях Нового времени.

Существенной чертой теоретического разума является то, что он не осознает собственных оснований. Прежде всего потому что саморефлексия не является в строгом смысле слова познанием – функцией теоретического разума, поскольку здесь субъект выступает одновременно объектом и субъективное совпадает с объективным. В конечном итоге отсутствие саморефлексии приводит теоретический разум к непониманию идеи науки и осуществляемого исходя из данной идеи познания. Вследствие этого рационализм ограничивается в своем представлении о познаваемом мире *натуралистическим предрасудком*, согласно которому познаваемым объявляется исключительно фактическое бытие, т.е. бытие, имеющее пространственно-временную форму природы. В свою очередь это означает, что не отвечающая на вопросы «где?» и «когда?» реальность автоматически оказывается вненаучной и вынуждена принимать формы альтернативные научной рациональности. В качестве одной из таких альтернативных форм выступает идея *гуманитарного знания*.

Альтернативная рациональность гуманитарного знания является неизбежным следствием того, что рассмотрению подвергается реальность, которую невозможно свести к ее фактическому проявлению и представить в качестве пространственно-

временного образования. Совершенно очевидно, что, к примеру, добро нигде не помещается в пространстве, хотя и имеет свое пространственное выражение в форме конкретного человеческого поступка. В той мере, в какой мы можем спросить «в каком месте совершен добродетельный поступок?», мы не можем спросить «в каком месте помещается выраженная данным поступком доброта?». Само по себе добро не имеет пространственной конфигурации, хотя и обладает пространственным выражением.

Точно также и в случае со временем. Совершенно очевидно, что человеческий поступок включен в контекст своей исторической эпохи и, более того, неотделим от него. Сама история находит этому подтверждение: что является добром сейчас, еще вчера таковым не считалось (подобный релятивизм имеет также и пространственный эквивалент, в случае которого мы сталкиваемся с различием «здесь – там»). Вместе с тем стоит задать вопрос: в каком смысле историческое время ограничивает собой не только человеческое действие, но также и то морально-нравственное содержание, которое данное действие обнаруживает собой во времени? Имеет ли смысл добро, которое совершается только в соответствии с потребностью исторической эпохи и само по себе ничего не значит? Ответ на приведенный вопрос содержит то, что можно было бы назвать феноменологической проблемой в области гуманитарного знания: даже если мы не можем на конкретных культурно-исторических примерах продемонстрировать возможность самого по себе значимого добра, все равно мы понимаем добро именно таким образом, иначе его смысл просто невозможен, он будет противоречить самому себе.

Заданные и подобные им вопросы возникают вследствие того, что предполагаемая идеей научного знания методология, эффективно работающая в поле анализа фактического положения вещей, оказывается ограниченной и малоприменимой, когда познание выходит за пределы пространственно-временного бытия и, в отличие от *знания о фактах*, становится *знанием о сущностях*. Различие между указанными типами знания не допускает переходов таким образом, что никакая фактическая истинна не может служить основанием для истины сущностного рода.

Итак, если рассматривать проблему гуманитарного знания через призму феноменологического метода, то данная проблема может быть резюмирована в ряде пунктов. Во-первых, отличие гуманитарного знания от естественнонаучного базируется чаще всего на явной предпосылке натурализма, согласно которой познаваемое бытие обязано иметь пространственно-временную форму. Во-вторых, предмет гуманитарного знания специфичен тем, что он не идентичен своему фактическому, пространственно-временному выражению. В этом случае сущностное содержание и фактическое содержание одной и той же вещи образуют принципиально различные сферы. В-третьих, всякая попытка восстановить идентичность и ограничить бытие вещи лишь фактическим содержанием (позиция натурализма) приводит к релятивистскому выводу: там, где речь идет о предмете гуманитарного знания, это знание вынуждено констатировать пространственно-временную (исторически-географическую) относительность мнений и признать невозможным достижение общезначимой, независимой от культурно-исторических

предпочтений истины. Если перейти от постановки проблемы к предлагаемому феноменологией решению, то его суть может быть сформулирована как задача построения философской науки о сущностях, основание которой составляет метод сущностного усмотрения.

Следует подчеркнуть, что идея феноменологического метода возникает в философии XX века отнюдь не спорадически, она востребована проблематичностью обоснования гуманитарного знания по аналогии с принципами и методами естествознания. Аналогия или прямое заимствование в вопросе о методологии неизбежно приводят гуманитария к трудно разрешимой проблеме, связанной с вопросом о том, что, собственно говоря, выступает предметом той или иной гуманитарной дисциплины (к примеру, что изучает история, этика или эстетика?) и обладает ли этот предмет физико-математическими характеристиками подлежащего научному исследованию объекта. В отношении данного вопроса феноменология заявляет, что объемлющая различные дисциплины сфера гуманитарного знания обладает собственной универсальной методологией, возможной только в качестве философски обоснованной и философски применяемой. Гуссерль утверждает: «... величайшим шагом, который должно сделать наше время, является признание того, что при философской в истинном смысле слова интуиции, при феноменологическом постижении сущности открывается бесконечное поле работы и такая наука, которая в состоянии получить массу точнейших ... познаний без всяких косвенно символизирующих и математизирующих методов, без аппарата умозаключений и доказательств» [3, с. 174].

Конечно, несоответствие феноменологии идеалу физико-математического знания может быть воспринято как вполне достаточное доказательство псевдонаучности данного метода, но вместе с тем нельзя забывать, что наука – это нечто большее, чем методологический канон, по которому выстраивается познание вещей. Не физикалистская методология определяет научность того или иного опыта познания, а непосредственно сама идея научности, которая формировалась и вырабатывалась в философских традициях Нового времени, востребует данный тип методологии и придаст ему значимость. Если эта идея потребует иного метода, то его значимость будет не меньшей, а вполне соизмеримой физико-математическому знанию. Подобная потребность не просто имеется, она заявляет о себе во все более сомнительных теориях, слепо копирующих методы естествознания в применении к культуре как форме бытия человеческого духа, где мы имеем дело с вещами, принципиально отличными от естественного, природного бытия. Но идея науки, представленная в классической философии в качестве идеи универсального познания (*mathesis universalis*), требует, чтобы не только в отношении объективного бытия природы, но также и в отношении системы нравственного поведения человека, его эстетических и даже религиозных убеждений был осуществлен опыт строгого научного познания, способный ответить на вопросы: что есть добро? что есть моральный поступок? что такое красота? что есть вера в бога? Если существующее знание по каким-то причинам не способно отвечать на данные вопросы, то это еще не означает, что сами вопросы являются вненаучными. Возможно, нам просто необходимо выработать иной метод научного познания, адекватный специфике

исследуемых предметов, их физико-математической испроявленности в плане фактически сущего. Фундаментальная возможность, которая содержится в феноменологии, состоит в *переориентации всей системы научного знания, в основу которого помещается не факт и фактическое, а сущность и сущностное*, что позволяет говорить о явлениях человеческого духа с той строгостью, с которой естествознание говорит об объектах внешнего мира.

В основе данного методологического проекта лежит то, что Гуссерль обозначает в качестве «принципа всех принципов», относительно которого дает следующие разъяснения: «Никакая мыслимая теория не может заставить нас усомниться в принципе всех принципов; любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [1, с. 60]. По сути мы имеем дело с методическим предписанием, содержащим в себе требование мыслить из самих вещей так, как они даются нам в непосредственном, изначальном созерцании. Наибольшую трудность в понимании феноменологического метода и в опыте его применения составляет понятие изначального, пронтекающего из самого первоисточника созерцания. Каким образом следует понимать созерцание в качестве изначального и непосредственного? Еще более сложный вопрос состоит в том, каким образом можно реально на практике осуществлять требование изначального созерцания?

Начнем с первого вопроса. Принцип изначального созерцания предполагает, что наряду с ним в опыте существует также и нечто отличное, в отношении чего созерцание характеризуется в качестве находящегося в непосредственном его начале. Для иллюстрации данного различия можно прибегнуть к примеру. Допустим, мы воспринимаем некий предмет, например, стол. Наше восприятие при этом может быть связано с определенной практической целью или в случае произведения искусства выступать эстетически незаинтересованным созерцанием. В любом случае, указывая себе на стол, мы осуществляем восприятие, отличительной чертой которого является уверенность в реальном существовании данного объекта. Так или иначе мы отдаляем себе отчет в действительном бытии стола, полагая, что он объективно существует в мире, занимает определенное пространственное положение, имеет соответствующую форму, окраску и т.д. Такой способ восприятия вещей составляет основу человеческого повседневного опыта и характеризуется в качестве естественной установки, пребывая в которой индивид совершает действия, мыслит и чувствует в уверенности, что окружающий его мир реален и представляет собой на самом деле сущее бытие.

Центральная идея всей феноменологии состоит в том, что естественность повседневного опыта восприятия мира и отношения к миру не означает вместе с тем, что данный опыт является изначальным. Наоборот, естественное отношение к миру является несамостоятельным, оно обосновано другим опытом и в качестве изначального предполагает иной способ восприятия вещей. Этот способ отличается тем, что наряду с вещью предметом восприятия выступает также то, каким образом вещь дается сознанию. Различие в самом характере восприятия («виду стол» и

«вижу то, каким образом нечто дано мне в качестве стола») позволяет различать естественную установку и феноменологическую. Позицию феноменологического восприятия можно охарактеризовать в значении восприятия, которое, будучи направленным, на предмет вместе с тем осознает себя в отношении способов и форм, посредством которых предмет дается для его восприятия. Используя пример, Гуссерль поясняет это так: «Я непрестанно вижу этот стол. Я хожу вокруг него, все время меняю свое положение в пространстве. – при этом я непрерывно обладаю сознанием живого вещественного присутствия здесь вот этого одного и того же стола, причем того же самого, остающегося в самом себе совершенно неизменным. Однако восприятие стола – постоянно меняющееся, оно есть непрерывность переменчивых восприятий. Закрой глаза. Все прочие мои чувства никак не сопряжены со столом. Теперь я его вовсе не воспринимаю. Открою глаза – и у меня снова восприятие стола. То же восприятие? Будем точны. Повторяясь, восприятие не при каких обстоятельствах не остается, как индивидуальное, тем же самым. Лишь стол – тот же самый ... . Само же восприятие, будучи тем, что оно есть, пребывает в постоянном потоке сознания и само есть постоянный поток беспрерывное «сейчас» восприятия отходит в примыкающее к нему сознание вот только что прошедшего и одновременно с тем уже вспыхивает новое «сейчас» и т.д.» [1, с.89].

Из данного фрагмента видно, что пребывающее в феноменологической установке восприятие отличается своей направленностью на предмет, в ситуации которой речь идет не столько о предмете, сколько о способе явления данного предмета в качестве того, что он такое есть. Если в качестве обладающего неизменным бытием при всех изменениях восприятия предмет принадлежит внешнему миру и, таким образом, составляет часть трансцендентной, независимой от человеческого сознания реальности, то изменяющийся способ явления данного предмета образует имманентное, т.е. собственное содержание сознания (переживание), которое и становится главной темой феноменологии. Выдвигаемое в качестве основоположения методическое требование «исходить в своем познании лишь из первоначального созерцания» становится понятным и получает свой смысл в ситуации, когда процесс восприятия имеет форму корреляции трансцендентного содержания и имманентного содержания. И тогда «принцип всех принципов» может быть истолкован как требование *восстановления трансцендентного содержания восприятия в отношении лично ему соответствующего имманентного коррелята*. Восстановленное в отношении имманентного коррелята восприятие формулирует собственный вопрос: «каким образом нечто представляется сознанием в качестве этой вещи?», который принципиально отличается от вопроса естественного восприятия: «что эта вещь собой представляет?». В первом случае акцент делается на соответствующем данной вещи имманентном содержании. Во втором случае под вопрос попадает трансцендентное бытие вещи, которое приводится в соответствие с собственной трансцендентностью независимо от того, что служит его имманентным коррелятом.

В той мере, в какой становится понятной феноменологической идея «первоначального созерцания», возникает вопрос: каким именно образом

восстановление трансцендентно-имманентной корреляции можно мыслить в качестве методической процедуры, алгоритм которой может быть задан для всего разнообразия предметов и не зависеть от специфики каждого конкретного случая? Иными словами, что нужно предпринять человеку в отношении собственного опыта восприятия, чтобы обрести перспективу феноменологического видения вещей? Ответ на этот вопрос впервые был дан Гуссерлем – чтобы обрести методически устойчивую позицию феноменологического усмотрения необходимо осуществить *феноменологическую редукцию*.

### ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О РЕДУКЦИИ

Понятие редукции (лат. *reductio* – сведение) является одним из важнейших в феноменологии. Его смыслу отвечает требование максимально возможной рефлексии, радикальность которой соизмерима с тем, что под *действие трансцендентно-имманентной корреляции попадает не отдельно взятое сущее в отношении какого-то конкретного случая, но весь внешний мир*, включая пространственно-временную действительность предметов, физических законов, социально-этических норм и ценностей. Если теоретическое познание исходит из допущения естественного восприятия, что действительный мир вещей объективно существует в качестве трансцендентного бытия (остается выяснить, каким образом нечто существует в своей трансцендентности), то феноменология претендует на рефлексию принципиально иной направленности, связанной с задачей восстановления трансцендентного бытия вещей в соответствии с их имманентными корреляциями.

Решающим здесь оказывается вопрос не о том, что представлено в реальности и каково действительное положение вещей, но вопрос о том, в каком переживании для человека впервые раскрывается значение реального бытия и становится понятной фактическость внешнего мира. Открыто обращаясь к тому, что неявно предполагается в научном познании, феноменолог вынужден исходить из собственного сознания, поскольку именно оно образует сферу переживаний, в которых мир раскрывается в качестве реально существующего. Таким образом, конечной целью редукции является *выделение в структуре отношения человека к миру имманентного непосредственно человеческому сознанию содержания в качестве основания, из которого всякое трансцендентное содержание получает свой смысл и становится тем, что оно есть*.

Первым шагом на пути к осуществлению феноменологической редукции выступает «*эпохе*» (воздержание от суждений по схеме «истинно – ложно»). Задача эпохи состоит в том, чтобы освободить и отделить свое непосредственное, первоначальное отношение к миру от тех научных теорий, конструктов и моделей, посредством которых человек истолковывает окружающий его мир объективно в качестве независимой от человеческого сознания действительной реальности.

Феноменологическая редукция начинается с того, что индивид перестает занимать в отношении своего восприятия мира какую-либо критическую позицию, т.е. запрещает себе ставить вопрос о степени достоверности наблюдаемого им таким образом, что возвращается как бы к опыту повседневного восприятия действительности. Опыту, который, хотя и сохраняет уверенность в объективной

реальности происходящего во внешнем мире, тем не менее не делает своей основной темой подтверждение и проверку сущего в качестве действительно существующего. Будучи обращенным к трансцендентному бытию вещей под действием эпохи опыт перестает подчиняться объективно-научному стремлению, где ставится задача отделить трансцендентное содержание опыта от имманентного как действительно существующего от кажущегося. В ситуации эпохи человек имеет дело с внешним миром, не заботясь об объективности и теоретической достоверности своего представления о сущем. В этом случае представление о действительности формируется не столько на основании теоретически незаинтересованного изучения вещей, сколько на основании прямой практической заинтересованности человека в том или ином порядке сущего. В отличие от объективного мира, который является предметом теоретического познания, предметом естественного практически заинтересованного отношения человека выступает реальность, образующая сферу «жизненного мира».

Возвращение к непосредственному опыту жизненного мира, в рамках которого от индивида не требуется никакого критического отношения к происходящему, где восприятие вещей не обязано быть объективным и сохраняет свою субъективную предрасположенность, достигается предполагаемое феноменологией выделение имманентного содержания опыта. Вместе с тем выделяемое посредством эпохи имманентное содержание все еще остается нескорректированным в отношении своего трансцендентного коррелята, поскольку даже в опыте повседневно созерцаемого жизненного мира пусть и в научно неразвитой форме индивид все же сохраняет уверенность в действительном бытии вещей, приписывая действительности также и то, что относится к имманентной сфере его собственных переживаний. Подобную проблему корректировки имманентного и трансцендентного в опыте призвана решить **трансцендентально-феноменологическая редукция**, продолжающая процедуру эпохи как бы на следующем, более высоком уровне.

Целью трансцендентальной редукции является вообще отказ от полагания чего-либо в качестве трансцендентного по своему значению, посредством которого выделяется сфера имманентного содержания опыта и становится предметом последующей рефлексии. Данный отказ от полагания трансцендентного бытия осуществляется в виде приостановки веры в действительное существование чего-либо: природы, бога и даже мыслящего подобным образом «я». Гуссерль пишет: «В особенности и прежде всего нужно показать, что благодаря эпохе философствующему открывается совершенно новый вид опытного познания, мышления, теоретизирования, в котором он, занимая позицию над своим естественным бытием и над естественным миром ... запрещает себе и дальше естественным образом осуществлять свою жизнь в мире, т.е. ставить вопросы – вопросы о бытии, о ценности, практические вопросы, вопросы о существовании или несуществовании, о бытии в качестве ценного, полезного, прекрасного или благого – на почве наличествующего мира» [2, с.205].

При этом надо особо отметить, что приостановка веры в существование мира не есть сомнение в действительном бытии вещей и тем более не есть прямое отрицание

реальности внешнего мира. Смысл феноменологической редукции не в сомнении относительно достоверности объективного бытия, а в том, чтобы чисто экспериментально, на время приостановить в себе такое отношение к миру, при котором нечто утверждается или отрицается в плане объективного положения вещей. Цель подобного эксперимента состоит лишь в том, чтобы выяснить на основании чего выносятся те или иные утверждения. *Каким образом имманентное содержание опыта является источником смысла и значений раскрываемых в опыте трансценденций?* вещь, мир, природа, пространство, время, человечество и т.д. Другими словами, отказываясь выносить суждения относительно реального бытия вещей, феноменолог вместе с тем не сомневается в существовании внешнего мира, речь идет лишь о том, чтобы подвергнуть рефлексии само восприятие вещей и обнаружить способ сознания, посредством которого человеку раскрывается значение выражений «внешний мир» или «нечто существует». В конечном итоге предметом феноменологического познания оказываются именно те формы и способы сознания, в которых человек раскрывает для себя окружающий мир и постигает его в терминах «сущее», «полезное», «ценное», «красивое», «добро» и т.д.

Вместе с тем, возвращаясь к проблеме феноменологии как метода гуманитарного познания, следует отметить, что посредством эпохи и последующей за ним трансцендентальной редукции оказывается возможным исследовать вещи в отношении их сущностного состава, независимо от того, что служит его фактическим выражением в пространственно-временном универсуме природных явлений. Речь, таким образом, идет о методе сущностного познания, по отношению к которому эпохи и редукция выступают необходимым условием его осуществления.

### МЕТОД СУЩНОСТНОГО ПОЗНАНИЯ

Задавая сущностную направленность познания, феноменологическая редукция подготавливает методический вопрос. Он имеет следующий вид: *каково сущностное положение вещей независимо от того, как обстоит дело в мире фактической, природной действительности?* Согласно феноменологии, вопрос об истине может быть поставлен не только в отношении фактов, но также и в отношении сущностей данных фактов, что предполагает принципиальную переориентацию направленности познавательного интереса. С трансцендентного он перемещается в область имманентного опыта, где в качестве собственной задачи выдвигается требование исследовать, что является *всеобщей и необходимой структурой, обеспечивающей достоинство того или иного предмета сознанию*.

Задача сущностного познания может быть спроецирована в сторону любой вещи, но оказывается более всего востребованной в ситуации, когда исследуется предметность, относящаяся к сфере гуманитарного знания. Это связано с тем обстоятельством, что добро, красота, счастье образуют предметный ряд, способом бытия которого выступает не пространство и время (физическое или историческое), а сознание, посредством которого данный предметный ряд обнаруживает себя во внешнем мире как субъективная реальность. Отсюда следует предположение, что познание этой реальности нельзя ограничивать лишь формами фактического

выражения в пространстве и времени внешнего мира. Кроме фактической стороны вещей, здесь дает о себе знать также сущностная определенность, предполагающая, к примеру, возможность наряду с вопросом о культурно-исторических образцах нравственного поведения спрашивать о том, каким образом человеческое сознание вообще приходит к пониманию этической нормы и необходимости следовать системе нравственного поведения.

Подобного рода вопрос помешает нас в сферу сущностной природы вещей, ее познание отличается целым рядом специфических черт. Во-первых, задача сущностного познания не требует от нас фактического присутствия предмета. Мы можем феноменологически спрашивать о сущности морального поступка, не приводя примеров действительно морального поведения. Достаточно того, что мы понимаем о чем идет речь и именно смысл, который мы предполагаем и является предметом нашего исследования. Феноменолог может сказать: даже если в мире нет ни одного случая действительно морально достойного поведения, все равно в нашем сознании есть смысл такого поведения, которому не соответствует никакой конкретный поступок, и мы предполагаем данный смысл в качестве того, примеры чему хотим найти во внешнем мире. Но зачем искать пример, если в нас самих непосредственно присутствует оригинал? Достаточно обратиться к собственному сознанию и исследовать его, тогда можно абстрагироваться от требования «исходить только из фактов» и познавать вещи даже при условии отсутствия каких-либо фактов вообще.

Во-вторых, и об этом следует упомянуть особо, подобная возможность анализировать смысл вещи непосредственно из самого сознания, осуществляющего смыслополагание, значительно расширяет поле рефлексии и освобождает феноменолога от необходимости сохранять объективность в познании вещей. Феноменолог должен перевести рефлексию именно в сферу своего субъективного отношения к миру с тем, чтобы исследовать формы и способы собственного понимания действительности. Но это не означает, что заключенные в феноменологическом познании усмотрения действительны лишь для данного конкретного индивида и в другом случае мы должны быть готовы к иным результатам. Конечная цель феноменолога состоит в том, чтобы посредством анализа собственной субъективности обнаружить универсальные, общечеловеческие структуры переживания мира, которые были бы задействованы и формировали всякий аналогичный опыт. Данная цель достигается за счет того, что редукции подвергается также и само осуществляющее редукцию сознание. В результате образуются как бы два плана субъективности. Первый представляет сознание в отношении того смысла, который естественным образом сложился в ряд нашего знания о себе: человек – мужчина/женщина – характер – привычки – предпочтения и т.д. Данный план субъективности образует сферу психического бытия, которое как раз и есть индивидуальное, наделанное собственным неповторимым обликом. В отличие от психического, субъективность образует также план, откуда сознание понимается в качестве психического, индивидуально-личностного содержания. Следовательно, план, не включенный в сферу психического бытия (для его обозначения используются термины

«трансцендентальное сознание» или «незaintересованный зритель», подчеркивающие его неличностный статус), относительно которого нельзя сказать «мое сознание». Осуществляемые на уровне незaintересованной субъективности усмотрения как раз и должны обладать всеобщей структурой, позволяющей феноменологу на основе находящегося у него в распоряжении собственного опыта познавать сущностные закономерности общечеловеческого опыта.

В-третьих, поскольку феноменология в своем познании вещей отказывается от требования объективности, возникает вопрос относительно того, что служит критерием подлинно сущностных усмотрений, на основании чего мы можем и должны соглашаться или не соглашаться с формулируемыми феноменологом сущностными истинами. От феноменолога требуется не просто рефлексивное погружение в собственную субъективность, хотя это одно из основополагающих условий, но взятое само по себе оно еще недостаточно и автоматически не ведет к постижению сущностных закономерностей опыта. Предполагается дополнительное условие – феноменологический критерий, позволяющий в сфере имманентного содержания опыта различать и тем самым определять, что относится к плану психического бытия самой личности и поэтому является предметом сущностного усмотрения, и что относится к плану неличностной, трансцендентальной субъективности, где располагается искомая сфера рефлексии. Данный критерий сводится к процедуре *удостоверения посредством приведения к очевидности*.

Нечто может быть феноменологически достоверно даже при условии, что этому нет никаких фактических подтверждений. Подобное достигается как результат проверки на очевидность всего того, что мы открываем в своей субъективности. Необходимо сразу оговориться, феноменологическая очевидность не имеет ничего общего с тем, что мы можем рассматривать в значении «мое убеждение», «мое верование», «моя точка зрения», «моя позиция», «мое мнение» и т.д. По своему смыслу очевидное противоположно перечисленному ряду, ибо выражает не столько отношение человеческого сознания к окружающему миру (необходимо принадлежащее именно «мире» как психическому индивиду), сколько ту форму, посредством которой вещи сами раскрывают и обнаруживают себя перед сознанием и только потом уже становятся объектами возможного к ним отношения во мнении, точке зрения, веровании, убежденности и т.д.

В качестве одной из важнейших методических компонент приведения к очевидности следует указать процедуру «вариация в фантазии». Ее суть сводится к следующему: обладая в своем сознании некоторым представлением, феноменолог последовательно варьирует его различные аспекты в фантазировании того, как бы это выглядело при иных условиях. Целью данной процедуры является отыскание такого содержания, видоизменение которого в воображении влечет за собой утрату самого предмета в качестве представляемого. Постигаемая в опыте фантазирования *невозможность-иного-бытия-вещи* не есть только невозможность думать иначе, здесь мышление следует закону самой вещи. А. Райнах, известный исследователь в области феноменологической философии, объясняет это следующим образом: «Действительно, непостижимо, почему природа должна следовать законам нашего мышления. Но на самом деле о законах мышления здесь нет и речи. ... если не мы

должны так мыслить, но так должно быть, то ... было бы непостижимым, если бы было иначе, или лучше сказать: очевидным образом иначе и быть не может» [4, с.344].

Если мы обратимся к конкретному опыту, то в справедливости данного положения нетрудно убедиться. Например, подвергая феноменологической вариации представление о треугольнике, мы можем неоднократно модифицировать данное представление, допуская любые возможности относительно формы треугольника, но при каждой модификации будет присутствовать некое неизменное, всегда идентичное ядро, которое образует сущность исследуемого нами явления. В данном случае фантазия неспособна изменить положение, согласно которому у треугольника имеются только три стороны. При этом мы должны понимать, что, сталкиваясь с необходимостью только такой формой, мы вместе с тем выражаем не закон нашего мышления о треугольнике (где могли бы сказать: возможно, у треугольника имеются множество других геометрических форм, но наше мышление способно постигать его только таким), но необходимость, характеризующую бытие самого треугольника. Значит, постигаем сущностную закономерность, имеющую место во всяком аналогичном опыте, где речь идет о треугольнике.

Конечно, данный пример использования процедуры приведения к очевидности посредством вариации является упрощенным, схематическим образом и не отражает всей сложности феноменологического анализа, где в каждом конкретном случае приходится учитывать множество специфических факторов. Вместе с тем мы не должны забывать принадлежащее Р. Декарту одно из важнейших методических предписаний, которое хотя и может выглядеть несколько архаичным, но тем не менее предлагает надежный путь в лабиринте фактов, научных теорий и философских построений сегодняшнего дня. Оно гласит: все сколь-нибудь сложное в основе себя содержит нечто простое и естественным образом понятное. Поэтому у нас есть два пути познания – либо сосредоточиться на сложном и тогда мы рискуем, либо найти то простое, что оно в себе содержит, и тогда мы можем обрести надежную почву в понимании вещей. Выводы из рассмотрения феноменологии в качестве метода гуманитарного знания склоняют к принятию именно второго пути познания как наиболее адекватного.

#### Список литературы

1. Гуссерль Э. Иден к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1. - М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. - 336 с.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб.: Издательство «Владимир Даев», 2004. - 399 с.
3. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. философия как строгая наука. - Новочеркасск: «Сагуда», 1994. - С. 127 - 174.
4. Райнах А. О феноменологии // Райнах А. Собрание сочинений. - М : Дом интеллектуальной книги, 2001. - С. 327 - 350

Посужило в редакцию 12.10.2005

## РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: УМИРАНИЕ САКРАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Вопрос, вынесенный в заголовок статьи, отнюдь не праздного свойства. Не секрет, что неожиданно, стремительно и похоже безвозвратно канувший в Лету СССР, самим этим фактом вызвал к жизни ряд новых исторических реалий и перспектив, требующих тщательного анализа и оценки, составляющих цель данной работы. Нужно заметить: их число велико, но макросоциологическая и историософская проблема, связанная с определением характера исторической величины, простирающейся от Карпат – до Курильской гряды, от Ледовитого океана – до Памира, и имеющей несколько характерных маркеров, – “евразийская”, “русская”, православно-славянская” цивилизация, – остается.

К примеру, одни наблюдатели (Ф. Фукуяма, С. Хантингтон) говорят о победе западной версии развития социальной системы – над ее незападным антиподом, системы, эксклюзив которой составляют политico-культурными предикаты – либеральная демократия, права человека и свободный рынок; другие (А. Этциони), – о несостоявшемся (пока) полноценном диалоге Востока и Запада, но при допущении ценностного консенсуса на основе “взаимообучения”; третья (Д. Грей) о завершении “режима Просвещения” на территории Советского союза и его сателлитов, и мучительных поисках новой формулы развития – за пределами “западного нигилизма”; четвертые (З. Бжезинский) о естественном крахе исторической аномалии по имени “Россия” и недопустимости (со стороны США как единственного полюса силы в мире) ее имперской реанимации; пятые (Э. Валлерстайн) о заметно обострившемся (после “выпадения” России как преемника СССР из группы стран “второго мира”) противостоянии внутримировых блоков; шестые (Э. Гидденс) о ситуации неопределенности, в которой находится Россия и республики бывшего СССР, активно стремящиеся к системным трансформациям в соответствии с западными моделями; седьмые (О. Тоффлер) о неизбежности фронтального наступления “третьей волны” на все общества, в том числе, еще недавно презентировавшие индустральный логос.

Существует также мнение о том, что внутренняя логика Истории последних столетий (в частности, с 1789 года) распадается на “век империй” (XIX ст.), “век идеологий” (XX ст.) и гипотетически, “век технологий” (XXI ст.). Подобное мнение поконится на детерминистской идее, приложимой к веществу Истории таким образом, что внутримировая социальная динамика задается определенным набором рационально выверенных и нормативно обоснованных структур, определяющих морфологию, цели и практис развивающихся обществ. От таких, хотя и с противоположным знаком, посылок отталкивались К.Маркс и М.Вебер, равно как и их последователи.

Тем не менее, высказываемые гипотезы, при всей их методологической привлекательности, несут более слабую эвристику в сравнении с цивилизационной парадигмой расшифровки жизненной логики крупных исторических образований. Она, несмотря на отстаиваемую плюрально-циклическую (релятивистскую) модель Истории, дает шанс описать не только локально вычленяемый объект – "культурно-исторический тип", но и включить его в диахронный (связь с бытием предшествовавших и последующих цивилизаций), и синхронный (существование с иными цивилизационными мирами) ряды.

Имеющая свои истоки в русской науке (у Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева), на сегодняшний день цивилизационная парадигма рассматривается в качестве теоретической платформы для дескрипции и объяснения социокультурной динамики "русского моря". В этом направлении плодотворно работают ряд современных авторов: российские – В.В. Ильин, А.С. Ахиезер, В.Л. Цимбурский, В.Ф. Шаповалов, В.Н. Хренов, А.Г. Дугин, М.В. Назаров, В.Н. Тростников, С.Г. Кара-Мурза и др; украинские – Ф.В. Лагарев, С.Б. Крымский, Ю.В. Павленко, В.А. Дергачев и др. В их текстах уточняется как общая архитектоника (гео- и хронополитическая, этно-культурная, религиозная, социально-экономическая составляющие) выделяемого из массива современных цивилизаций интересующего цивилизационного объекта, так и вопросы реализации/ нереализации им целей собственного проекта, – в поле контактов с иными цивилизационными мирами. Кроме того, особую эпистемную сложность русская цивилизационная динамика получает в контексте глобализации, т.е. трансформации практически всех современных обществ в "сверхобщество" или "суперцивилизацию". Этот сюжет активно развивают А.И.Неклесса, В.Г.Федотова, Г.А.Чешков, А.И.Уткин, Г.С.Киселев, С.Л.Удовик, Ю.В.Павленко и др.

При этом аналитические усилия мало касаются проблемы, связанной с актуальным состоянием всей культурной системы цивилизации, артикуляцией её регулятивных принципов, выполняющих роль главного конфигуратора макросоциальной материи, т.е. собирателя внутрисистемного «причинно-смыслового единства» (П.А. Сорокин). В такой ситуации необходимо прояснение (*цель статьи*) вопроса о «живых» культурных системах, ценностно-нормативное ядро которых генерирует бытийно-смысловую определенность, в т.ч., для идентификации индивидов, социальных групп и государственных форм. *Объектом* здесь выступает сакральная культура, взятая в ее имманентной русской цивилизации, динамике; *предметом* – сакральная интенция культуро- и историетворчества, фиксируемая при помощи философских средств.

Представляется, что оптимальной фокусировкой при ответе на вопрос о специфике, целях и месте "русской цивилизации" (в мире) служит проблема культурной идентичности, проработанная слабее, нежели идентичности меньшего масштаба и свойства [1, с. 21-68]. При этом, данная проблема, как проблема динамической самотождественности именно цивилизационного субъекта, нуждается в "просвещивании" средствами цивилизационного анализа. На сегодняшний день он имеет различные варианты конкретизации изучаемого объекта: а) стадиальный, б) культурологический и в) собственно цивилизационный

[2, с. 14-59]. Если первый дает возможность конкретизировать новый, в сравнении с прежним, тип социальности (к примеру, схема О. Тоффлера); второй – культурный космос, на основе которого конституируется “тело” цивилизации, ее институты и регулятивы; то третий – “удержать” в поле зрения целостность всей цивилизационной конструкции, поскольку она выступает “способом идентификации всех элементов социума и самого социума” [2, с. 29].

Через подобный методологический ракурс возможно восприятие цивилизации как предельного основания (предстающего в виде широкой суперэтнической социальной общности, интегрированной культурой с центральной и вспомогательными культурными темами) обнаружения обществом себя, своего исторического “лица”, своего места в “мировом ансамбле цивилизаций”. При этом возникает несколько проблемных узлов, на которые хотелось бы обратить внимание.

Во-первых, проблема, на которую натолкнулись П. Сорокин и его оппоненты [3], – проблема реального согласования социальной системы с культурной системой (разумеется, в масштабе цивилизации), – остается открытой для современного этапа бытия русской цивилизации, пребывающей в режиме модернизации и вестернизации. Во-вторых, требует еще и еще раз уточнения специфики актуально составляющих культурную систему элементов, конфигурация которых подвержена изменению (перекомпоновке). В-третьих, важен вопрос: имеет ли обозначивший себя кризис различных социальных подсистем (производственно-экономической, институционально-организационной, эколого-демографической и духовной) корни в сворачивании „русского проекта“ или основной темы цивилизации наконец-то, что просматривается на уровне социальной эмпирии имеет имманентную природу (исчерпание ресурса развития) или это часть общемировых тенденций, которые ведут к последовательному ослаблению цивилизационных игроков со шлейфом асовременных социокультурных морфологий (с их реально-профанными, а не символико-сакральными институтами и ценностями)? Следует также учесть, что вопрошение ведется на фоне существующего скептизма в вопросе о наличии в бытийном опыте русской цивилизации устойчивого ценностно-нормативного ядра, способного снять таки перманентные антиномии ее культурных практик [4, с. 423-426].

Чтобы ответить на поставленные вопросы дадим собственное понимание цивилизации. Цивилизация вообще, и русская, в частности, может быть дефинирована как универсальная форма сверхэтнической, социокультурной общности, объективирующая себя в историческом процессе, – в конкретных географическом, geopolитическом и геоэкономическом локусах, – способом духовно-созидательного творчества, развертыванием задания, содержащегося в ее культурном коде. Такая концептуализация тяготеет к удержанию в поле зрения идейно-ценностного потенциала, на основе которого наращивается «тело» цивилизации (её институциональные структуры) и осуществляется регуляция процессов как внутри, так и вне социальной системы. Проще говоря, нам представляется верным тезис об эффективности „деспотизма внутренней идеи“ (К.Н.Леонтьев) для такого сложноорганизованного и масштабного

цивилизационного мира как русский. Ведь именно идейный комплекс не дает социальной материи «разбегаться». При этом можно допустить, что данный принцип является метаисторическим, т.е. применимым чуть ли не ко всем этапам жизни цивилизации: от ее зарождения – через период максимальной объективированности и осознанности задания русского цивилизационного проекта в имперский период ее бытия – до ситуации сегодняшнего геополитического „сжатия“, социальной дезинтеграции и культурного одичания (во внутреннем социальном пространстве), потери своего привычного места (роли) в системе международных отношений (как в самой Евразии, так и в мире в целом).

В пользу этого допущения высказывался А.С.Панарин, размышляя о драме нашей идентичности: „она с самого начала носила не натуралистический характер, не довольствовалась наличествующими этнического, географического и административно-державного толка, а являлась по преимуществу ценностно-нормативной“ [5, с. 7]. Т.е. культурно-цивилизационное самосознание, формирование которого растянуто более чем на тысячелетие (о чем убедительно свидетельствует работа Ф.В.Лазарева, посвященная этому предмету [6]), имело идейно-ценностную природу. Такая „идеократическая идентичность“ основывалась на привязанности к священному идеалу, – тексту и на аскезе, необходимой для того, чтобы ему соответствовать и сберечь от посягательств“ [5, с. 7].

Поясним это положение, хотелось бы напомнить о двух полярных по характеру констатациях, касающихся динамики исследуемого объекта: 1) мысль Н.А.Бердяева, выделившую пять разных цивилизационных образований на свитке русской истории: Россию киевскую, Россию татарского периода, Россию московскую, Россию петровскую, затем императорскую и советскую [7, с. 7]; 2) идею Н.Я.Данилевского о едином, хотя и цикловидном развитии славянского „культурно-исторического типа“ (от периода Киевского – до имперского), равно как и всякого типа вообще [8, с. 87-95]. Отсюда, если принять в качестве вероятно верных обе посылки, напрашиваются любопытные следствия, касающиеся „механизма“ генерации и регенерации цивилизационного субъекта, осуществляемых им макро- и микронисторических действий.

В первом случае, цивилизационный организм (в масштабе Истории) переживает перманентную смерть, т.е. смерть культуры и распад сформированной (плохо ли, хорошо ли) социальности; точно также он переживает новый генезис, обусловленный как автохтонными социокультурными сдвигами (поиском, нахождением и адаптацией новой культурно-цивилизационной парадигмы – на основе нового текста), так цивилизационным „ответом“ на поочередные фронтальные культурно-политические „вызовы“ цивилизаций Востока и Запада (А.Дж.Тайнби). Но очевидно и другое: цивилизационный космос России, несмотря на все пережитые им катаклизмы (цивилизационные срывы в архаику), в глубинах собственной психики сохраняет такой исторический ресурс, который ведет к восстановлению социальных тканей, культурному воспроизведству субъектности, позитивной пульсации историетворчества (пусть даже относительно временной).

Дело в том, что в рассматриваемой цивилизационной логике момент дихронный (разрывы, связанные с монголо-татарским игом, смутным временем, реформами

Петра I, революционными событиями XX ст., наконец, распадом СССР) не преобладает над моментом синхронным, т.е. моментом культурного упорядочения, согласования всей совокупности элементов в цивилизационную целостность – на некоторой архетипической основе. Сам Бердяев, напомним [9, с. 50], неслучайно проводил аналогию между Третьим Римом и Третьим Интернационалом, видя причину большевистского этатизма, помноженного на принцип легитимации социально-политического порядка со стороны сакрального. – в религиозно-политическом архетипе Московского Царства. – „сработавшего” в новых условиях, в духовно-превращенной форме.

В свою очередь вторая позиция дает возможность усмотреть за цивилизационной поступью некоторую трансисторическую логику „собирания” (с последующей притиркой) элементов этнического, культурного и социально-политического порядка, их позиционирования в отношении сакральной вертикали, ассоциируемой с ценностным потенциалом византийского православия, с имперским вариантом государственной формы, языком свв. Кирилла и Мефодия. Тем самым, культурная матрица, а за нею и родословная цивилизации ставятся в тесную связь (ранее у Леонтьева, затем у Тойнби; генетика русской, дочерней цивилизации – восходит к византийской или материинской) с содержанием предшествующего этапа культурно-исторического процесса.

Говоря о нормативном порядке цивилизации, координирующем другие элементы культурной системы, порядке, служащем этическим основанием „скрепления” этнических и социальных элементов, нужно вскрыть его структуру и функции. Подобные попытки предпринимались в западной социальной теории, напр. Т.Парсонсом. Разрабатывая свою теорию социального действия, американский автор предложил четырех-функциональную модель взаимообмена между исходными единицами макросоциального анализа: личностью, социальной системой и культурой. В современных обществах, по Парсонсу, наличествуют четыре основные подсистемы: система сохранения и воспроизведения образца (культурного, а в пределе – религиозно или сакрально значимого); целедостиженческая или политическая, согласующая бытие личностных систем; адаптивная или экономическая, занятая „назначиванием” отношений поведенческих организмов с материальным аспектом бытия; наконец, интегративная система, обеспечивающая все порядки и уровни интеграции в социуме [10, с. 23-32]. Последняя и является ядром общества, функционально порождая (из себя) „обстоятельства, вытекающие из лояльности по отношению к социальному коллективу, как для его членов в целом, так и для различных категорий дифференцированных статусов и ролей внутри общества” [10, с. 25]. Такая модель дает возможность интерпретировать реальность социума в терминах, обращенных на внутреннюю сеть отношений и взаимодействий актуально входящих и конституирующихся субъектов действия, т.е. сугубо социологически. Разумеется, такая интерпретация возможна, тем более, применительно к обществам, социокультурный порядок которых „прошел” необходимые этапы модернизации и вывел на дорогу истории индивидуального актора, с его частными ориентациями и мотивациями [11, с. 421-424]. Эти частные мотивации были наделены статусом

священного, а затем обращены к социуму в качестве высшего бытийно-исторического смысла, требующего охранения и поддержания. Но применим ли подобный взгляд к России и обществам, цивилизационные характеристики которых тяготеют к метафизико-нормативной традиции субстанционально-надличностного плана?

Представляется, что те реально существующие разрывы в социальной онтологии, обнаруженные в ходе реализации проекта Модерна, на которые указал Ю. Хабермас, и которые являются скрытыми предпосылками в построениях Т. Парсонса, - не применимы к реальности „русского моря“. Во-первых, потому, что модель культурной системы Н.Я. Данилевского (четырехразрядная деятельность цивилизационного субъекта) описывает иную конфигурацию элементов; во-вторых, потому, что ядерный заряд сосредоточен в области религиозной деятельности, этико-нормативный комплекс которой скрепляет собой общество как общину (семью народов) надэтническим и наднациональным способом и легитимирует культурно-технические, политические и экономические процессы, которые осуществляет эта цивилизационная семья; в-третьих, потому, что ангажированная религиозными ценностями (трансцендентным идеалом) деятельность „народного духа“ должна быть не распылена на вторичное, маргинальное, а всегда удерживать в замыслах и практиках историетворчества „высшие начала жизни“.

Теперь вспомним о том, что на статус „живых“ культурных систем претендуют ряд проектов, уже имеющих заделы в социально-политическом и цивилизационном отношениях. Не боясь в расчет худосочную идеологию и культуру отечественного радикал-либерализма и не рассматривая ни одну из форм существующего внутри цивилизационного тела национализма (карикатурного в свете этнической, культурной и собственно, цивилизационной истории России) напомним о двух: большевистско-советском и православно-имперском культурных проектах. Не секрет, что каждый из них, с момента зарождения и социально-исторической объективации притягал на максимальныйхват материального и духовного порядков бытия. Но каков их реальный цивилизационный потенциал в условиях, когда внутриисторический цивилизационный проект испытывает большие трудности, а творческое меньшинство, репрезентирующее собой идейный генератор, чаще всего ищет их синтеза – на фоне либералкратического эталона западной цивилизации и авторитарных систем в цивилизациях восточных?

Существует мнение о том, что культурно-политические чаяния представителей большевистского авангарда имели точки соприкосновения с критическим настроем духовной элиты (олицетворяемой представителями великой русской литературы) и многовековыми ожиданиями народа о социальном освобождении. Более того, это мнение простирается далее, в область религиозной практики, предлагая «выдавить» из культурной матрицы цивилизации консервативное и дремучее православие, заменив его наукой, техникой, светским искусством и философией. Прежние идеологические опоры (православие, самодержавие и народность) не просто выставлены на осмеяние за их социальную неэффективность, но объявлены рудиментами эпохи средневековья. Функции сакрального как главные регулятивные функции макросоциального организма, выполнявшиеся институтом Церкви и

Государя перешли к партии и ее лидеру. Весь культурно-цивилизующий опыт имперской России (включавший в себя в снятом виде. - опыт Московской Руси и Руси Киевской) был отброшен большевиками, как ранее он был поставлен под сомнение модернаторскими усилиями Петра I. На исходе XX столетия, в третьем фазисе модернизации этому опыту нет места в духовно-нормативной структуре цивилизации, если не брать в расчет лубочность двуглавого орла (символ власти цивилизационного масштаба), флага и церковной жизни. Но именно цивилизационная динамика двух последних столетий позволяет утверждаться в обратном.

Большевизм как идеология «большого стиля», отстаивавшего свободу, равенство и (недостающее в 1789 году во Франции – братство) возвращается не только через невиданное насилие над „телем” и „душой” цивилизации, он обрек на физическое и духовное умирание целые социальные классы. Претендую на соборность, он отменял соборность принципом „диктатуры пролетариата”. Более того, идейный комплекс большевизма предполагал суд над цивилизационной историей, замен предлагая ее селективно-пролетарский, мученический ее образ, в том числе. - образ светлого будущего. При этом, сакрализация здесь реализовывалась по религиозной схеме: учитель, отец народов, – текст – паства. Текстуальность культуры задавала набор жестких норм-ограничений и норм-предписаний, реализация которых требовала личностной и макросоциальной аскетики для прорыва к формации человечества нового типа.

Касательно православно-соборного варианта ценностно-нормативного центрирования цивилизационного проекта, дело обстоит сложнее. Исходной историософской посылкой православного миропонимания выступает идея преображения мира, а не построения «дивного нового» мира (католицизм и связанные с ним культурными нитями социально-политические практики), или построения десакрализованного „общества индивидов“ (протестантизм). Само преображение требует не только максимального вовлечения микросубъектов, но мобилизации их (Истории предназначающейся) энергии моральной и физической. В таком случае, сложность внутриисторической задачи формирует определенное качество макросоциальной субъектности, действующей согласно евангельской „логике“ всеобщего спасения. Недаром Церковь, православная философия и художественная литература, в этом отношении, формируют и заботятся о сохранении универсальной социокультурной связи, исторической памяти о дифференциированном, но нравственном единстве людей. Единство же это достигается посредством полипсихии о главном, о святости жизни. Именно святость (праведность) жизни, равно как и ее антипод – грех. - суть амплитуда внутрицивилизационных колебаний [12, с. 375-385].

Поэтому, закон бытия православной цивилизации предписывает не приватизировать для себя и только для себя „иное“ (оно не приватизируется никем, даже если кому-нибудь об этом грезится), а открывать его - через христианство как сверхидеологию – другим, и тем самым, оправдывать собственное бытие [5, с. 492].

В заключении можно сделать вывод о том, что бытие-в-мире русской цивилизации, в современном глобальном постхристианском мире, определяется

не простой инверсией к первоtekсту, но удержанием, насколько это возможно, тех духовных завоеваний, которые были сделаны цивилизационным субъектом в его катастрофической, со срывами в десакрализованное бытие, истории. Проще говоря, то цивилизационное древо, которое выращено под нравственной опекой православия, и плоды которого не вызывали сомнения в XIX веке (у Н.Я.Данилевского), и не вызывают по завершении деструктивного XX-го (А.И.Солженицын, В.Г.Распутин, Ю.П.Кузнецов и др.) должно быть охраняемо хотя бы потому, что корни его питают культуру нравственным универсализмом.

#### Список литературы

1. Хантингтон С. Кто мы?: Выговоы американской национальной идентичности. М.: ООО «Издательство АСТ», ООО «Графит книга», 2004. 473 с.
2. Козин И.Г. Постижение России. Опыт историософского анализа. М.: Алгоритм, 2002. 234.
3. Сорокин Н.А. Общие принципы цивилизационной теории и ее критика. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М.: Аспект-Пресс, 1998. С. 47–54.
4. Ерасов Б.С. Цивилизации, универсалии и самобытность. М.: Наука, 2002. 369.
5. Напарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. 326 с.
6. Язарев Ф.В. Славянское древо. Книга судеб. Симферополь: СОННАТ, 2003. 211 с.
7. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 152 с.
8. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Изд-во СПб. Университета; Изд-во «Глаголь», 1995. 487 с.
9. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XX века и начала XXI века. О России и русской философской культуре. Философы русского постсоветского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 43–271.
10. Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект-Пресс, 1998. 538 с.
11. Парсонс Т. К общей теории действия. Теоретические основания социальных наук. Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический проект, 2002. С. 415–562.
12. Кожинов В.В. У России есть свой грех и святость. Кожинов В.В. Грех и святость русской истории. М.: Яуза. Эксмо, 2006. С. 375–385.

Послужило в редакцию 5.10.2005

УДК 154.19

Т.Л. Суходуб

## А.К. ЗАКРЖЕВСКИЙ КАК ФИЛОСОФ И ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>

Имя Александра Карловича Закржевского [09(21).05.1886, Киев – 30.05(11.06).1916, Киев] практически не упоминается в историко-философских научных изданиях: отсутствует оно и в философских биографических справочниках [1]. Однако история русской философии эпохи «серебряного века», и в частности киевская страница этой «книги памяти», будет неполной, если не представить его идеи и труды. Подобное забвение не только несправедливо по отношению к этому самобытно мыслящему философу, но и недопустимо с точки зрения решения одной из важнейших историко-философских задач – восстановления целостности философского процесса в России начала ХХ ст.

Особый интерес представляет творчество Закржевского, писателя, публициста, журналиста, в аспекте литературо-критической, историко-философской аналитической работы. Тонкий знаток русской и западноевропейской культуры и философии А.К.Закржевский, к сожалению, мало известен современным интеллектуалам как самобытный исследователь творчества Ф.М.Достоевского, Л.Н.Толстого, М.Ю.Лермонтова, К.Н.Леонтьева, Н.А.Бердяева, Л.Шестова, С.Н.Булгакова, В.В.Розанова и других русских писателей и философов. Отчасти восполнить этот пробел, обратить внимание на проблемные контексты его исследовательских усилий и составляет задачу данной статьи.

В двадцатый век А.К.Закржевский врывается целой серией работ, часть из которых, к сожалению, так и осталась неизданной, хотя знаменой современниками по публикациям в периодической печати, а также по его выступлениям на заседаниях Киевского Религиозно-философского общества [см.: 3-5.8-12]. Надо отметить особо, что публичная деятельность философа была связана прежде всего с этим Обществом [см.: 2, с. 262, 265]. В мае 1912 года Закржевского избирают членом Совета КРФО и в теченис этого года им было прочитано четыре доклада на общую тему: «Современное религиозное сознание в России и его представители (Д.Мережковский, З.Гиппиус, В.Розанов, Н.Минский)». Позднее тема богоискательства будет подробнее представлена философом в книге «Религия» [3], где в центре рассмотрения заявленной темы окажутся работы С.Булгакова, Н.Бердяева, Вяч.Иванова, А.Белого и других представителей школы «русского религиозно-философского ренессанса».

Неординарные размышления Александра Карловича буквально всколыхнули «киевский философский круг», заставили принципиально иначе посмотреть на

<sup>1</sup> Исследование осуществлено при поддержке совместного гранта НАН Украины – РГНФ (постановление Президиума НАН Украины № 67 от 6.04.2005 г. (проект № 15 – договор Института философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины № 6 Ф от 6.04.2005 г.)

историю русской литературы и метафизики, увидеть их связь с западноевропейской традицией, по-новому оценить оригинальность, а в некоторых случаях – и генетическую первичность рожденных отечественной культурой идей. Из цепочки только ему подчиненных слов вырастали жизненные миры близких А.К. Закржевскому философов, поэтов, писателей, художников, которые становились значимыми и для других.

В творчестве А.К. Закржевского мы сталкиваемся с особым и малоизвестным на то время способом representatione идей. Жанр, в котором работал мыслитель – не белый стих и не поэтическая проза, хотя образность его мысли, бесспорно, имеет художественную природу. Его творческие усилия нацелены на другое – выход Слова за границы текстуального пространства – в экзистенциальные сферы, сцены жизни, установки поведения, в умонастроение, способы духовного взаимодействия людей. Александра Закржевского интересует движение не суть абстрактных, интеллектуальных, художественно-эстетических явлений, а феноменов, связанных с личностной жизнью читателя. Он сознательно подчеркивает «надлитературность» своего текста, желание сделать рукотворный текст измерением жизни. Так, он пишет: «Для того же, чтобы страдание осталось искренним и правдивым, для того, чтобы оно могло отместить за себя и испепелить самую возможность лжи, остаётся только одно: предать проклятию всякое искусство» [4, с. 108]. Стремясь, таким образом, выйти в подлинную жизнь, в искренность чувств и отношений, желая разрушить «обыденшину», где «уже нечем жить», Закржевский создавал особого порядка тексты, в которых имели место, по его собственному признанию, «какие-то странные, какие-то необычайные мысли, даже не мысли, а аккорды, звуки, мелодии, настроения» [4, с. 62].

Отсюда, думается, жанр его произведений с полным правом может быть обозначен как *экзистенциальная коммуникация*. В таком же ключе работали со словом Сёрен Кьеркегор, Мигель де Унамунو и другие экзистенциальные философы. Особенность же подхода Александра Закржевского заключалась в том, что, раскрывая экзистенциальные корни бытия, показывая в культурной традиции возможное движение к *диалогу*: через открытие в людях сродных начал, он ищет пути к немонологической по характеру культуре. Пространство текстов Закржевского соединило в себе эпохи Лермонтова и Заратустры, Ницше и Леонтьева, философов и Льва Толстого. В этом контексте «всевременности» (если воспользоваться образом М. Цветаевой), которая, наверное, и создаёт феномен социокультурной памяти, человек Закржевского находит себя, понимая, что общение в культурной традиции особого рода – это диалог многих «я» как одной, вечно вопрошающей личности. В этом аспекте философские рассуждения Закржевского оказываются чрезвычайно близки к стилю мышления М.М. Бахтина, который несколько позже, но также, обращаясь к творчеству Ф.М. Достоевского, будет выстраивать свою концепцию *философии диалога*.

Вопросение, обращенное к другому «я», является способом рассуждения Александра Карловича. «Что же дальше? какой смысл в этом рабском мучении, – спрашивал он, – где выход из этого заколдованных круга? Мир не отвстит: мира больше нет. Но зато отвечает подполье, отвечает кровью истекающее сердце...» [4].

с. 11-12]. Мы наблюдаем, как философ с потенциального интерпретатора текста превращается в собеседника, брата по духу, а может быть и противника, судью, заставляя при этом и читателя стать действенным героем его произведений. Т.о., уже из собственной экзистенциальной ситуации, читатель размышляет о невыдуманной (в этом жанре) жизни – судьбе героев Лермонтова, Андреева, Гоголя или Чехова, но делает это так, что и его собственный жизненный путь присутствует в духовном пространстве прочитанного и он сам подпадает под вопросы философа. В этом смысле проблемы, поднимаемые Закржевским, нельзя назвать обычными литературно-философскими темами – он всегда пытается приоткрыть человеку какую-то общую ситуацию человеческой судьбы – этой великой надежды состояться и понять.

Закржевский склонен подчеркивать субъективность своих философских изысканий: «Я живу в рассматриваемых произведениях мыслью и душой, воссоздавая мир мыслителя, творю мир собственный, мир моего творчества, мир моего я» [цит. по: 5, с. 168], но, думается, что именно этим они по-особому и цепны, ибо в философской традиции срабатывает именно *диалог* многих «я», которых мы выбираем в собеседники, согласовывая свои ценностные ориентиры.

Эта тяга Закржевского к чужой индивидуальности, которая оказывается близкой и его собственной, определяет его устойчивый интерес к российскому литературному и философскому процессу, «Персоналистическая революция», объявленная Николаем Бердяевым и Львом Шестовым, воспринята была и Закржевским, разделявшим главный «революционный» лозунг – творчество, духовное подвижничество личности являются реализацией её свободной воли, свободного пути человека, его правом на выбор.

Общей же установкой в понимании специфики философского познания была уверенность в экзистенциальной её основе, связи происхождения философии с болью человеческого сердца. «Вопрос о бесцельности и ненужности всей этой мрачной и грозной тюрьмы», принятой называть жизнью, – «разве это не первый вопрос, полный мучительного надрыва ...?» – буквально выкрикивает главную свою философскую тему Закржевский. – «Здесь растут первые черные цветы опьянения болью, но еще впереди ужас её» [4, с. 6]. Где-то совсем близко, рядом в личностном пространстве его существования уже присутствуют, слышатся ещё не сказанные Альбером Камю слова. Голоса выброшенного в мир, бунтующего человека съё не слышино, но всё в пространстве культуры уже настроено на тональность и духовную восприимчивость сакраментального для XX века вопроса: «... стоит или не стоит жизнь того, чтобы её прожить...» [6, с. 24]. Ибо время уже обжигает человеческие души и в России, испытавшей с началом нового века опыт русско-японской войны и первой революции, приближение мировых трагедий чувствовалось, наверное, острее. Неслучайно А.К. Закржевский в 1905 г. устраивает Литературный кружок с целью обсуждения вопросов отражения проблемного человеческого бытия в литературе, но «во время революции всё это кончилось и разлетелось» [7, с. 176]. Боль становилась условием понимания и творческого бытия, верой в то, что, выплеснув эту боль, можно изменить мир.

Из этой вот крайней боли бытия и рождается проблематика и язык философии А.К. Закржевского. «Писать, — поясняет он, — значит исторгать из души окровавленные, дымящиеся её внутренности и бесчисленное число раз отражать их в обезумевшем мозгу!» [4, с. 105], поэтому книги, по мысли Закржевского, пишутся только тогда, когда «можно обманывать себя бледными, надоевшими словами ... Для великой боли ... нет на человеческом языке выражения, нет «литературы», нет искусства, нет самообмана» [4, с. 60].

Напряжение боли уравнивает у Закржевского только безысходное молчание. Неслучайно, ситуация молчания занимает особое место в анализе Закржевским феномена «подполья», выписанного Достоевским. Категория «молчания» представлена им здесь как невыговоренность, невозможность воссоздания человеческим языком определённых жизненных ситуаций; как пустота, как исчерпанность человеческих взаимоотношений, разрушительная для человека. Жизнь в «подполье» в силу этого *бездолгана*. Именно поэтому, по мнению А.К. Закржевского, Лев Шестов, открыв, что добро как категория морали «не есть правда и не есть вера», так как не может и «на йоту изменить обстоятельств жизни ... не может искупить каждой жертвы истории, не может искупить смерти!» [4, с. 59], *зато* молчак *зато*, мучительно переживая это открытие. Так, объясняет Закржевский, рождается шестовская «философия трагедии», означенная богоискательством и окаймлённая глубоким отчаянием молчания.

Духовные искания Льва Шестова находят весьма точную оценку Закржевского, подметившего, что философ «ненавидит идеалистов, а между тем многие отличительные атрибуты идеализма в нем налицо: эта безумная влюблённость в искание истины и правды, эта надывающаяся надежда поверить в Бога, эта заглушённая, вечно скрываемая любовь к людям и жизни!» [4, с. 56]. Неслучайно, как подмечает Закржевский, Шестов, обращая внимание на «подпольный» характер человеческого сознания, подчеркивает, что «подтая натура человека» может повести его и по пути человеческого самообожествления. Поясняя позицию Шестова, Закржевский открывает и свою собственную установку мышления — для него метафизические вопросы трансформируются в экзистенциальные ситуации, когда мучают «уже не «вопросы», а люди...» [4, с. 56].

«Подполье» — работа 1909 года. В 1918-м Людвиг Витгенштейн закончит свой «Логико-философский трактат» призывом к молчанию, убедившись, что совершенный в передаче фактов язык логики не работает в метафизической области, имеющей отношение к невысказанному (не сказанному) как несказанныму. Т.е., философские темы, по мнению австрийского ученого, составляют область непроговариваемого. Этую в общем тему развивает и Закржевский. Молчание в его понимании несёт в себе *многоголосие бытия*, утаянную в сложнейших культурных реалиях *полноту бытия*, которая может раскрываться в межличностных отношениях как открытость всему и в этом плане нести в себе самый разный спектр человеческих взаимодействий: грань добра и зла бывает весьма хрупкой. Поэтому, как считает Закржевский, в предельных обстоятельствах жизни, человек предпочитает проявлению бытия через слово молчание: «только в абсолютном молчании и абсолютном одиночестве возможно пришествие великих и желанных

чудес» [4, с. 27]. Однако молчание у Закржевского – это не бессловесность. Смысл молчания – в возможности быть *другим*, найти себя не *прежними*, себе прошлому нетождественным: в умении иным делать и мир.

Как показывает тематика работ Александра Карловича, интересы его были чрезвычайно разносторонни, однако наследие Достоевского в творчестве Закржевского занимает совершенно особое место. Желание мыслителя пройти путём Ф.М. Достоевского – задуманная им трилогия: *Подполье, Караваевщина, Религия* [см.: 3:4:8] – была не просто данью философичности русской литературы, но и его собственным «кругом ада», внесённым на алтарь великого открытия Истины. Все эти книги буквально выстраданы автором, но, наверное, наиболее кровавым было «Подполье». По мнению Закржевского, «Записки из подполья» Ф.М. Достоевского – «произведение, заключающее в себе квинтэссенцию современности... книга, раскрывающая уму особую область духовных терзаний, книга, запечатлённая в вечности кровавою печатью безумного отчаяния, надорвавшегося страданья, книга, шестьдесят лет тому назад деляющаяся строжайший смотр моральным и религиозным ценностям!» [4, с. 1]. Как видим, анализ литературного наследия русского писателя выходит у Закржевского за границы традиционной литературной критики, представляя собой философские размышления, в которых четко просматривались интенции более позднего этапа развития философской мысли.

Таким образом, жесткая переоценка ценностей, сделанная Александром Закржевским на основе анализа творчества русских мыслителей, дала возможность увидеть новые тенденции в развитии культуры философского мышления, которые вполне можно было бы рассматривать как некоторые пра-формы становления дискурса коммуникативно-практического, онтологически-герменевтического, экзистенциально-персоналистического.

Опыт «новой» философии XX века, к сожалению, был закрыт для А.К. Закржевского земными рамками его бытия, однако главную тенденцию дальнейшего интеллектуального пути человечества он увидел верно: путь к философии иного порядка пролегает через *критику* классической её формы. Закржевский предчувствовал, что рационалистическая просчитанность бытия в идеологических проектах не может не привести к разрушению жизни в каких-то её весьма важных фрагментах. «Мир проклят, осмеян, оплеван, мира больше нет... И только одна душа расцвела здесь болезненно странно, но разве может, разве способна она жить? Разве возможна жизнь и осмысленность после такого отчаяния? после такой боли? И зачем жить?» [4, с. 10-11] – такого рода отчаянные предчувствия возможного разрушения жизни и мира человека ложились на бумагу жесткой болью души философа. Убийственная жестокость идей, проявившаяся в истории ХХ ст., ещё не выплеснулась концепцией негативной диалектики Теодора Адорно и Макса Хоркхаймера, но поступь Абсолютного Зла уже началась.

Безусловно, персоналистическое бытие человека в таком мире переставало быть возможным, поэтому в противовес этой исторически утверждающейся философии «программы», «проекта», «ограничения» устами Александра Закржевского рождается новая *философия возможности* – возможности быть человеком в любых

обстоятельствах. В подходе Закржевского это означало возможность трансцендирования, способность выходить за свои собственные пределы, открывать другие миры, означало возможность личностного самосохранения даже ценой внутренней эмиграции души. Ведь моё «я» и моя воля выше всего и ценнее всего.

Такое жёсткое отношение к рожденным предшествующей традициям идеям, по мнению Закржевского, только и могло дать критическую оппозицию в отношении к «великим» идеям эпохи, а вместе с этим и понимание того, что есть человек, что есть он сам, вне всяких идеальных подпорок, придуманных людьми. Этот путь не может не пройти через «подполье», позволяющее осознать, что «если Бога нет, то нужно мстить; если за каждую жертву истории (курсив – Т.С.) нет ответа, то нужно смеяться...» [4, с. 62]. Как видим, не принимая оправданность и якобы историческую целесообразность человеческих жертв во имя «великих идей», Закржевский делает первые подступы к критике историцеских концепций.

Духовная одного только самостоятельного хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы не привела, приводит Закржевского к поискам оснований не только незнаемого ещё в культурной традиции типа человека, но и к поиску начал «новой философии». В этой рождающейся философии всё меньше остаётся места рационалистическим расчетам и преобразовательным «проектам», нацеленным на переделку человека и его мира. «Сколько глуби в этих словах! – замечает Закржевский. – И каждое из них – целая система, целая философия, целое мировоззрение в миниатюре. Здесь заложены корни той индивидуалистической теории, на которой воздвигнуло «декадентство» свой хрупкий и прозрачный храм и, что важнее всего, – здесь колыбель философии Ницше ...» [4, с. 9]. Не смиряясь с ситуацией порабощения жизни идеями. А.К.Закржевский вслед за русскими мыслителями бунтует против принуждающего характера «всебющей» истины, против их власти над конкретными людьми.

#### Список литературы

- Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды. Издание второе, переработанное и дополненное. М.: «Книга и бизнес», 1995. – 750 с. Алексеев П.В. Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды. 4-е издание, перераб. и доп. М.: Академический проект, 2002. 1152 с.
- Филиппенко Н.Г. Киевское Религиозно-философское общество (1908-1918 1919): эскизы к истории. Христианская мысль. К.: КРФО, 2005. № 2. С. 260-269.
- Закржевский Александр. Религия. Психологические параллели. книга третья. Достоевский. З. Гиннинус. Д.С. Мережковский. Н.М. Минский. С. Бушаков. Н.А. Бердяев. В.В. Розанов. Андрей Белый. Вяч. Иванов. Алекс Блок. Алекс Добролюбов. Киев: Издание журнала «Искусство», 1913. – 473 с.
- Закржевский Александр. Подиумы. Психологические параллели. Достоевский. Леонид Андреев. Федор Сологуб. Лев Шестов. Алексей Ремизов. Михаил Наптыков. К.: Издание журнала «Искусство и печатное дело», 1911. – 125 с.
- Закржевский Александр Карлович. Христианская мысль. 1916, № 7-8. С. 166-173.
- Каню Альбер. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. Пер с фр. М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
- Янишевская Ядвига. Памяти Александра Карловича Закржевского. Христианская мысль. 1916, № 7-8. С. 174-180
- Закржевский Александр. Карамагоциана. Психологические параллели. Достоевский. Валерий Брюсов. В.В. Розанов. М. Арцыбашев. Киев: Издание журнала «Искусство», 1912. – 161 с.

9. Закржевский Александр. Сверхчеловек над бездной. – Сверхчеловек над бездной. Религия подвига (Лев Толстой). Мистика жизни и смерти (Ж. Роденбах и Б. Зайцев). Психология самоубийства. – К.: Типография А.М. Пономарёва п.у. И.И. Врублевского, 1911. – 108 с.
10. Закржевский Александр. Рыцари безумия (Футуристы). – Киев: Типография Акционерного Общества «Петр Барский в Киеве», 1914. – 163 с.
11. Закржевский Александр. Лермонтов и современность. – К.: Издательство И.И. Самоненко, 1915. – 153 с.
12. Закржевский А.К. Одинокий мыслитель (Константин Леонтьев). К 25-летию со дня смерти. – К.: Издание журнала «Христианская Мысль», 1916. – 35 с.

Посутило в редакцию 15.11.2005

А. Потапенков

## КРИЗИС РАЗУМА?

(Рецензия на книгу Ф.В. Лазарева «Разум и мудрость в горизонте новой культурной парадигмы»)

Вступая в XXI в., современная цивилизация сталкивается с существенно новой ситуацией. Сегодня, когда возникла прямая угроза самой жизни на Земле, когда все человечество оказалось в ситуации «лицом к смерти», - люди Земли, осознав себя как единое целое, - на новом витке истории и на качественно новых основаниях – снова ставят вопрос о глобальном выживании.

Имея за плечами трагический опыт использования результатов научного разума, мы уже не столь оптимистичны. Люди с надеждой вновь обращаются к потенциалу мудрости, вновь пристально всматриваются в лица новых мудрецов, которые, как они полагают, спасут мир. Но сегодня, как пишет Ф.В. Лазарев, требуется мудрость общепланетарного масштаба, основанная на вечных ценностях – истине, добре, красоте, справедливости, гармонии. Эту ноосферную мудрость еще только предстоит развить.

Разработке новой модели философского мышления посвящена работа доктора философских наук, профессора, академика КАН Лазарева Феликса Васильевича «Разум и мудрость в горизонте новой культурной парадигмы».

Как видно из заглавия работы, автор в центр исследования ставит понятия разума и мудрости. Разум и мудрость – это не тождественные понятия, но находящиеся в одной плоскости. Мудрость можно рассматривать как высшую ступень развития разума.

В последние десятилетия слово «философия» только в его буквальном переводе соотносилось с мудростью. Существо же его не принималось во внимание. Некоторые поборники философии как науки снисходительно замечали: такое значение этого термина «устарело», оно «архаизм», дискредитирующее современную философскую науку.

Мы, однако, не видим сколько-нибудь веских причин отказываться от давней традиции, от философии как любви к мудрости, ибо в ней отражен определенный этап становления философии, причем – как научного знания. Такое понимание философии не ликвидировано последующим развитием философской культуры, но ассимилировано и сохранено, хотя и в несколько модифицированном виде. Близость философского знания к житейскому опыту, к личностному и обыденному знанию обусловливает включение в его состав также и мудрости как определенного, ценностного отношения к бытию. Возникает вопрос: а не является ли мудрость, или мудрое философствование той осью координат, на которой завязаны все другие разновидности философских размышлений?

Можно утверждать, что философское знание есть комплексный, интегральный вид знания. Его комплексность подчеркивает соединенность в нем различного, друг к другу несводимого, а интегральность – единство, не исключающее

превалирования в нем какого-то объединяющего начала; таковым является, по-видимому, его рационалистичность.

Одно из определений философии таково: философия – это наиболее систематизированное, максимально рационализированное мировоззрение своей эпохи. В данном определении выражено именно интегративное, ведущее начало философского знания, не ликвидирующее своеобразия других его сторон.

Как уже было сказано, философское знание имеет целый комплекс сторон: это шестигранник, в котором каждая из сторон специфична, несводима ни к какой другой стороне. Все виды духовной деятельности человека реализованы в философии, все они представлены и воплощены в ней. И если будут обнаружены еще какие-то познавательные способности человека или еще какие-либо предметные сферы, подлежащие освоению человеком (помимо уже выделенных и созревших до уровня, сопоставимого с ними), то и философское познание обретет, как мы полагаем, новые стороны, новые грани.

Вся человеческая культура, если посмотреть на нее как на целостность, оказывается состоящей из частей, или сегментов, соответствующих познавательным способностям человека и специфическим предметным областям действительности. Ее общая структура подобна структуре философского знания. Философия – средоточие культуры, ее ядро. И насколько целостным оказывается это ядро, настолько, по-видимому, будет целостной вся духовная культура человечества. Во всяком случае, от процессов синтезирования и интегрирования, которые происходят и будут в дальнейшем происходить в философии, в немалой степени будет зависеть и развертывание интегративных связей внутри культуры. Философия – критическая совесть культуры.

При обсуждении вопроса об абстрактно-мысленном познании действительности можно столкнуться с подразделением всего этого процесса на два этапа: рассудочный и разумный – и выделение соответствующих способностей человека: рассудка и разума. Разум способен давать принципы. Он не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а на рассудок, чтобы с помощью понятий *a priori* придать многообразным его знаниям единство. Если рассудок есть способность создавать единство посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам.

Справедливо усматривая в разуме способность охватывать единство противоположностей, взаимопереходы сторон, некоторые философы, однако, несколько суживают рамки разума, ограничивая его способностью усмотрения диалектики объектов и лишь научно-теоретическим достижением сущности предметов. Нам представляется, что это излишне египетализированная трактовка данного понятия.

Рассудок оперирует в пределах сложившегося знания данными опыта, упорядочивая их согласно твердо установленным правилам, и это придаст ему вид «некоего духовного автомата», которому присущи жесткая определенность, строгость разграничений и утверждений, тенденция к упрощению и схематизации; рассудок может правильно классифицировать явления, приводить знания о них в систему; рассудок обеспечивает успешную адаптацию индивида к привычным

познавательным ситуациям, в особенности при решении утилитарных задач. С этой точки зрения, основное отличие разума от рассудка – в выходе за пределы наличного знания и в порождении новых понятий.

Рассудок и разум представляют собой особое сечение познавательного процесса, когда мышление носит либо рассуждающий и ориентировано-приспособительный, либо понимающий и творческо-конструктивный характер.

По мнению Ф.Лазарева, мы можем констатировать проявление кризиса разума. В конце XX - нач. XXI вв. атаки на разум повсеместно усилились. Многие ученые и философы, деятели искусства и культуры стали разочаровываться в безупречности разума, который еще недавно казался неким абсолютно надежным основанием нашей культуры.

В методологии ХХ века выявился существенно новый аспект в понимании рациональности, поставивший под вопрос весь проект Просвещения. Любые обосновывающие процедуры обнаружили свою относительность, ограниченность, а порою, и иллюзорность; была показана также условность и неуниверсальность различных методов объяснения.

Разочарование в разуме, а порой и открытое отречение от него именно в последние десятилетия представляет собой особую опасность для самого существования современной цивилизации, ибо, в конце концов – именно разум и добрая воля обеспечивают необходимое взаимопонимание между государствами и народами в эпоху, когда человечество располагает средствами тотального самоуничтожения. Но новая историческая роль разума требует от него некоего самообновления. «Необходимо увидеть новые ресурсы и новые исторические возможности разума, заново вовлекая его в качестве верховного арбитра в поток истории, которая творится нами. В этих условиях и возникла культурно-историческая потребность в глобальной переориентации разума» [с. 7]. Проф. Ф. Лазарев прав, когда говорит о возрастании роли разума в современных условиях. Опыт истории показывает, что роль разума, роль великой личности в истории, обладающей мощным интеллектом и сильной волей, возрастает в переломные, смутные эпохи, когда решается судьба государств, народов, цивилизаций. А сейчас человечество переживает именно такую эпоху, оно стоит перед лицом возможных глобальных катастроф. Кстати, теория катастроф еще очень слабо разработана в философской науке. Главное заключается в том, что ученые не умеют прогнозировать, предсказывать как природные, так и социальные катастрофы. Поэтому в эпоху глубинных трансформаций в обществе возникает потребность в открытии новых мировоззренческих и мироустроительных смыслов.

Если одной фразой определить методологическую суть «смены всех» и возникшей в результате этого посткоперниканской культурно-исторической ситуации, то можно было бы сказать так: парадигма однородного, гомогенного бытия сменилась парадигмой гетерогенного, многомерного и релятивистки трактуемого мира. Одной из ключевых тенденций в новейшей истории – в эпоху социальных, научных и технологических революций – является переход от видения мира с одной точки зрения, представлявшейся единственно возможной, к видению его с разных интеллектуальных позиций и в разных аспектах. Релятивизм, который

пришел на смену рационализму, сегодня стал тоже выявлять свою ограниченность, свою разрушительную сторону, но преодоление абсолютного релятивизма было бы ошибочно мыслить на пути возврата к догматизму. «Здесь нужна принципиально новая методология, естественным образом сочетающая в себе абсолютное и относительное, единое и многое, универсальное и единичное, рациональность и спонтанность миропереживания» [с. 12]. Такой методологией, по убеждению проф. Ф.В. Лазарева, может служить интервальная философия как способ многомерного постижения действительности. Разработке интервальной философии проф. Ф.В. Лазарев посвятил целый ряд работ.

Но дело не только в необходимости новой философии и новых интеллектуальных ресурсов человеческого разума. Вступая в третье тысячелетие, человечество начинает все больше и больше осознавать, что современная технократическая цивилизация не выйдет из опасного тупика, если не произойдет глобальная переориентация всей системы ценностей. Суть этой переориентации заключается в новом повороте: он от относительного – к абсолютному, от плорализма – к монизму, от единичного – к универсальному, от «индивидуоцентризма» – к «человекоцентризму». Но поворот этот непременно произойдет так, что культура в полной мере сохранит все богатство относительного, многообразного, уникального, спонтанного. Хотим мы того или нет, но стихия общепланетарного культурного процесса, сама жизнь тяготеет сегодня к положительному началу, к универсальным, общечеловеческим ценностям, к гармонии человека и природы, к социальной справедливости, к свободе, к творческому самовыражению. «Новая философия выступает как философия гармонии, способная сопрячь полярности в рамках единого многомерного пространства» [с. 13].

Беспрецедентные успехи научно-технического прогресса в XX в. поначалу вселяли исторический оптимизм, но его отрицательные последствия не заставили долго ждать. Во второй половине XX в. наступает всеобщее разочарование в просветительских и ециентистских иллюзиях, в перспективах технократической цивилизации, в научном разуме вообще. Наука перестает быть авторитетом даже в вопросах познания, не говоря уже о других сферах человеческого бытия. Вступая в третье тысячелетие, человечество начинает все больше и больше осознавать, что современная технократическая цивилизация не выйдет из опасного тупика, если не произойдет глобальная переориентация всей системы ценностей. Найти выход из этого тупика может РАЗУМ, но обогащенный мудростью всех предшествующих поколений. Открывается новая социокультурная перспектива востребованности мудрости как важнейшего духовного потенциала современности. «Мудрость озабочена только одним: научить человека искусству полноценno жить, дать народу, этносу, знание о стратегиях выживания в переломные моменты истории» [с. 19]. По мнению Ф.В. Лазарева, знание мудрости – это всегда «живое знание», оно отвечает глубинным запросам и экзистенциальным потребностям индивида, отражает фундаментальные измерения человеческого бытия, касается жизни и смерти, добра и зла, гармонии и хаоса. Мудрость – это понимание условий возможных путей, способов гармонизации бытия людей с окружающим природным и социальным миром.

Очень много внимания автор уделяет проблеме здоровья человека. Он вносит большой вклад в становление новой науки – валтеософии, которая возникает на стыке философских и медицинских наук. Здоровье – извечная проблема человека и неизбежная тема его мечтаний. Автор дает следующее определение здоровья: «Здоровье есть способность человека к устойчивой гармонии духа и тела, психического и физического, внутреннего и внешнего, индивида и среды, личности и общества. Здоровье как устойчивость гармонии и как интегральный эффект многих составляющих предполагает обращение к такой проблеме, как здоровье окружающей природы и самого общества, в котором живет рассматриваемый индивид» [с. 26].

Чтобы выжить в современном, раздирающем противоречиями мире, Новый Разум должен включать в себя духовно-этическую нагруженность. В центр своих познавательных усилий он должен поставить человека как высшую ценность.

Работа Ф.В. Лазарева «Разум и мудрость...» чрезвычайно богата мыслями, философскими размышлениями автора. Ее можно определить как квинтэссенцию современной философии. Автор вносит значительный вклад в разработку новой интервальной философии, новых методов философского мышления. Для того чтобы человечество выжило и продолжило свое поступательное развитие, необходимо соединить разум с мудростью, знания с высокой культурой и нравственностью. Необходимо расширить сферу диалога между различными культурами, народами, классами, между государством и обществом, между Западом и Востоком, Севером и Югом, да и само философское мышление должно быть проникнуто духом диалогичности и диалектичности.

Разум, соединенный со свободой и добной волей, предстает как мудрость, как бескорыстный поиск истины в интересах высшего Блага и высшей справедливости. Он объединяет Истину, Добро и Красоту в гармоническое целое единство, имеет многомерную, многоинтервальную природу. Разум найдет выход из кризиса на путях нового философского мышления, в результате осознания и осмыслиения новых стратегем, рациональности. Разум неоднократно попадает в кризис и в прошлые эпохи и всегда находил выход. Он найдет выход из кризиса и в XXI веке. В мире нет таких сил, которые могли бы остановить поступательное развитие разума.

Резюмируя вышеизложенное, можно сделать следующие выводы:

1. В нашу эпоху, когда, говоря словами Шекспира, «распалась связь времен...», когда рушится духовная связь поколений, стирается историческая память, распадается связь культурных смыслов, необходима разработка новых методов научного исследования, в основе которых находятся диалог и диалектика.

2. Богатейшая духовная культура, которая создавалась человечеством на протяжении длительного исторического развития, может погибнуть, если не возобладает тенденция сближения и взаимообогащения культур на основе общепринятых постулатов рациональности.

3. Диалог как социокультурная форма общения не только должен трансформировать свою ценностную ориентацию, но и обновить свои рациональные основания. К таким проф. Ф.В. Лазарев относит, прежде всего, идею интервальности, вообще интервальную методологию как способ понимания

природных, общественных и духовных явлений, учитывающий многомерность и многоаспектиность познаваемых объектов.

4. Многомерная, многоинтервальная природа разума имеет не только эпистемологический, но и онтологический смысл. В основе философии интервальности лежит представление о многоинтервальной, многомерной реальности и об интервальной природе самого познавательного процесса.

В наше время, как писал В.И. Вернадский, рост научного знания быстро стирает грани между отдельными науками. Ученые все больше специализируются не по наукам, а по проблемам. Это позволяет, с одной стороны, чрезвычайно углубиться в изучаемое явление, а с другой – расширить охват его со всех точек зрения.

5. В моральном сознании современной эпохи все более явственно пробивает себе дорогу идея этической ответственности людей за ход истории, за экологическую безопасность. В нашу эпоху резко возрастает моральная ответственность ученых за результаты своей деятельности, своих научных открытий, о которых предупреждал В.И. Вернадский.

6. Сумеет ли человеческий разум предотвратить в XXI в. такие социальные катастрофы и трагедии, которые сопровождали человечество в ХХ в. (две мировые войны, революции, контрреволюции, гражданские войны, эпидемии, голод, нищета, нарушение равновесия между обществом и природой)? Решение этого вопроса будет иметь для человечества решающее значение. Надежды всего человечества обращены сейчас к Разуму как высшей духовной, творческой и познавательной силе.

Оценивая работу Ф.В. Лазарева в целом, нужно сказать, что она носит творческий, новаторский характер, является результатом глубоких размышлений автора о судьбах современной цивилизации всего человечества. Работа богата источниковой базой. Автор защищает, продолжает и развивает философские и научные традиции, заложенные В.И. Вернадским, Н. Бором, А.Эйнштейном, Н.Н. Моисеевым, А.Швейцером.

## **АННОТАЦИИ**

**Лазарев Ф. В.** За пределами постмодерна:ловушка для истины Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005 Т. 18 (57). - №2 С. 3-18.

Статья посвящена анализу понятия истины как фундаментальной проблемы философии и культуры в целом. Автор предлагает собственный проект «спасения истины» в условиях глобальной релятивизации научного познания. Методологическим фундаментом данного проекта служит интервальная философия.

**Ключевые слова:** истина, релятивизм, интервальная философия.

**Новоселов М.М.** Аргументы от абстракции и парадоксы (интервальный подход) Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005 Т. 18 (57). - №2 С. 19-35.

В статье рассматривается природа парадоксов как конструктивных элементов рационального мышления. Приводится анализ наиболее известных парадоксов. Вскрывается взаимосвязь между парадоксами и процедурами абстрагирования.

**Ключевые слова:** парадокс, абстракция, интервальный подход

**Николко В.Н.** Об одном обобщении класса пропозициональных функций Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005 Т. 18 (57). - №2 С. 36-41.

В статье предложено обобщение традиционной и классической логик на основе термина "функцифор". Дано описание функцифора

**Ключевые слова:** пропозициональная функция, функцифор, синтаксика, логика высказываний

**Коротченко Ю.М.** Основания денотативного подхода к знаку Г. Фреге Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005 Т. 18 (57) - №2 С. 42-50.

В статье семиотические взгляды Фреге представлены в систематическом виде как концепция, основанная на денотативных представлениях о знаке. Определяется область применимости этой концепции – формальные классические языки и языки классической науки. Границы применимости знаковой модели, предлагаемой Фреге, определяются приемлемыми немецким логиком абстракциями относительно свойств знака, среди которых самой сильной является абстракция от возможной непредметности (неденотативности) значеия.

**Ключевые слова:** денотативный подход, денотат, смысл, знак

**Типаренко С.А.** Религиозная философия Николая Булгакова Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005 Т. 18 (57). - №2 С. 51-57.

В статье обсуждаются основные положения философии Н. Булгакова с точки зрения их религиозного содержания. Автор утверждает, что религиозность философии Булгакова есть синтез мистики и творчества.

**Ключевые слова:** Булгаков, религиозная философия, мистика, творчество.

**Городако Е.Н.** Гендерное пространство Интернета Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005 Т. 18 (57). - №2 С. 58-64.

В статье, выходя из теоретических подходов к гендеру как социально-конструктивистской категории, анализируется гендерные ресурсы русского и украинского секторов всемирной электронной науки. Предлагается, что Интернет является достаточно мощным проинкорпорирующим инструментом для выявления тенденций в развитии информационного общества.

**Ключевые слова:** Интернет, гендер, мужской сайт, женский сайт, стереотипы.

**Костюк-Федорук А.А.** Мировоззрение: поиски новых оснований Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005 Т. 18 (57). - №2 С. 65-70

В статье рассматривается проблема мировоззрения как особого феномена культуры. Автор показывает, что мировоззрение имеет интегративный характер и является одной из центральных проблем философии.

**Ключевые слова:** мировоззрение, интегративность, культура.

**Сира О.В. Когновиционные принципы природы и общества: формирование и поиск целостности** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005. Т. 18 (57). - №2. С. 71-78.

Статья посвящена рассмотрению в методологическом аспекте проблемы преодоления современного цивилизационного кризиса, основываясь на принципах когновиции и концепции устойчивого.

**Ключевые слова:** когновиция, синергетика, устойчивое развитие.

**Шрейдер В.Ф. Общественная экспертиза как форма гражданского действия** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005. Т. 18 (57). - №2. С. 79-86.

В статье общественная экспертиза рассматривается как одна из форм гражданских инициатив, как базовое условие формирования гражданского согласия и становления гражданского общества.

**Ключевые слова:** экспертиза, общественная экспертиза, гражданская инициатива, гражданское согласие, гражданское действие.

**Рыскельдаева Л.Т. Об одной из функций аналитической философии Т. Гоббса** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005. Т. 18 (57). - №2. С. 87-92.

Представлена одна из возможных интерпретаций сущности философии Т. Гоббса, а именно, высказывается мысль о её основной функции как «миротворчестве». Проясняющие процедуры в его аналитической философии преследуют главную цель – достижение мира в обществе.

**Ключевые слова:** Т. Гоббс, аналитическая философия, герменевтика, метафора, моральная философия.

**Тимохин А.М. Семантические предпосылки правового позитивизма** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005. Т. 18 (57). - №2. С. 93-102.

В статье анализируется феномен правового позитивизма, а также его логико-философские основания. Утверждается, что нормы позитивного права имеют семантику, отличную от семантики пропозициональных исчислений.

**Ключевые слова:** правовой позитивизм, семантика, норма

**Забелина З.Л. Объединяющие символы Самости** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005. Т. 18 (57). - №2. С. 103-111.

Исследованы современные концептуальные подходы к анализу религиозно-мифологической символики; выявлены «целостные» символы как знаки процесса индивидуализации. В статье рассмотрены объединяющие символы различных религиозных систем и выделен архетип Самости, взятый как центральный образ общей религиозной символики.

**Ключевые слова:** Религиозно-мифологическая символика, объединяющие символы, архетип Самости

**Сараев А.Д. Функционально-экстериоформно-системные аспекты научного знания** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005. Т. 18 (57). - №2. С. 112-121.

В работе поставлена цель и намечены направления методологического анализа научного знания по различным основаниям, функциям, внешней форме, составу, структуре и т.д. Рассмотрены понятия и принципы категориального, функционально-экстериоформно-системного подхода.

**Ключевые слова:** Научное знание, категориальный анализ, досистемные характеристики, системное понимание

**Морозуль О.Г. Символические аспекты памяти** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005. Т. 18 (57). - №2. С. 122-128.

В статье анализируются структурно-семантические категории и их роль в развитии культуры. Выделяются специфические черты каждой категории в отношении памяти. Обосновывается роль компьютерных технологий и Интернета в трансляции памяти.

**Ключевые слова:** память, социокультурное пространство, символ

**Ильинович Е.Б.** Человек в условиях глобализации Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005. Т. 18 (57). - №2. С. 129-136.

В статье анализируется положение современного человека в условиях глобализации. Рассматриваются те особенности и аспекты процесса общемировой интеграции, которые оказывают негативное влияние, как на отдельного человека, так и на специфику локальных культур.

**Ключевые слова:** глобализация, человек, культура.

**Бурак В.В.** Стратегии культур в информационном обществе Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005. Т 18 (57) - №2. С 137-143.

В представленной работе рассматриваются перспективы развития культуры в условиях информационного общества. Определяются возможности реализации потенциала культурной деятельности в условиях интенсивного расширения процесса глобализации, а также совместного внедрения информационных технологий. Анализируются импликации существования культуры в условиях расширяющегося медиапространства

**Ключевые слова:** глобализация, культура, информационное общество

**Заранин О.В.** Феноменология как метод гуманитарного знания Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005. Т 18 (57) - №2. С 144-154

В статье рассматривается вопрос о гуманитарном знании как специфическом типе рациональности, в основе которого находится принцип различия между сущностью и фактом. Утверждается, что достоверность гуманитарного знания носит феноменологический характер

**Ключевые слова:** гуманитарное знание, феноменология, сущность.

**Музя Д.Е.** Русская цивилизация: умирание сакральной культуры Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005. Т 18 (57) - №2. С 155-162

Статья посвящена проблеме культурной идентичности, определению духовных координат развития русской цивилизации в пост-христианском мире. Автором предлагается ценностно-ориентирующая модель бытия русской цивилизации, сформированная с учетом предыдущего исторического опыта.

**Ключевые слова:** цивилизация, идентичность, кризис социальности.

**Суходуб Т.Д. А.К. Закаржевский как философ и историк философии** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология. 2005. Т 18 (57) - №2. С 163-169

Анализируется творчество А.К. Закаржевского, мыслителя «киевского круга» российского Серебряного века в аспекте его историко-философских и культурологических исследований.

**Ключевые слова:** история философии. Закаржевский. Серебряный век.

## АНОТАЦІЙ

**Лазарев Ф.В.** *Но за границями постмодерну: настка для істини* – Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005.Т. 18 (57). - №2. С. 3-18.

Стаття присвячена аналізу поняття істини як базової проблеми філософії та культури. Автор пропонує власну програму «рятування істини» в умовах глобальної релігівізації наукового знання. Методологічною засадою після програми є інтервалина філософія.

**Ключові слова:** істина, ревітнізм, інтервалина філософія.

**Новосильцов М.М.** Аргументи від абстракцій та парадоксів (інтервалиний підхід) – Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005.Т. 18 (57). - №2. С. 19-35.

У статті розглядається природа парадоксів як конструктивних елементів раціонального мислення. Надано аналіз найбільш відомих парадоксів. Розкрито взаємозв'язок між парадоксами та процедурими абстрагуваннями.

**Ключові слова:** парадокс, абстракція, інтервалиний підхід.

**Ніколенко В.М.** Про одне узагальнення класу пропозиційних функцій – Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005.Т. 18 (57). - №2 С. 36-41.

У статті запропоновано узагальнення традиційної та класичної логік на часад терміна "функфор". Представлено опис функфора.

**Ключові слова:** пропозиційна функція, функфор, силогістика, пропозиційна логіка

**Коротченко Ю.М.** Засади депотативного підхода до знака Г. Фреге – Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005.Т. 18 (57). - №2 С. 42-50.

У статті семіотичні погляди Фреге представлена систематично як концепція знака, що заснована на депотативних уявленнях. Визначені та доказані застосування цієї концепції – формальні класичні мови та мови класичної науки. Відзначається, що межі застосування моделі знака, запропонованої Фреге, є дегермінованими абстракціями, що приймаються нимецьким логиком відносно властивостей знака, чи яких найбільш сильною є абстракція від можливої пепредметності значення знака.

**Ключові слова:** депотативний підхід, депотат, смисл, знак

**Тишаренко С.А.** Релігійна філософія Миколи Булгакова – Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005.Т. 18 (57). - №2 С. 51-57.

У статті обговорюються основні положення філософії Н. Булгакова з погляду їх релігійного змісту. Автор стверджує, що релігійність філософії Булгакова є синтезом містики і творчості.

**Ключові слова:** Булгаков, релігійна філософія, містика, творчість.

**Гороник О.І.** Інтернет у гендерному вимірюванні – Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005.Т. 18 (57). - №2 С. 58-64.

У статті виходять з теоретичних підходів до гендеру як соціально-конструктивістської категорії, аналізуються гендерні ресурси російського й українського сегментів всесвітньої електронної павутини. Передбачається, що Інтернет є досить одним із могутніх прогнозуючих інструментів для виявлення тенденцій у розвитку інформаційного суспільства.

**Ключові слова:** Інтернет, гендер, чоловічий сайт, жіночий сайт, стереотип.

**Костюк-Федорук А.А.** Світогляд: пошуки нових засад – Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005.Т. 18 (57). - №2 С. 65-70.

У статті розглядається проблема світогляду як особливого феномена культури. Автор демонструє, що світогляд має інтеграційний характер та сходить з ключових проблем філософії.

**Ключові слова:** світогляд, інтегративність, культура.

**Сіра О.В. Коеволюційні принципи природи і суспільства: формування та пошуки цілесності** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005.Т. 18 (57). - №2. С. 71-78.

Стаття посвящена розглядению в методологическом аспекте проблемы преодоления современного цивилизаціонного кризиса, основаваючись на принципах коеволюции и концепции устойчивого

**Ключові слова:** коеволюція, супергетика, етапний розвиток.

**Шрейдер В.Н. Суспільна експертіза як форма цивільної діяльності** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005 Т. 18 (57). - №2. С. 79-86.

В статті суспільна експертіза розглядається як одна з форм громадських ініціатив, як базова умова формування громадської згоди й становлення громадського суспільства

**Ключові слова:** експерт, суспільна експертіза, цивільна ініціатива, цивільна згода, цивільна діяльність.

**Рискельдісса А.Е. Про одну з функцій аналітичної філософії Т. Гобса** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005.Т. 18 (57). - №2. С. 87-92.

Представлена одна з можливих інтерпретацій суті філософії Т.Гоббса, власне висловлюється думка про її головну функцію як "миротворчі". Головна мета "житієвих" процедур в його аналітичній філософії - досягнення миру у суспільстві.

**Ключові слова:** Т. Гоббс, аналітична філософія, герменевтика, метафора, моральна філософія.

**Тимохін О.М. Семантичні передумови правового позитивізму** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005 Т. 18 (57). - №2. С. 93-102.

У статті аналізується феномен правового позитивізму, а також його логіко-філософські підстави. Затверджується, що норми позитивного права мають семантику відмінну від семантики протопозиціональних членень.

**Ключові слова:** правовий позитивізм, семантика, норма.

**Забєліна Л.О. Об'єднуючі символи Самості** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005.Т. 18 (57). - №2. С. 103-111.

Досліджено сучасні концептуальні підходи до аналізу релігійно-міфологічної символіки, виявлені «релігійні» символи як знаки процесу індивідуалізації. У статті розглянуто Об'єднуючі символи різних релігійних систем і виділений архетип Самості

**Ключові слова:** Релігійно-міфологічна символіка, об'єднуючі символи, архетип Самості

**Сараса О.Д. Функціонально-екстериоформно-системні аспекти наукового знання** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005.Т. 18 (57). - №2. С. 112-121.

У роботі поставлена мета і пам'яті напрямами методологічного аналізу наукового знання по різних підставах, функціям, зовнішнім формам, складу, структурі і т.д. Розглянуті поняття і принципи категоріального функціонально-екстериоформно-системного підходу.

**Ключові слова:** Наукове знання, категоріально-аналітичний аналіз, досистемні характеристики, системне розуміння.

**Моргуль О.Г. Символічні аспекти пам'яті** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005.Т. 18 (57). - №2. С. 122-128.

У статті аналізуються структурно-семантичні категорії і їхня роль у розвитку культури. Відокремлюються специфічні риси кожної категорії у відношенні пам'яті. Обґрунтovується роль комп'ютерних технологій та Інтернету в трансляції пам'яті.

**Ключові слова:** пам'ять, соціокультурний простір, символ.

**Ільянович Е.Б. Людина в умовах глобалізації** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005.Т. 18 (57). - №2. С. 129-136.

У статті аналізується положення сучасної людини в умовах глобалізації. Розглядаються ті особливості та аспекти процесу всеобщої інтеграції, які мають негативний вплив як на окрему людину, так й на особливість докорінних культур.

**Ключові слова:** глобалізація, людина, культура.

**Буряк В.В. Стратегії культур в інформаційному суспільстві** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія Соціологія. 2005 Г. 18 (57). - №2. С. 137-143

У поданий роботі розглядаються перспективи культури в інформаційному суспільстві. Визначаються можливості реалізації потенціалу культурної діяльності в умовах інтенсивного розвитку процесу глобалізації, а також поширення інформаційних технологій. Аналізуються імпактіві існування культури в умовах поширюючогося медіапростору

**Ключові слова:** глобалізація, культура, інформаційне суспільство

**Зарапін О.В. Феноменологія як метод гуманітарного знання** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія Соціологія. 2005 Г. 18 (57). - №2. С. 144-153

У статті розглядається питання про гуманітарне знання як специфічний тип рациональності, в основі якого є принцип розрізняння між сутністю й фактом. Затверджується, що виродженість гуманітарного знання посент феноменологічний характер.

**Ключові слова:** гуманітарне знання, феноменологія, сутність.

**Муга Д.С. Руська цивілізація: вимірювання сакральної культури** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005.Г. 18 (57). - №2. С. 155-162.

Статтю присвячено проблемі культурної ідентичності, визначеню духовних координат цивілізаційного розвитку Росії у пост-християнському світі. Зацілювано модель цинічних пріоритетів буття руської цивілізації, з поглядом на її історичний досвід.

**Ключові слова:** цивілізація, ідентичність, криза соціальності.

**Суходуб Т.Д. А.К. Закаржевський як філософ та історик філософії** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія. 2005.Г. 18 (57). - №2. С. 163-169.

Аналізується творчість А.К. Закаржевського, мислителя "кіївського кола" російського Срібного століття в аспекті його історико-філософських та культурологічних досліджень.

**Ключові слова:** історія філософії, Закаржевський, Срібне століття.

## SUMMARIES

**Lazarev F.I. Beyond the bounds of postmodern: trap for true** Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology. 2005 - T. 18 (57). - №2. - P. 3-18.

The article is devoted to consideration of the concept of true as a fundamental problem of philosophy and culture. The author offers his own life-saving project for the true, which is to be used in the conditions of global relative scientific knowledge. The methodological foundation of this project is interval philosophy.

**Key words:** true, relative scientific knowledge, interval philosophy.

**Novoselov M.M. Arguments from abstraction and paradoxes (the interval approach)** Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology. 2005 - T. 18 (57). - №2. - P. 19-35.

In the article the nature of paradoxes as constructive elements of rational thinking is considered. The analysis of the most known paradoxes is resulted. The interrelation between paradoxes and procedures of abstraction is opened.

**Key words:** paradox, abstraction, the interval approach

**Nikolko V.N. On a generalizing of the Class of Prepositional Functions** Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology. 2005 - T. 18 (57) - №2. - P. 36-41

The generalizing of traditional and classical logic on base of the term "funcfor" is proposed. The description of funcfor is given.

**Key words:** prepositional function, funcfor, syllogistic, prepositional logic

**Korotchenko Y.M. The Foundations of Frege's Denotative Approach to Sign** Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology. 2005 - T. 18 (57). - №2. - P. 42-50.

The article is the attempt of representing Frege's semiotic views as a conception based on denotative principles. The sphere of application of this conception is bordered by classic formal languages and languages of classic science. It's marked that the borders of this application are determined by abstractions as to characteristics of sign among which the abstraction from possible inobjectness of meaning is the strongest.

**Key words:** denotative approach, denote, sense, sign

**Goroshko O. Gender Resources on the Web: Analysis of Female and Male Sites or our Gender Stereotypes?** Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology. 2005 - T. 18 (57). - №2. - P. 51-57.

Based on the underlying assumption that gender is a social construct, the paper describes the gender on the Net and investigates the role of the Net as an agent of social change in matters relating to gender. One can predict these two trends will continue to develop simultaneously.

**Key words:** Internet, gender, male site, female site, stereotype.

**Kostuk-Fedoruk A.A. Outlook: the search of new foundations** Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology. 2005 - T. 18 (57) - №2. - P. 58-64

The article deals with the problem of outlook as a particular phenomenon of culture. According to the author, outlook has an integral nature, and is one of the basic problems of philosophy.

**Key words:** outlook, integral nature, culture.

**Titarenko S.A. Religious Nikolay Bulgakov's philosophy** Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology. 2005 - T. 18 (57). - №2. - P. 65-70.

In the article substantive ideas of philosophy of N. Bulgakov are discussed from the point of view of their religious contents. The author asserts that religiousness of philosophy of Bulgakov is synthesis of mysticism and creativity.

**Key words:** Bulgakov, religious philosophy, mysticism, creativity.

**Sira O.U. Coevolution's principles of the nature and a society: formation and search of totality** Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology. 2005 - T. 18 (57). - №2 - P. 71-78.

Article is devoted to consideration in methodological aspect of a problem of overcoming modern crisis of civilization, being based on principles of evolution and concepts of state development

**Key words:** coevolution, synergetic, state development

**Shreryder V.** Public expertise as a form of civil activity – Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy, Sociology, 2005 - T. 18 (57) - №2. - P. 79-82

In the article public expertise is considered as one of the forms of civil initiatives, as base condition of forming civil concept and establishment of civil society.

**Key words:** expert, public expertise, civil initiative, civil consent, civil activity.

**Ryskeldieva L.T.** About one of the functions of analytical philosophy of T.Hobbes – Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy, Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №2. - P. 87-92.

One of the possible interpretations of the essence of T. Hobbes' philosophy is presented, namely the thought of its basic function as "peacemaking" is stated. Clarifying procedures in its analytical philosophy have as a main object obtaining peace in the society.

**Key words:** T. Hobbes, analytical philosophy, hermeneutics, metaphor, moral philosophy.

**Tunohin A.M.** The Semantical preconditions of the legal positivism – Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy, Sociology, 2005 - T. 18 (57) - №2. - P. 93-102

In article the phenomenon of legal positivism, and also its logical and philosophical basis is analyzed. Affirms, that norms of a positive law have semantics, which is distinct from semantics of propositional calculations.

**Key words:** legal positivism, semantics, norm

**Zabelina L.A.** The unit symbols of Identity – Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy, Sociology, 2005 - T. 18 (57) - №2 - P. 103-111.

Modern conceptual approaches are explored to the analysis of religious-mythological symbolism; integral characters as signs of process of individualization are exposed. In the article Uniting characters of the different religious systems are considered and selected **Identity**.

**Key words:** Religious-mythological symbolism, uniting characters, **Identity**

**Saraev A.D.** Functionally-externally-system aspects of scientific knowledge – Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy, Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №2. - P. 112-121

In work a purpose is put and directions of methodological analysis of scientific knowledge are set on different grounds: to the functions, external form, composition, structure and etc. Concepts and principles are considered category, functionally-externallyformally-sistematically approach.

**Key words:** Scientific knowledge, category analysis, system understanding.

**Mormul O.G.** Symbolic aspects of memory – Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy, Sociology, 2005 - T. 18 (57) - №2 - P. 122-128

In the article structurally-semantic categories and their role are analysed in the development of culture. The specific lines of every category are selected in regard to memory. The role of computer technologies and Internet is grounded in the translation of memory

**Key words:** memory, sociocultural space, symbol.

**Ilyanovich E.B.** Human being in the conditions of globalization – Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy, Sociology, 2005 - T. 18 (57) - №2. - P. 129-136

The article is devoted to consideration of the status of human being in the conditions of globalization. The purpose of the article is to give the reader some information on the features of the world's integration process and its unfavourable influence upon single person and local cultures.

**Key words:** globalization, human being, culture

**Buryak U.U. Strategy of cultures in an information society** Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology. 2005 - T. 18 (57) - №2. - P. 137-143

In represented work considered the new outlook of culture in the informational society. Here determined abilities of realization of culture activity potential in conditions of intensive expansion of globalization and occurring everywhere inculcation of information technologies. Here analyzed the existence of new implications in widening mediaspace

**Key words:** globalization, culture, informational society

**Zarapin O.U. Phenomenology as a method of humanitarian knowledge** Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology. 2005 - T. 18 (57) - №2. - P. 144-154.

This article researches a problem of humanitarian knowledge as a specific rationality kind, on the basis of which is essential and fact distinguishing principle. It is asserted that humanitarian knowledge authenticity has phenomenology character.

**Key words:** humanitarian knowledge, phenomenology, essence.

**Muza D.E. The Russian civilization: Sacral culture death** Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology. 2005 - T. 18 (57). - №2. - P. 155-162.

This article is devoted to problem of cultural of identity, to define the spiritual orientations Russian civilization in post-Christianity word. For the diversity of model valuable priorities as creation of the Russian civilization history.

**Key words:** civilization, identity, social relations crisis.

**Suchodub T.D. Zakarzhevskiy as philosopher and historian of philosophy** Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology. 2005 - T. 18 (57). - №2. - P. 163-169.

It is analyzed A K. Zakarzhevskiy's works, who was the thinker of "the Kiev circle" of the Russian Silver age. This works is considered in the aspect of its historico-philosophical and cultural researches.

**Key words:** history of philosophy, Zakarzhevskiy, the Silver age.

## **СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ**

**Лазарев Ф.В.**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ТНУ  
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, пр. Вернадского 4, кафедра философии,  
ауд 224-В.  
e-mail [flazarev@tnu.cetmea.ua](mailto:flazarev@tnu.cetmea.ua)

**Рыскельдцева Т.Т.**, доктор философских наук, профессор кафедры философии ТНУ  
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, пр. Вернадского 4, кафедра философии,  
ауд 224-В.  
e-mail [ryskeldtseva@tnu.cetmea.ua](mailto:ryskeldtseva@tnu.cetmea.ua)

**Гостиюк-Федорук А.А.**, аспирант кафедры философии ТНУ  
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, пр. Вернадского 4, кафедра философии,  
ауд 224-В.  
e-mail [flazarev@tnu.cetmea.ua](mailto:flazarev@tnu.cetmea.ua)

**Буяк В.В.**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии ТНУ.  
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, пр. Вернадского 4, кафедра философии,  
ауд 224-В.  
e-mail [buryak@tnu.cetmea.ua](mailto:buryak@tnu.cetmea.ua)

**Николенко В.П.**, доктор философских наук, профессор кафедры философии ТНУ.  
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, пр. Вернадского 4, кафедра философии,  
ауд 224-В.  
e-mail [nikolko@tnu.cetmea.ua](mailto:nikolko@tnu.cetmea.ua)

**Тимохин А.М.**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии ТНУ.  
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, пр. Вернадского 4, кафедра философии,  
ауд 224-В.  
e-mail [timohin@com.cetmea.ua](mailto:timohin@com.cetmea.ua)

**Зарапин О.В.**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии ТНУ.  
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, пр. Вернадского 4, кафедра философии,  
ауд 224-В.  
e-mail [zarapin@tnu.cetmea.ua](mailto:zarapin@tnu.cetmea.ua)

**Ильинович Е.Б.**, аспирант кафедры философии ТНУ  
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, пр. Вернадского 4, кафедра философии,  
ауд 224-В.  
e-mail [ilinovich@tnu.cetmea.ua](mailto:ilinovich@tnu.cetmea.ua)

**Мормуль О.Г.**, кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин  
Керченского экономико-гуманитарного института Таврического национального университета им. В. И.  
Вернадского  
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, пр. Вернадского 4, кафедра философии,  
ауд 224-В.  
e-mail [mormul@tnu.cetmea.ua](mailto:mormul@tnu.cetmea.ua)

**Сира О.Д.**, соискатель Института философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины  
Украина, Киев, 09001, Киев, ул. Трехсвятительская 3, Института философии им. Г.С. Сковороды НАН  
Украины, ауд 32.  
e-mail [olsira@mail.ru](mailto:olsira@mail.ru)

**Суходуб Т.Д.**, кандидат философских наук, профессор Центра гуманитарного образования НАН Украины.

Украина, Киев, 00001, Киев, ул. Трехвятительская 3, Центра гуманитарного образования НАН Украины, ауд 14

e-mail [suhodub@ukr.net](mailto:suhodub@ukr.net)

**Горонико О.П.**, доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой межкультурной коммуникации и иностранного языка Харьковского политехнического университета  
Украина, Харьков, 61002, ул. Червоноармейская 7/9, 28.

e-mail [pelenka@hnu.com.ua](mailto:pelenka@hnu.com.ua).

**Сараев А.Д.**, доктор философских наук, профессор кафедры философии и права Национальной академии природоохранного и курортного строительства, член-корреспондент Украинской Экологической Академии наук

Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, ул. Навленко 4, кафедра философии и права, ауд. 36.

**Ногапенков А.В.**, кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Крымского государственного инженерно-педагогического университета.  
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, ул. Севастопольская 4, кафедра социально-гуманитарных дисциплин.

**Титаренко С.А.**, кандидат философских наук, доцент, докторант программ международного обмена Ростовского государственного университета  
Россия, 344021, г. Луганск, ул. Борисоглебского Потёмкина, 13.  
e-mail [stitarenko@mail.ru](mailto:stitarenko@mail.ru)

**Новоселов М.М.**, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН,  
Россия, 100007, Москва, ул. Волхонка 14, Институт философии РАН.  
e-mail [novoselov@iph.ras.ru](mailto:novoselov@iph.ras.ru)

**Забелина Л.Д.**, кандидат философских наук, старший преподаватель Национальной академии природоохранного и курортного строительства  
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, ул. Навленко 4, кафедра философии и права, ауд. 36.

## **СОДЕРЖАНИЕ**

<i>Лазарев Ф.В.</i> За пределами постмодерна: ловушка для истины.....	3
<i>Новосёлов М.М.</i> Аргументы от абстракции и парадоксы (интервальный подход).....	19
<i>Николенко В.Н.</i> Об одном обобщении класса пропозициональных функций .....	36
<i>Коротченко Ю.М.</i> Основания денотативного подхода к знаку Г. Фреге	42
<i>Титаренко С.А.</i> Религиозная философия Николая Бердяева.....	51
<i>Горошко Е.И.</i> Гендерное пространство Интернета.....	58
<i>Костюк-Федорук А.А.</i> Мировоззрение: поиски новых оснований.....	65
<i>Сіра О.В.</i> Коеволюційні принципи природи і суспільства: формування та пошуки цілісності.....	71
<i>Шрейдер В.Ф.</i> Общественная экспертиза как одна из форм гражданской инициативы.....	79
<i>Рыскельдиева Л.Т.</i> Об одной их функций аналитической философии Т. Гоббса.....	87
<i>Тимохин А.М.</i> Семантические предпосылки правового позитивизма.....	93
<i>Забелина Л.А.</i> Объединяющие символы Самости.....	103
<i>Сараев А.Д.</i> Функционально-экстероформно-системные асpekты научного знания.....	112

<i>Мормурь О.Г.</i> Символические аспекты памяти.....	122
<i>Ильянович Е.Б.</i> Человек в условиях глобализации.....	129
<i>Буряк В. В.</i> Стратегии культур в информационном обществе.....	137
<i>Заратин О.В.</i> Феноменология как метод гуманитарного знания.....	144
<i>Музга Д.Е.</i> Русская цивилизация: умирание сакральной культуры.....	155
<i>Суходуб Т.Д.</i> А.К. Закаржевский как философ и историк философии.....	163
<i>Рецензия</i>	
<i>Потапенков А.</i> Кризис разума? (Размышления по поводу работы Ф.В. Лазарева «Разум и мудрость в горизонте новой культурной парадигмы»).....	170