



Под общ. ред.
В.Е. Кемеров, Т.Х. Керимов

СОВРЕМЕННЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ СЛОВАРЬ



Учебное
пособие
для вузов

Современный философский словарь

*Под общ. ред. д. ф. н. проф. В.Е. Кемерова
и д. ф. н. проф. Т.Х. Керимова*

«Академический проект»
Москва, 2020

УДК 1/14
ББК 87
С 56

Издано при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям
в рамках Федеральной целевой программы
«Культура России» 2012–2018 гг.

Составление, редакция и предисловие:
Керимов Т.Х., доктор философских наук, профессор.

Коллектив авторов словаря:
*Азаренко С.А., Анкин Д.В., Багаев К.Ю., Белоковильский М.С.,
Бетева Н.В., Бурбулис Ю.В., Граф А.А., Готов Е.В., Дьякова Е.Г.,
Ершов Ю.Г., Калайков С.Ю., Кашперский В.И., Кемеров В.Е.,
Керимов Т.Х., Кислов А.Г., Коновалова О.С., Котелевский Д.В.,
Красавин И.В., Латыпов И.А., Лифинцева Т.П., Лихачева Л.С.,
Логинов А.В., Меньшиков А.С., Москвина Р.Р., Мышинский А.Л.,
Мясникова Л.А., Никитин С.А., Остарков Н.А., Пивоваров Д.В.,
Плотников В.И., Притков В.П., Смирнов А.Е., Томильцева Д.А.,
Трахтенберг А.Д., Трубина Е.Г., Федоровских А.А., Федяев Д.М.,
Хомяков М.Б., Чернов Л.С., Шабурова О.В.*

С 56 Современный философский словарь / Под общ. ред. В.Е. Кемерова и
Т.Х. Керимова. — 4-е изд., испр. и доп. — М.: Академический проект,
2020. — 823 с. — (Summa).

ISBN 978-5-8291-3204-0

Новое издание «Современного философского словаря» значительно переработано и дополнено. В словарь включены статьи, посвященные понятиям, методам и направлениям, отражающим специфику обозначившихся в конце XX — начале XXI в. тенденций в современной философии. Добавлены понятия и термины трансдисциплинарного характера, существенно обогащающие и усложняющие не только образ современной философии, но и саму идею междисциплинарности. Из «социально-гуманитарного корпуса» представлена терминология, значение которой для современной философии предопределяется ее онтологическим или даже метафизическим потенциалом.

«Современный философский словарь» предназначен для широкого круга читателей — от начинающих студентов до профессиональных философов и гуманитариев.

УДК 1/14
ББК 87

ISBN 978-5-8291-3204-0

© Авторский коллектив, 2014
© Кемеров В.Е., Керимов Т.Х.,
общая редакция, 2014
© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2020

Предисловие

Вопрос о самоопределении философии является естественным спутником ее истории, теории и методологии. Этот вопрос приобретает особую актуальность в условиях, когда основательно расшатывается устоявшийся веками ее образ. В этих условиях вопрос стоит не просто о самоопределении философии, а о ее возможности, возобновлении или даже возвращении. Сегодня эта возможность с другим, более радикальным началом. Эсхатологический дискурс принадлежит философской программе обновления мышления. Сама декларация о конце или смерти философии, о разрыве с классикой или традицией возобновляет одно из решающих самоопределений философии, обнажая философскую мечту о чистом различии, равно как и желание самообоснования мышления.

Современный философский словарь — это своеобразное испытание, зондирование, установление систематической возможности философии сегодня. Такое испытание невозможно без дифференциальной рефлексии, т.е. без определения «минимального тождества», совокупности понятий, направлений, методов современной философии и тем самым переоценки категориального и, в целом, мыслительного аппарата, техники мышления, традиционных представлений об онтологии, феноменологии, религии и т.д.

Четвертое издание «Современного философского словаря» является значительно переработанным. Прежде всего, в словарь включены статьи, посвященные понятиям, методам и направлениям, отражающим специфику обозначившихся в конце XX — начале XXI в. тенденций в современной философии («Актуальное и виртуальное», «Материальная феноменология», «Субтрактивная онтология» и т.д.). Кроме того, добавлены понятия и термины трансдисциплинарного характера (например, «Мессианство» или «Прощение»), существенно обогащающие и усложняющие не только образ современной философии, но и саму идею междисциплинарности. Новые задачи

Предисловие

потребовали и сокращения словаря: из «социально-гуманитарного корпуса», широко представленного в предыдущих изданиях, мы оставили терминологию, значение которой для современной философии предопределяется ее онтологическим или даже метафизическим потенциалом.

«Современный философский словарь» предназначен для широкого круга читателей — от начинающих студентов до профессиональных философов и гуманитариев.

Т. Х. Керимов

А

Абсолют (от лат. *absolutus* — безусловный, неограниченный) — философское понятие, обозначающее всеобщую основу мира, Полноту Бытия и совершенство. А. мыслится как творческое первоначало всего сущего и гармоническая слитность субъекта и объекта. А. един, вечен и противоположен всякому относительному и обусловленному существованию. В философский оборот термин «А.» был введен в конце XVIII в. М. Мендельсоном и Ф. Якоби как синоним пантеистически трактуемой Б. Спинозой природы (безличного бога). Затем, благодаря философским системам Шеллинга и Гегеля, А. превратился в категорию, которая обобщила такие предельно общие понятия, как «единое», «апейрон», «нус», «логос», «дао», «все», «субстанция», «всеобщий субстрат», «неизмеримое», «непознаваемое», «бездна бытия», «совершенство», «максимум» и «минимум». Древние идеи о «пратхи», «ци», «брахме», «пустоте», «порядке», «морфе» и т.д. близки по смыслу понятию А. Ныне размытые представления об А. применяются в обыденно-расширительном смысле практически во всех сферах человеческой жизни: А. могут именовать физические пределы и константы (напр., абсолютно черное тело, абсолютная скорость света), характер социального управления (абсолютная монархия), высшие достижения в искусстве (напр., абсолютный шедевр), спорте (абсолютный рекорд мира) и т.п.

Философы объективно-идеалистического направления обычно уравнивают А. с Богом, Абсолютным Духом, Абсолютной Идеей, Абсолютным «Я», при этом из предельного совершенства А. выводят суждения о неизменности и себестождественности А. Философы-материалисты, напротив, чаще всего понимают под А. материю, описывая материальное начало либо как неподвижную и самодостаточную сущность, либо как вечно изменяющуюся и обновляющуюся основу мироздания. При решении проблемы о принципиальной познаваемости А. в религии и философии сложились два противополож-

ных подхода. 1) Апофатический (отрицательный): об А., беспредельном и бесконечно полном, ничего определенного сказать нельзя, кроме того, что он есть. 2) Катафатический (утвердительный): А. обладает множеством совершенств (абсолютной простотой, абсолютной сложностью, способностью связывать весь универсум воедино, пребывать во всем и т.д.); разные атрибуты А. могут быть перечислены и частично познаны людьми. Какой же метод познания А. следует считать наиболее правильным и предпочтительным? На этот счет существуют три основных мнения. Философы интуитивистской ориентации полагают, что А. невозможно постигнуть в формах образного знания, знаках и понятиях, но его можно непосредственно пережить как нечто прямо данное нашей совести, интуиции, вере. Философы-дедуктивисты, сомневающиеся в реальности феномена непосредственного знания, предпочитают говорить о логических методах познания А.: атрибуты А. выводимы из общего понятия А. подобно тому, как из понятия треугольника мы умеем выводить всю сумму свойств треугольника. Философы-эмпирики усматривают лучший способ познания А. в индуктивных обобщениях фактов об удивительной целесообразности, связности и гармоничности мира. Религия и философия создали несколько обобщенных образов А.: а) личностный Бог (религии авраамического цикла, теизм); б) неперсонифицированное Бытие как абсолютный исток всякого существования (Брахман, Единый без атрибутов, Татхагата, материя); в) А., внутренне присущий каждому человеку (вечный Атман, Просвещенный Разум, Святой Дух, диалектическое противоречие); г) Абсолютная цель (нирвана, Параматман, Царство Небесное, коммунизм); д) Райский Сонм Богов, достигающих единой цели (Ками, Вакан); е) А., воздвигнутый на основе откровения родоначальника той или иной религии, доктрины, философии (Космический Будда, Предвечный Христос, сверхчеловек, вечно живой Ленин); ж) А. как вечный закон (рита, дхарма, дао, логос, Тора, закон единства и борьбы противоположностей). Основной проблемой религии и философии, вероятно, является вопрос о связи человека и А. имеющий три аспекта: 1) существует ли А.; 2) как его познать; 3) как мы должны себя вести, исходя из своих представлений об А.

(См. «Религия», «Единое», «Абсолютное и относительное»).

Д. В. Пивоваров

Абсолютное и относительное — сопряженные и противоположные по смыслу категории, выражающие в своей взаимосвязи меру проявления вечного во временном, совершенного в несовершенном, безусловного в условном, субстанции в акциденциях и т.д. *Absolutus* (лат.) означает «отвлеченное», «отпущенное», «отделенное»; это есть нечто, находящееся на своем первоначальном месте. *Relativus* (лат.) — «отнесенное в то или иное место», изменчивое, условное, зависимое от обстоятельств, системы отсчета и оценок,

а потому несовершенное и преходящее. Связь А. и О. понимается по-разному, в зависимости от трактовок их пространственно-временного существования и характера взаимопроникновения. При истолковании А. как уже реализованной бесконечности и достигнутого чистого совершенства оно описывается как самодовлеющая сущность, вечная, ничем не ограничиваемая и сама себе непосредственно создавшая место (абсолютное пространство); тогда А. самозаконно (автономно), трансцендентно, непостижимо и всецело противоположно миру отношений. Соответственно, мир отношений и человеческое познание оказываются лишенными моментов А., описываются в духе релятивизма. Если же А. задается как потенциальная бесконечность, то оно мыслится как проект будущего — идеал полноты и совершенства, — а его контуры постепенно проявляются и складываются через неисчерпаемое множество отношений вещей и процессов. Концепция А. как самодовлеющей и свободной сущности логически противоречива: изоляция есть форма несвободы, а действительность А. предполагает его открытость иному бытию и погружение в мир отношений. Требование совершенства может быть обращено только к несовершенному, отсюда диалектическое представление о единстве А. и О., воплощенности безусловного в условном и их внутренней взаимосвязи, раскрывающейся через категории «в себе», «для другого», «для себя», «само по себе». А. может постулироваться либо как «целое», создающее свои части (отношения) и не сводящееся к их сумме, либо, наоборот, как нечто, образуемое суммой относительных форм существования за бесконечно долгое время.

(См. «Абсолют», «Единое»).

Д. В. Пивоваров

Абстракции реальные — результаты практического обобщения схем человеческой деятельности, выраженные в предметной и знаковой форме. Примерами их могут служить различные системы мер, деньги, структуры языка, нормы морали и права. А.Р. вырабатываются людьми в историческом процессе, в ходе разделения и синтеза все более сложных форм деятельности. Они возникают за счет расширения этнических, экономических и культурных контактов между разными социальными общностями. В А.Р. происходит выделение и закрепление типовых схем человеческой деятельности, отвлечение их от конкретных ситуаций человеческого общения. В А.Р. как бы стираются черты их человеческого происхождения, их связь со способностями, силами и качествами людей, и они начинают действовать как надчеловеческие формы, схемы и механизмы социальной организации. В переломные моменты истории они обнаруживают свою зависимость от деятельности людей (смена денежных единиц и систем, кризис моральных стандартов, формирование юридических законов). А.Р. находятся в числе первых

условий общественной организации, являются необходимыми, хотя зачастую и не осознаваемыми средствами ориентации любого человека в социальном мире. В философской традиции А.Р. в основном исследовались в логическом плане (Платон, средневековые схоласты, Гегель). В последние два столетия повышается интерес к роли А.Р. в практической жизни и деятельности людей (Дюркгейм, Маркс, Юнг).

(См. «Абстракция», «Реальность», «Символ»).

В.Е. Кемеров

Абстракция — процесс отвлечения от каких-либо свойств, связей объекта с целью выделения его общих, специфических или универсальных свойств, их рассмотрения «в чистом виде» по ходу решения теоретических и практических задач, осмысления духовных проблем. А. — это также и результат процесса абстрагирования, выступающий, напр., в форме общего понятия. Так, понятие «природа» является результатом А., в которой человеческое мышление обобщило все противостоящие человеческой практике предметы. А. возникает в ситуации, когда достаточно четко осознается различие в характере задачи и конкретном бытии объекта. Тогда озеро может рассматриваться по химическому составу его воды, холм как геометрическая форма, бегун как система рычагов. В европейской философии и логике А. трактуется в основном как способ мысленного расчленения объекта, продуцирующий *абстрактные* понятия, которые, в свою очередь, выстраиваются во все более общие картины реальности. Но в принципе А. предполагает и возможность выделения *специфических* связей и формы существования объекта, т.е. такая А. указывает на тип задач, тесно связывающих цели человека с *особенностями* осваиваемых объектов. Подобного рода задачи стали реальностью в экологии и, по сути, во всех случаях взаимодействия человека с самоорганизующимися системами. До середины XIX в. А. в философии рассматривалась как логическая операция, входящая в состав абстрактного мышления, обеспечивающая его воспроизводство, пополняющая его новыми понятиями. Но, трактуемая более широко, А. может быть представлена как человеческая способность, сопряженная с расчленением и синтезированием объектов в разных формах человеческой деятельности и их кооперациях.

(См. «Абстракции реальные», «Система», «Логика», «Деятельность»).

В.Е. Кемеров

Абсурд (от лат. *ad absurdum*, что означает букв. «исходящее от глухого», т.е. разговор не впопад) — бессмыслица, нелепость. По-видимому, первоначально это понятие фиксировало ситуации рассогласованности в речи и поступках, а затем перешло в математику и логику и стало обозначать рассогла-

сованность (расхождение) каких-либо рассуждений (действий) с результатами, выводами. Совершенно иной статус приобрело понятие А. в философии и культуре второй половины XIX — нач. XX в. В философии экзистенциализма, начиная с С. Кьеркегора, а затем у М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, А. Камю и др., оно используется для характеристики человеческого существования в условиях смыслоутраты, связанной с отчуждением личности от общества, от истории, от себя самой. Теперь А. становится обозначением изначального, неустранимого, трагического разлада человека с миром. Человек как мыслящее, переживающее существо жаждет единства, «согласия» с миром, но мир не откликается на его «зов», потому что он лишен «смысла»: он равнодушен и даже враждебен человеку. Экзистенциалисты неоднократно описывали и анализировали «абсурдное сознание», т.е. переживание, осознание человеком своего разлада с миром. Особенно часто использовал это понятие А. Камю, посвятивший этой проблеме одно из своих главных произведений — «Миф о Сизифе», — имеющее подзаголовок: «Эссе об абсурде». «Абсурд, — пишет Камю, — идет столько же от человека, сколько от мира. Теперь он — единственная связь, которая их объединяет» (Камю А. Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990, с. 34). В интерпретации А. Камю «сизифов труд» — это «удел» современного человека, втянутого в «механизм» привычной однообразной жизни, в которой бесполезно искать какой-либо смысл. «Вкатывая свой камень» на вершину горы, Сизиф, как и современный человек, обнаруживает всякий раз тщетность собственных усилий. Но «стоит ли тогда жизнь того, чтобы быть прожитой?» — размышляет Камю. Он утверждает: покончить с жизнью, убить себя — это значит признать свое поражение, признать, что «жизнь превзошла или ты ее не понимаешь». Но как же жить человеку, человеческой мысли в этих «стенах абсурда»? Выход один: не прятаться от правды, но трезво «взглянуть в глаза абсурду» и противостоять ему тем, что выстроить собственный «смысл», который ничто не могло бы поколебать (там же, с. 90—92). Как полагают экзистенциалисты, А. проявляется не только в жизненных ситуациях, заставляющих человека пережить разлад с миром, но и в тщетности усилий познать его. Разум, наука бессильны перед неподатливостью, непостижимостью мира: человек может тешить себя иллюзиями по поводу обладания истиной, но на самом деле ему доступна не истина, а некий образ, метафора, скрывающая подлинную сущность мира. Еще меньше способна наука понять человека, его жизнь. Не наука, а литература и искусство, а также непосредственное переживание способны «схватить» живую, трепетную ткань человеческого существования. Понятие А. выступает в философской мысли XX в. как антипод понятия разума. Вера в «разумность» человека, согласующуюся со «всеобщим разумом», стала основанием социального оптимизма XVII—XVIII вв. В XX в., когда человечество получило опыт мировых войн, тоталитарных режимов и проч., вера в «разумность» происходящего, в «прямолинейный» исторический прогресс была подорвана, и философия экзи-

стенциализма выступила с критикой рационализма как миропонимания. Тема абсурдности бытия, утраты смысла жизни неоднократно была предметом внимания не только философии, но также литературы и искусства XX в. Речь идет не только об экзистенциалистах, мн. из которых совмещали в себе философа и писателя (Г. Марсель, А. Камю и др.), но и о творчестве таких художников, как У. Фолкнер, С. Беккет, Э. Ионеско, Х. Кортасар, Х. Борхес, П. Пикассо, С. Дали и др.

(См. «Рациональное», «Аномия», «Бессознательное»).

Р.Р. Москвина

Автоиммунность — термин, введенный Ж. Деррида для описания ситуаций, когда система в целях собственного сохранения нападает на саму себя в акте квазисуицидального саморазрушения. Термин А. имеет очевидные биологические коннотации: если иммунная система вырабатывает антитела для борьбы с чужими антигенами, то благодаря А. организм нападает на свою собственную иммунную систему, разрушает ее для того, чтобы защитить себя (от собственной самозащиты). В этом заключается «двойная связь» А., не имеющая диалектического разрешения, которая угрожает параличом и приостанавливает процесс. А. нарушает принцип непротиворечия, философскую логику тождества. Тождественное себе самому не нуждается в А., ему угрожает другое, соответственно, иммунная система должна защищать организм от чужеродных антигенов. Т. о., если нет неделимого тождества, иммунная система рискует быть А., поскольку нет никаких гарантий, что она будет находиться на службе самосохранения.

В «Вере и знании» (1996) А. используется для описания националистических или фундаменталистских критик технонауки, без которой религия не может существовать. Согласно логике А. религия воплощает и полагается на определенную рациональную технонауку, которой она в то же время не доверяет и злоупотребляет. Как отношение к самой себе, как активность и реактивность религиозная вера всегда уже питается «протезической стратегией повторения»: вера — это процесс самозамещения, и она невозможна без технонаучного опосредования. В «Разбойниках» (2003) Деррида возвращается к логике А. в контексте «авто-ко-иммунности» сообщества, когда, чтобы сохранить себя, защититься от внутренних или внешних врагов, демократия создает врагов по ту и другую сторону, и все, что ей остается, — это выбор между убийством и самоубийством, всегда переходящими друг в друга. А. внутри демократии состоит в отсылании, имеющем структуру опространствования-овременения (в другое место, в другое время). С одной стороны, А. требует всегда отсылания демократии в некое другое время и место, выталкивания или отбрасывания ее, исключения под предлогом ее защиты изнутри, при этом отбрасывая, выводя внутренних врагов демократии за ее пределы.

Демократия приостанавливается во имя демократии в результате упразднения самого принципа, который она призвана защищать. С другой стороны, А. предписывает отсылание (откладывание) пришествия демократии на более поздний срок. Это двойное отсылание есть фатальная А., вписанная в само понятие демократии. А. является условием возможности жизни вообще. Неразрывность жизни и смерти полагает А. в сущность жизни как таковой.

(См. «Аномия», «Система», «Différance», «Гетерология»).

Т.Х. Керимов

Автор (лат. autor) — создатель, творец произведений (картин, описаний, вещей). Смысловое единство творимого А. мира является воплощением задания, замысла А. Сам А. «должен находиться на границе создаваемого им мира как активный творец его». А. есть чистая «природа творящая и несотворенная» (Эриугена); будучи чисто изображающим началом, он трансгрессиентен создаваемому им миру. Поэтому образ А. не может быть дан в мире произведения и является *contradictio in adjecto* (за всяким образом, бытием скрыто не имеющее образа изображающее, творящее начало). Материал (язык, прием, жанр) преодолевается, оформляется замыслом А. Предметом искусства, согласно Бахтину, выступает человек, поэтому актуальной оказывается проблема героя произведения и отношения А. к герою. Наряду с А. герой выступает вторым структурирующим произведение моментом, определяющим его содержание. Герой не сводится к чисто эстетическим компонентам, но обладает жизненной и познавательно-этической самостоятельностью в отношении А. Отношение А. к герою решается Бахтиным в рамках концепции Другого. Бытие и образ — всегда дар Другого, *alter ego*. А. осуществляет пространственное, временное и смысловое оформление героя. «Внежизненная активность автора оформляет и завершает жизнь героя, — пишет Бахтин. — Эстетически творческое отношение к герою и его миру есть отношение к нему как умеющему умереть». Третьим структурирующим произведение моментом выступает читатель (слушатель, зритель). Читатель имеет избыток видения, понимает текст лучше А., т.к. вносит свой контекст, диалогически раскрывающий смыслы произведения. Понимание носит со-творческий характер. Это ведет к тому, что смысловая полнота текста раскрывается лишь в «большом времени», за пределами эпохи и культуры А. В отношении А. читатель занимает активную и трансгрессиентную позицию Другого, порождая А. на двух уровнях: а) «Первичный автор» — это авторитетный принцип видения и оформления, лишенный индивидуальности. Он полностью принадлежит событию произведения, не имея в нем лица и голоса. «Первичный автор», если он выступает с прямым словом, не может быть просто писателем: от лица писателя ничего нельзя сказать (писатель превращается в публициста, моралиста, ученого и т.п.). Поэтому «первичный автор»

«облекается в молчание». б) «Вторичный автор» порождается читателем за рамками произведения и его эстетического переживания, он выступает объективацией умершей активности читателя. Это биографический, социальный и т.п. лик А., целиком принадлежащий своей эпохе. Индивидуализация А. в качестве человека есть «вторичный творческий акт читателя, критика, историка, независимый от автора как активного принципа видения, — акт, делающий его самого пассивным». В 60-е гг. проблема А. становится одной из ведущих тем французского структурализма, в котором порождение смысла объясняется автоматическим и безличным функционированием знаковой системы, языка текста. Отрицается также какое-либо значение способа прочтения и интерпретации произведения для установления его смысла и провозглашается «смерть автора», означающая, что намерения А. не несут какой-либо смысловой нагрузки. Манифестом нового понимания А. стала статья Р. Барта «Смерть автора» (1968 г.), в которой он отвергает объяснение смысла произведения из замысла А. Такой подход Барт считает идеологической претензией традиционной критики на истолкование текста (исключительное право критик обосновывает знанием биографических, социальных и прочих фактов личной жизни А.). Поэтому вместе со «смертью автора» должен умереть и критик. Обратной стороной «смерти автора» является исчезновение «произведения», т.е. понимания текста в качестве сообщения А. как знака его замысла: «...текст не линейная цепочка... сообщение Автора-Бога... текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников». Остается письмо и анонимный пишущий, скриптор. Скриптор «рождается одновременно с текстом, у него нет никакого бытия до и вне письма, он отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом». Т.е. скриптор лишь некто пишущий, безличный субъект письма, фигура, порожденная самим актом письма. После «смерти автора» смысловое единство текста становится делом читателя (безличного «некто», который читает): «Читатель — это то пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство не в происхождении своем, а в предназначении». Золотой век анонимной безличности был нарушен, согласно Барту, на исходе Средневековья. А. рождается вместе с представлениями о достоинстве индивида. Представления о «человеческой личности» побуждают искать за всяким вымыслом исповедь А., видеть во всяком тексте его «произведение». Просуществовав до нашего времени, А. начинает умирать: а) у Малларме, для которого «говорит не автор, а язык как таковой»; б) у Валери, обратившего внимание на риторическую обусловленность фигуры А.; в) у Пруста, создавшего современное письмо со множественностью авторского «Я», а также сделавшего свою жизнь и жизнь современников эпифеноменом собственной книги; г) у сюрреалистов, практиковавших «перебивы смысла», автоматическое и групповое письмо, что способствовало десакрализации А. Констатируя «смерть автора», Барт ссылается на положения

структурной лингвистики, в которой А. всего лишь тот, кто пишет, так же, как «Я» — всего лишь тот, кто говорит «Я»; язык знает «субъекта», но не «личность». Ничего не «изображающее», не «выражающее», кроме себя самого, высказывание видится Барту перформативом (высказыванием-действием типа «Я обещаю...», «Назовем...» и т.п.), действием которого становится порождение «субъекта» письма (ср. «Я вам пишу...»). Следующей крупной вехой в понимании проблемы А. стал доклад М. Фуко «Что такое Автор?» (1969 г.). Согласно Фуко, современное письмо, во-первых, освободилось от темы выражения; игра знаков упорядочивается самой природой означающего; во-вторых, традиционная тема сродства письма и смерти (жертвоприношение жизни в творчестве) дополнилась темой стирания индивидуальных характеристик пишущего, которому теперь «следует исполнять роль мертвого в игре письма». В то же время Фуко считает, что самого понятия «письма» недостаточно для раскрытия проблемы А.: понятие «письма» включает в себе риск сохранить привилегии автора под защитой а priori, т.е. в качестве трансцендентального субъекта того же «письма». Фуко различает «историко-социологический анализ автора как личности» и более фундаментальную проблему возникновения «авторства», т.е. «авторской функции» (функции А.), позволяющей классифицировать дискурсы. Авторство отображается в имени А., которое является именем собственным и которое обеспечивает функцию классификации текстов. Оно — не в плане гражданской жизни и не в плане вымысла произведения; оно несет в себе элементы и описания (дескрипции) и указания (десигнации); оно больше подписи (в письме, объявлении и т.п.), т.к. устанавливает способ бытия определенной группы дискурсов. Закрепление текста за именем собственным связано с уголовной ответственностью А. и предполагает двойной отбор: 1) из текстов-следов человека вычлениются «произведения» с функцией А.; 2) из фактов биографии данного человека выбираются те, которые характеризуют его как писателя, как собственника текстов, имеющего авторские права. У функции А. Фуко выделяет четыре характерные черты. 1) Связь с юридической институциональной системой. Функцию А. первоначально имеют дискурсы, в которых возможно преступление границ законного/незаконного, священного/профанного и т.д., а потому наказуемые. В XVIII — начале XIX в. они становятся формой собственности, что компенсирует ответственность А., одновременно требуя от него систематического нарушения границ. 2) Изменения области использования функции А. в зависимости от времени и цивилизации. Напр., научные дискурсы утрачивают (в разных науках в различной степени) эту функцию в XVII–XVIII вв., а литературные в это же время ее приобретают. 3) Данная функция связана не столько с атрибуцией дискурса реальному индивиду, сколько с порождением (в серии специфических операций) А. в качестве разумного существа, олицетворяющего «творческую силу», «замысел» и т.д. Фуко отмечает подобие операций, конституирующих А. в современной кри-

тике и в традиционной экзегезе. 4) Функция А. возникает только при множественности дискурсивного Эго, в напряжении между позициями-субъектами, занимаемыми различными классами индивидов. Напр., в романе А. есть alter ego писателя, а функция А. действует в расщеплении реального писателя и фиктивного говорящего. Согласно Фуко, возможна не только внутрдискурсивная, но также и трансдискурсивная позиция А. Можно быть «автором теории, традиции, дисциплины, внутри которых, в свою очередь, могут разместиться другие книги и другие авторы». В качестве примера трансдискурсивной позиции Фуко рассматривает «учредителей дискурсивности», появившихся в XIX в., называя имена Маркса и Фрейда. Последние выступают А. не только своих книг, но и создателями правил образования иных текстов, определяя условия возможности произведений своих последователей. Трансдискурсивный А. устанавливает пространство допустимых отличий от собственных текстов, тип дискурсивности. Этим его позиция отличается от позиции классических текстов литературы, выступающих образцами. Его позиция отличается и от акта основания науки, который расположен целиком внутри дисциплинарных трансформаций, подчинен их логике. Тексты же трансдискурсивного А. не включаются в устанавливаемую им систему последующих трансформаций, а определяют ее ход извне. Поэтому обращение к ним или обнаружение новых текстов учредителя изменяет всю систему дискурсивности. Этого не происходит при обращении к текстам основателей наук.

А. не властен над смыслом текста, и его намерения не обязательно должны учитываться читателями и издателями. Тем не менее структуралистский тезис «смерти автора» оказался преждевременным. А. возвращается в: 1) «рецептивной эстетике», исходящей из «горизонта ожиданий читателя»; 2) «новом историцизме», устанавливающем место произведения на фоне «обыденных» текстов (бытовых, юридических, политических, религиозных и пр.); 3) социологии культуры (Бурдьё и др.), рассматривающей преломление в жанре, форме, тематике и стиле социальных условий производства текстов; 4) «новой библиографии» (Мак-Кензи и др.), выступающей в качестве «социологии текстов» (Р. Шартье. Автор в системе книгопечатания).

(См. «Письмо», «Перформативность»).

Д. В. Анкин

Агностицизм (от греч. ἀγνοῦστος — недоступный познанию) — одна из вечных тенденций мировоззренческого характера, а также философское учение, сопряженные с сомнением в возможности человека истинно познавать мир. Для обозначения этой позиции английский естествоиспытатель Т. Гексли ввел в 1869 г. термин «агностицизм». Существуют две разновидности А.: одна из них связана с утверждением о непознаваемости сверхчувственных аспектов

бытия (объективных законов природы, вездесущего духа, сущностей вещей), вторая — с распространением этого утверждения также на феноменальные аспекты реальности: объективные явления скрыты от нас пеленой майи, кажимости, видимости, а потому недоступны познанию. Аргументация в пользу А. развивалась на протяжении всей истории мировой философии. Так, античные философы (Протагор, софисты, скептицисты) утверждали агностическую позицию ссылками на несовершенство, изменчивость и постоянный пересмотр знания. Классическое выражение А. получил в системе Д. Юма, который доказывал, что человек не способен объективно оценить совпадение своего знания с реальностью именно потому, что всякое знание происходит из опыта, а за пределы любого опыта принципиально невозможно выйти. Различив «вещь для нас» и «вещь в себе», И. Кант показал, что отсутствует логический способ установления соответствия между объективным миром и системой знания; субъекту остается познавать в объекте только собственные определения — то, что субъект сам вкладывает своими действиями в объект. Прагматизм, операционализм и инструментализм защищают тезис о невозможности познания без вмешательства в объект и превращения естественного в искусственное; тем самым «естественное» непознаваемо. Н.О. Лосский сформулировал дилемму: а) либо возможно прямое знание оригинала, и тогда непосредственное знание (интуиция) — источник истинного познания; б) либо источник познания — внешний опыт, в котором нам даны всего лишь копии (образы) сущностей и явлений, но не оригиналы; не зная прямо оригинала, невозможно судить об истинности его отображений. Философские оценки А. зависят от решения этой дилеммы.

(См. «Гносеология», «Интуитивизм», «Опыт»).

Д.В. Пивоваров

Аксиология (от греч. *axia* — ценность, *logos* — учение) — учение о формах и способах ценностного проектирования человеком своих жизненных устремлений в будущее, выбора ориентиров для наличной жизни и оправдания или осуждения прошлого, «иного» и общезначимого. Понятие А. и ее специфическое место в философии складывается и осознается значительно позднее, чем возникает феномен ценностей и начинается его проблематизация. Понять и оценить действительную значимость возникновения А. можно, лишь связав воедино три процесса: 1) историю метафизики, в недрах которой зарождается и трансформируется ценностная проблематика; 2) историю цивилизации, судьба которой в этой проблематике переживается и осознается; 3) историю и логику поиска людьми наилучших ориентиров для своих повседневных целей и устремлений.

Аксиологические представления впервые в их целостном виде складываются в метафизике Платона. Именно Платон не только различил два плана

бытия — чувственный (физическую реальность) и сверхчувственный (умопостигаемую реальность), но и ввел идею их высшего связующего начала — Единого, функциональным аспектом которого является Благо. Единое, манифестирующее себя как Благо, становится тем самым одновременно и началом бытия для всего множества вещей, и принципом истинности, и условием ценности, т.е. того, к чему устремляется человек в своих желаниях. Вся последующая история метафизики разворачивается с этого времени вокруг понимания связи Единого и Высшего Блага в его отношении к множественности форм бытия, познания и ценности. Необходимость конкретизации Единого у одних мыслителей античной эпохи порождает идею соответствия человека идеальной упорядоченности Космоса, у других — образ Мудрости, у третьих — конституируется в представлениях о Логосе или о демиурге, вносящем в изменчивое бытие идею порядка.

Рождение и эволюция ценностных идей и представлений в античную эпоху были обусловлены сложным переплетением тенденций и судеб греко-римской цивилизации. Решающую роль в этом сплаве играли цели и ориентации индивидов, непосредственно включенных в жизнь полиса и вынужденных постоянно определять его судьбу и судьбу временных политических союзов, осуждения или оправдания последствий уже состоявшихся событий и открывающихся перспектив.

Ценностное отношение, которое начинает складываться в условиях Античности на уровне повседневности, было скорее психологическим, нежели духовным феноменом, — своеобразным «голосом благоразумия» в сложном противоборстве двух устремлений — к личной пользе (выгоде) и к исполнению некоторой социальной нормы (долга). Говорить о едином ценностном мире в условиях античной эпохи еще не приходится: даже идея Логоса, казалось бы, синтезирующая множество смыслов, вплоть до первых веков н. э. не захватывает всей сферы человеческих устремлений.

В III—V вв. н. э. в Западной Европе происходит радикальная ломка основ греко-римской цивилизации, смена метафизических ориентиров и переоценка жизненных ценностей. Потребностью времени стало утверждение в жизни социума новой, более обширной, нежели полис, и более гибкой по своим возможностям формы объединения людей — этнокультурной общности, ориентированной на веру. В центре мировоззренческой парадигмы зарождающейся средневековой эпохи оказывается идея единого Бога. Античный космоцентризм с его идеей вечно сохраняющегося бытия сменяется Абсолютным теоцентризмом и его верой в творение мира «из ничего», а на смену идеалу человеческой мудрости приходит идеал божественной премудрости, непостижимой по своему существу и творящей бытие и самого человека свободным актом благодати. Этим актом человек ставится во внутреннее отношение к Богу, открытое божественному слову и потому обладающее не только телом и душой, но и духовностью.

В повседневности Средневековья воедино сплетались угасающая Античность, грубый натиск варварства и нарождающийся новый мир. Из этого сплетения духовного и материального, изживающих себя традиций и формирующихся новых складываются существенно отличающиеся от античных ориентиров ценностные представления и установки — к жизни и смерти, к труду и праздности, к бедности и богатству и т.д. Ценностное отношение превращается теперь в сплав осознанных и полусознанных предпочтений и толкований, оценок и суждений о той «цене», которую каждому индивиду приходилось платить за несоответствие метафизической парадигме Средневековья и связанным с нею общепринятым нормам.

В условиях Нового времени в процессе формирования капитализма, государственности, культуры и этоса современного типа, соответствующего потребностям мирового рынка и сложным процессам этнической и информационной конвергенции человечества, снова существенно преобразуется и сама цивилизация, и метафизика, и ценностная проблематика, в том числе на уровне повседневности. Процесс преобразования новой метафизической парадигмы начинается с Декарта. В центре ее оказывается уже не только Бог, но и человек, удостоверяющий свое существование с помощью собственного мышления. В результате отношение между парадигмальным центром и всей остальной ценностной периферией оказалось смещенным, а в дальнейшем и вовсе опрокинутым: предельные основания своего бытия и познания человеку приходится продумывать заново, опираясь на собственные ценностные ориентиры. На первый план выходит вера в науку, а не в космический порядок или в божественное предопределение; надежда на силу знания, а не на мудрость гения или милость Бога; любовь земная и профанная, а не платоническая или сакральная. Следующий радикальный шаг в углублении гносеологического поворота в философской проблематике осуществляет Кант. Метафизика, по Канту, может быть основана только на разуме. Такой подход потребовал от Канта строгого различения сущего и должного: только сущее может быть предметом теоретического разума. Должное же (т.е. сфера ценностей) не существует, оно лишь значимо, а потому может быть предметом только практического разума. Справедливо отвергнув претензию религии на Абсолютную истинность, Кант ограничился доказательством того, что не нравственность должна основываться на религии, а религия — на нравственности. Авторитет Бога оказался необходимым Канту для обоснования Высшего блага как идеала человечности и условия действительности категорического императива. Непоследовательность Канта в определении судеб метафизики, выразившаяся в попытке понять онтологическую проблематику в одном — строго гносеологическом ракурсе, а аксиологическую — в другом, с помощью частично обновленной метафизики прошлой эпохи, обусловило множество попыток переосмыслить метафизику в целом. Тем не менее проблема Высшего блага никак не поддавалась концептуальному решению в духе Нового времени.

Оставалась единственная возможность — выделить сферу ценностей в качестве самостоятельного «царства», отдельного от сфер бытия и познания, оформив ее в виде особой «философии ценности». Эту назревшую идею в 60–70-е гг. XIX в. и реализует Г. Лотце. Именно с Лотце принято ныне не только начинать историю А. как особой философской дисциплины, но и считать «ценности» основной целью (и предметом) ее теоретического осмысления.

Новая «философская дисциплина» встретила, однако, с двумя непреодолимыми трудностями. Первой трудностью стало понимание связи между самим феноменом ценности и его порождающим основанием (источником). В процессе постановки и преодоления этой трудности выявились четыре поля концептуального притяжения, вокруг которых и складываются основные типы учений о ценностях: *аксиологический психологизм* (В. Вундт, Ф. Brentano, А. Мейнонг), *аксиологический нормативизм* (М. Вебер, В. Дильтей, О. Шпенглер), *аксиологический трансцендентализм* (Г. Лотце, В. Виндельбанд, Г. Риккерт) и *аксиологический онтологизм* (поздний Дильтей, М. Шелер, Н. Гартман). Второй и наиболее серьезной трудностью в А. стало обнаружение упрямого факта принципиальной неуловимости феномена ценности не только во всех четырех типах аксиологических учений, но и на уровне повседневности. Незавершенность поиска метафизических оснований бытия, познания и ценностей, созвучных условиям Нового времени, уже накануне XX в. вынуждает Ницше выдвинуть идею «смерти Бога» и обосновать необходимость радикальной переоценки всех ценностей. Смысл учения Ницше был в дальнейшем истолкован Хайдеггером под углом зрения неосуществимости высших сверхчувственных ценностей в реальном мире.

В практической жизни на протяжении всего XX в. происходит фактическая девальвация почти всех ценностей, с помощью которых люди традиционно оформляли свои наличные желания, ожидания, намерения и цели. Утрата целостного смысла бытия выдвинула в центр внимания А. уникальность человеческого существования, пробудив у индивида чувство «заботы», «тревоги» и безмерного одиночества не только перед всем мирозданием, но и перед тотальной властью техногенного социума. Характеризуя общую ситуацию XX века и опираясь непосредственно на учения Ницше и Бергсона, Делез, констатировал, что «больше нет ни глубины, ни высоты»: современный мыслитель вынужден ориентироваться на «поверхностные эффекты».

Кризис цивилизации, нарастающий на всем протяжении XX в., и настоятельная потребность в целостной интеграции познавательного и практического опыта людей позволяют сделать вывод о растущей потребности принципиального переосмысления А. Если на смену «вертикальному» видению ценностного мира все более явственно приходит «горизонтальное» видение, отвергающее всяческую иерархию ценностей и сочетающее повседневное бытие индивидов в мире с переживанием временной структуры этого бытия, то уникальной предметностью А. *будущего* может быть только само это же-

ланное будущее с его основным вопросом («куда мы идем?») и специфической реальностью — сферой проектирования. Только в этом случае два плана бытия — чувственный (имманентная индивиду реальность) и сверхчувственный (умопостигаемая трансцендентность бытия) — в состоянии определять без остатка не только историю аксиологических представлений (ради чего жили, живут ныне и готовы жить дальше сменяющие друг друга поколения человеческого рода) и не только универсальный способ проникновения в будущее (поиск Единого Смысла во всем многообразии ценностей), но и безусловную практическую значимость (судьбу рода).

(См. «Благо», «Польза», «Ценность», «Оценка», «Цивилизация»).

В. И. Плотников

Акторно-сетевая теория (Actor-network theory, АСТ) — направление в современной социологии и философии, предполагающее особый способ построения социальной онтологии, а также методологию социального исследования, основанные на принципиальном отказе от конструктивизма, редукционизма, деления изучаемых процессов на микро- и макросоциальные, выявления социальных/культурных и физических объектов, деантропологизацию объектов. АСТ рассматривает социальные процессы в качестве глобальной сети человеческих и нечеловеческих актантов, обладающих в рамках данных процессов равноценной значимостью. Истоки АСТ берут свое начало в STS (изучение науки и технологий) — направлении, в рамках которого проводили свои исследования Б. Латур и С. Вулгар. Обратившись к изучению работы научных лабораторий, авторы пришли к выводу, что на возможность совершения научного открытия и его последующего внедрения в жизнь влияют не только оснащенность лабораторий и талант ученого, но и возможность построения сети взаимодействий с людьми и различными объектами как в лаборатории, так и за ее пределами. Впоследствии С. Вулгар продолжил свою деятельность в области изучения науки, а Б. Латур сосредоточил свои интересы на поиске новых форм социологического знания. В своих исследованиях он подвергает сомнению классические основания дюркгеймовской социологии (в частности — представление об обществе как тотальности, воспроизводящей упорядочивающие системы норм и правил), частично перенял и переосмыслил теорию фреймов И. Гофмана. Другим источником для исследователя стала постструктуралистская семиотика. АСТ, хотя данный термин и не принадлежит исследователю, стала итогом его теоретико-методологических поисков. В настоящее время среди наиболее значимых представителей АСТ следует назвать Дж. Ло, М. Каллона, Дж. Хассарда, К. Хеттерингтона. В отличие от Б. Латура данные авторы обращаются к АСТ в более прикладном аспекте, применяя ее для изучения пространства, науки, управления и т.д.

Б. Латур исходит из того, что в науке социальное всегда представлялось как «сборка», однако в отличие от предшествующих теорий, результатом такой сборки являются не готовые и неизменные «конструкты», служащие для объяснения других конструктов, но изменяющиеся ассоциации объектов, нестабильные и одинаково не пригодные для объяснения других подобных объектов. «Когда обществоведы добавляют прилагательное “социальное” к какому-то явлению, они обозначают таким образом устойчивое положение вещей, которое впоследствии используется ими для объяснения других социальных явлений. Такая практика использования термина “социальное” вполне приемлема, пока им обозначается “уже собранное вместе” безо всяких предположений о том, из чего состоит это “собранное вместе”. Проблема возникает именно тогда, когда этим термином начинают обозначать тип материала, как если бы прилагательное “социальное” было сопоставимо с такими терминами, как “деревянный”, “стальной”, “биологический”, “экономичный”, “умственный”, “организационный” или “лингвистический»» (Б. Латур). Теперь этот термин обозначает две совершенно различные вещи: во-первых, сам процесс сборки, а во-вторых, тип материала, отличный от других типов. Собственно, задача заключается в том, чтобы показать, почему социальное не следует рассматривать в качестве материала или области, и оспорить традиционный проект «социального объяснения». На данной стадии развития общественных наук невозможно определить в точности, что именно включает в себя социальное. Отсюда необходимость пересмотра понятия социального — единственно возможный путь вернуться к исходному значению социологии как «науки о совместной жизни». Так, понятие «общество» не является чем-то само-собой разумеющимся и фактически «пустым», поскольку не позволяет ухватить конкретные реалии изучаемого явления. Поэтому Б. Латур исключает из социологического словаря термин «социальное» и заменяет его понятием «ассоциации», а классическую социологию социального переименовывает в социологию ассоциаций — «ассоциологию». «Социология социального» изучает социальные структуры, социальную дифференциацию, социальный порядок, при этом «общество» полагается в качестве установленной данности. «Ассоциология» описывает «социальное», прослеживая постоянные «переводы» связей между гетерогенными элементами. Одной из проблем социального исследования, т. о. является обнаружение новых социальных групп, чье наличие впоследствии воспринимается как изначально присущее данной ситуации. То, что в науке и обыденном языке принято именовать «социальным контекстом», является сетью различных объектов, выходящей за пределы конкретной ситуации, но обуславливающей ее появление. Т. о., социальное у Б. Латура понимается как «тип связи между вещами, которые сами по себе не являются социальными». В этом и заключается основное отличие АСТ от других социальных теорий: входящие в ассоциации нечеловеческие объекты могут и не являться активными действу-

ющими лицами (т.е. не обладать субъективностью), не выступают они и в качестве носителей социальных черт, смыслов, и связей, замещающих тем самым их реальные свойства: «Если какое-нибудь исследование базируется либо на символическом, либо на природном типе причинности, нет оснований включать его в АСТ, даже если оно на это претендует». Однако самым фактом включенности в общую сеть со всеми своими свойствами и взаимосвязями такие объекты приобретают роль акторов. Так, напр., при описании школьного образования в число акторов должны попасть не только ученики, учителя, продуцируемые знания, но и здания школ, коммуникации, учебники и бумага, из которой они изготовлены, игрушки и гаджеты, канцелярские товары, наконец, вирусы и прочие возбудители заболеваний, которым подвержены дети, погодные условия, по причине которых изменяется школьное расписание. Соответственно, основной целью АСТ оказывается не выявление неизменного или стабильно-воспроизводимого порядка вещей с прослеженными закономерностями, как это предполагалось классической социальной теорией, и не разоблачение скрытых систем манипулирования по ту сторону реальности, что характерно для критической социологии, но раскрытие новых форм и вариантов ассоциаций с изначальной установкой на множественность, изменчивость и нестабильность связей между акторами — т.о., одним из основных принципов АСТ является релятивизм.

Кроме того, в рамках АСТ не предполагается выявление обособленной сферы именно социальных или социологических исследований как таковых. Наоборот, в рамках данного направления подчеркивается принципиальная когнитивная открытость, что делает методологию АСТ удобной для организации и проведения междисциплинарных исследований, в которых могут принимать участие не только представители социальных и гуманитарных наук, но и естественных. В результате такого подхода установка на выявление фактов «значимых» и «второстепенных» при выполнении исследований исчезает, вместе с представлениями о научной иерархии. Сам Б. Латур говорит о том, что в АСТ речь идет о попытке построения плоской социальной онтологии. Т.о., в своей основе АСТ сближается с другими нетрадиционными направлениями социальных и философских исследований: объектно-ориентированной онтологией, теорией диспозитивов, теорией ризом и т.д. По этой причине АСТ часто ошибочно относят к постструктурализму, однако представители данного подхода подчеркивают свою обособленность.

(См. «Общество, социальное, социальность», «Диспозитив», «Постструктурализм»).

Ю. В. Бурбулис

Актуальное и виртуальное — онтологические категории в философии Ж. Делеза, призванные заменить метафизические оппозиции умопостигаемо-

го и чувственного, трансцендентального и эмпирического, сущности и существования, возможного и реального. Будучи в равной степени реальными, А. и В. исключают друг друга: их взаимодействие обозначает динамику становления как созидания, структурные и генетические условия существования.

А. и В. отличаются от модальных категорий возможного и реального. Во-первых, возможное не существует, тогда как В. существует. В. реально. Реальное как становление складывается из взаимодействия А. и В. Во-вторых, возможное отсылает к форме тождественности концепта, тогда как В. обозначает чистую множественность, исключаящую тождество как предварительное условие. В-третьих, тогда как отношение возможного и реального — это отношение подобия (оригинала и копии, модели и образа), актуализация В. всегда происходит посредством различия и расхождения. В. противопоставляется не реальному, а А. Виртуальное реально и образует одну сторону или аспект реального. В. состоит из дифференциальных элементов, отношений между ними и соответствующих им сингулярных точек. Это означает, что виртуальное полностью определено и образует генетические дифференциальные элементы данной системы — биологической, физической, эстетической и т.д. В., несмотря на свою определенность, — это только одна сторона объекта. Будучи полностью определенным, оно в целом неопределенно. Т.е. В. объект есть сущее в его становлении, не А., но реальное. А. образует другую сторону объекта и состоит из качеств и протяженностей. В. всегда вовлечено в движение собственной актуализации. Отношение между этими двумя сторонами не есть отношение подобия и тождества, оригинала и образа, модели и копии. И если А. повторяет В., то это повторение-в-различии. Если же В. повторяется в А., то это повторение посредством дифференциации, в результате которого мы имеем различие по природе или радикальную разнородность между повторением и повторяемым. «Переход» от В. к А. понимается как различие «между» до-индивидуальным и индивидуальным. Не просто пространство, отделяющее две независимые и пред-данные области, но «среда», промежуток, простирающий виртуальные различия в той мере, в какой отделяет или разделяет их. Этот «промежуток» или «среда» — место становления, выхода в присутствие, процесса индивидуации. Понятием дифференциации прочерчивается среда — уже не до-индивидуальная, но еще не индивидуальная — процесса формирования своих собственных элементов — качеств и протяженностей, отличных от до-индивидуальных сингулярностей. Индивидуация обозначает область интенсивности, включенной в движение своей собственной экстенсификации, характеризующаяся тем специфическим путем, каким разнородные серии сообщаются между собой в пределах системы. Но как индивидуация она не экстенсивна и не распределяется в экстенсивные качества.

Становление, движение онтогенеза идет не от одной субстанции к другой, не от сущности к существованию, а от В. к своей актуализации, от В. диффе-

ренциации к актуализации как дифференциации, от системы, дифференциальные элементы которой определяются их потенциальностью, к ее актуализации. Всякое сущее, всякий феномен рождается из- и повторяет до-индивидуальный ряд условий, с которыми не имеет ничего общего. Но эти элементы, условия всецело дифференцированы. Они представляют собой не что иное, как пространство потенциальностей, ряд виртуальных тенденций, порожденных сериями дифференциальных отношений. Всякая актуализация, всякая феноменализация суть дифференциация: реальное разрешается посредством дифференциации, а всякая дифференциация есть творчество, или рождение новой линии расхождения.

(См. «Реальность», «Différance», «Феномен»).

Т.Х. Керимов

Акциденция (от лат. *accidentia* — случайное бытие, случай) — философское понятие, обозначающее случайное в проявлениях субстанции, несущественное свойство вещи. А. обычно противопоставляют «атрибуту», субстанциальному свойству, существенному признаку вещи. Вероятно, Аристотель первым различил в идее бытия два вида — субстанцию и А. Согласно его «Метафизике», субстанция ни в чем не нуждается и существует сама по себе, а А. проявляется через иное, в другой сущности. Так, единое само по себе (эйдетическая неразличимость субстрата, непрерывность и одинаковость чтойности и т.п.) отличается от единого в качестве А. — от случайного объединения двух и более вещей. По своей природе А. не является частью предмета, не может существовать без своего предмета; предмет может потерять А. без ущерба для своего существования. Напр., камень может иметь такие А.: округлость, движение или покой. Порфирий классифицировал А. на отделимые (напр., сон для человека) и неотделимые (напр., черный цвет кожи для негра). В Средние века активно обсуждалась проблема, могут ли А. существовать отвлеченно от своего субъект-носителя или не могут. Мн. схоласты допускали А. без их носителей, выделяли «чистые акциденции», или «реальные акциденции», подобно существованию чистых геометрических фигур как модификаций «фигуры вообще», атрибута протяжения. Декарт, Гассенди, Гоббс и ряд др. мыслителей XVII в. отрицали отделимость А. от своего субъекта, придавали А. характер модификации вещи. Материалисты усматривали в материи носитель всех атрибутов и А. Спиноза заменил термин «А.» термином «модус», обозначающим единичное проявление субстанции. Лейбниц определял А. как способ проявления субстанции, причем как способ преходящий, случайный, неуловимый. Хотя субстанция нуждается в какой-то А., часто ей нет нужды именно в такой, а не иной А., и она довольствуется любой заменой. А. же, рассуждает Лейбниц, не меняет свою конкретную субстанцию, не может двигаться вне субстанции, как это некогда у схоластиков получалось с чувственными видами. Понятие А. широко использовалось

философами XIII–XIX вв. Гегель применяет термины «А.» и «субстанция» как парные категории диалектики и определяет их друг через друга по аналогии с категориями сущности и явления, целого и частей и т.д. Как сущность переходит в явления, так и субстанция переходит в свои А. Подобно целому, состоящему из частей, субстанция обладает своими А; она имеет действительность в А. примерно так же, как причина — в следствии. Субстанция охватывает собой акцидентальность, а акцидентальность — это вся субстанция. Акциденций — множество; как таковые, они не имеют власти друг над другом; они друг друга имеют своими условиями, и их объемлет субстанция, А. преходяща, исчезает со временем; через А. субстанция обнаруживает свое богатство и силу. В современной философии термин «А.» используется, напр., неотомистами, которые, вслед за Фомой Аквинским, под А. понимают «вещь, природа которой должна быть в другом». Однако мн. философы сегодня этот термин не применяют, считая его устаревшим; скажем, ему не нашлось места в философии диалектического материализма. Тем не менее введенная Аристотелем дистинкция субстанциального и акцидентального не исчерпала себя, сохраняется в философском языке и имеет не только историко-философскую ценность.

(См. «Субстанция»).

Д. В. Пивоваров

Аналитическая философия — течение современной западной философии. На протяжении более чем столетней истории А. ф. в центре внимания всех ее школ была разработка процедур анализа предложений естественного языка, причем важнейшим моментом этого анализа оставалось сопоставление логической и грамматической формы предложений. Возникновение А. ф. вызвано стремлением применить к исследованию традиционных философских проблем математическую логику. В кон. XIX в. Г. Фреге исследовал вопрос об отличии познавательной ценности синтетических суждений от познавательной ценности аналитических суждений. Приращение знания достигается за счет первых, однако причины условия истинности синтетического суждения далеко не ясны. Фреге предположил, что входящие в синтетическое суждение «собственные имена» отождествляются тогда, когда имеют один референт. Значение собственного имени сводится к референции; это основное положение «референциальной теории значения». Помимо значения, существует еще способ представления объекта, который Фреге называет «смыслом собственных имен»: разные имена по-разному представляют один объект и оттого имеют разный смысл. Распространяя такие представления о смысле и значении на предложение, Фреге замечает, что повествовательное предложение содержит мысль, являющуюся его смыслом, и имеет истинную ценность, которая суть его значение. Традиционный способ логического исследования предложения через сведение его к суждению в субъектно-предикатной форме открывает

только смысл, но не значение предложения, поэтому Фреге предлагает иной способ анализа, прибегая к логике кванторов, одним из первооткрывателей которой он был. Такого рода анализ позволяет Фреге приступить к разработке логически совершенного языка, в котором каждое собственное имя будет указывать на определенный референт, а введение любого нового имени не изменит истинностную ценность предложения. Б. Рассел утверждал, что вселенная плюралистична (существует действительность вне сознания), и стремился объяснить причины отождествления собственных имен через исследование их значения. Для этого необходимо было использовать при анализе предложений логику кванторов, созданную Фреге и Дж. Пеано. Совершая этот переход, Рассел существенно переработал референциальную теорию значения. Устранив из нее понятие «смысл», он предложил основания анализа предложений, значительно отличавшиеся от тех, которыми пользовался Фреге. Рассел предложил «теорию дескрипций», согласно которой все то, что Фреге называл «собственными именами», подразделялось на два класса: 1) имена, простые символы, прямо обозначающие единичные объекты, которые являются их значениями; 2) дескрипции, состоящие из нескольких слов с уже закрепленным значением, получающие свое значение в результате соединения слов, из которых состоят дескрипции. Дескрипции подразделяются на неопределенные и определенные, причем последние мы путаем с именами, и даже более того: все употребляемые в обычной речи имена не являются простыми символами, но представляют собой сокращения определенных дескрипций. Коль скоро совершенный логический язык должен состоять только из простых символов, а далеко не все слова являются таковыми, необходима логическая редукция предложений философии к предложениям, составными частями (конституентами) которых будут только простые символы. Поскольку, по мнению Рассела, вводимое им различие между именами и дескрипциями отражает различие между знанием, полученным непосредственно, в результате знакомства с объектом, и знанием, полученным опосредованно, в результате заочного представления объекта, логически совершенный язык, состоящий только из простых символов, явится совершенным воспроизведением реальности. Л. Витгенштейн начинал с разработки варианта «логического атомизма», продолжающего работы Рассела и рисующего картину мира, складывающегося из «фактов», представляющих собой комбинации изменчивых «положений дел» неизменных и лишенных чувственных качеств «объектов». Условием возможности представления мира в предложениях естествознания служит логическая форма, которая показывается в предложениях, но невыразима, что делает предложения о предложениях бессмысленными. Поэтому Витгенштейн полагает, что только предложения естествознания, но отнюдь не философии, могут быть осмысленными. Покончив с традиционной метафизикой, философия должна стать критикой языка, деятельностью по прояснению предложений естествознания и устранению псевдопроблем философии, религии, этики и т.п. Витгенштейн

считает, что значение характеризует имена, а смысл — предложения, и выдвигает проект «логического синтаксиса», из которого были бы исключены все упоминания о значении знака. Эта идея была развита членами созданного М. Шликом Венского кружка (О. Нейрат, Г. Ган, К. Гедель, Г. Фейгл, Р. Карнап и др.) в виде серий исследований логического синтаксиса языка науки. Понятие тавтологии для членов Венского кружка стало ключом к пониманию природы философии. Философские предложения, не будучи вовсе бессмысленными, лишены фактуального содержания; они представляют собой правила логического синтаксиса языка науки. Что же касается синтетических суждений естествознания, прямо или косвенно описывающих факты, то для проверки их осмысленности Шлик ввел принцип верификации, согласно которому все подлинно научное знание можно свести к чувственным данным. Дальнейшая разработка верификации показала, что она должна привести не к фактам, но к предложениям, описывающим факты, которые и будут базисом научного знания. Эти предложения предполагалось искать в протоколах научных экспериментов. В противовес разработке процедур верификации К.Р. Поппер подчеркивал необходимость демаркации научного знания при помощи принципа фальсифицируемости, суть которого сводится к проверке принципиальной опровержимости любого предложения. В 40-е гг. Витгенштейн предложил пересмотреть референциальную теорию значения, заменив ее теорией значения как употребления в рамках определенной языковой игры. Языковые игры невозможно свести к какому-либо общему понятию, единственное возможное их описание должно опираться на пересечения или совпадения отдельных признаков игр, выстраивая цепочку описываемых игр по принципу «семейного сходства». Обманутые аналогиями между формами выражений, принятыми в разных областях языка, люди впадают в заблуждения, устранением которых должна заниматься философия. Язык околдовывает разум, и метафизика с ее псевдопроблемами является на свет как плод этого колдовства. Устраняя заблуждения, А. ф. устраняет и метафизические псевдопроблемы. Деятельность Витгенштейна в 40-е гг. стала одним из источников особого течения в А. ф. — философии обыденного языка, в рамках которой производится не логическая редукция, но прояснение повседневного словоупотребления. Но идеи традиционной А. ф. также получили дальнейшее развитие. Исследования теории пропозициональных установок привели У. ван О. Куайна к заключению о том, что пропозициональные установки, интенционалы (пропозиции и атрибуты) и «значение» в научном смысле нереспектабельны, поскольку не могут быть квантифицированы без изменения смысла предложения. Упоминаемые в пропозициональных установках сущности не могут стать значениями связанных переменных, следовательно, они просто не существуют. Знаменитая максима Куайна гласит: «Быть — значит быть значением связанной переменной». Хотя для описания мира Куайн избирает язык физической теории и логику экстенционалов, он не противопоставляет философии науку, полагая, что в поисках

простейшей и наиболее общей теории философии следует использовать экстенциональную логику, позволяющую выявить термины, не отвечающие критерию, предложенному максимой Куайна. С.А. Крипке использовал теорию «возможных миров», интерпретируя их как возможные состояния реального мира. Такая интерпретация позволяет Крипке разработать учение о десигнаторах. Крипке выделяет два типа десигнаторов: жесткие, выполняющие свою референтную функцию в любом из возможных миров, и нежесткие, которые в контрфактических ситуациях не обозначают тот же объект. Истинные утверждения тождества между жесткими десигнаторами, как правило, имеют необходимый характер.

(См. «Аналитические и синтетические высказывания», «Язык»).

С.А. Никитин

Аналитические и синтетические высказывания. А. в. можно считать такие, которые сохраняют свою истинность независимо от фактов, в силу лишь правил языка, а С.-в., истинность которых от фактов зависит. Пример А. в.: «Все холостяки есть неженатые мужчины». Пример С. в.: «Все лебеди белы». Для обоснования А. в. достаточно знать правила языка (исследовать мир не требуется), а для обоснования С. в. требуется какая-то информация о мире. Данное определение принадлежит философии языка и не является исторически исходным. В классической философии разграничивались не высказывания, а суждения: Д. Юм разграничивал суждения о положении дел (аналог С.) и об отношении идей (аналог А.); Г. Лейбниц разграничивал «истины факта» и «истины разума».

Наиболее разработанное разграничение суждений на А. и С. принадлежит И. Канту. Принятая с древности четырехэлементная схема простого суждения включает два термина S (субъект, подлежащее) и О (объект, предикат, сказуемое). Аналитическое суждение определялось Кантом как такое, в котором предикат принадлежит содержанию субъекта. В С. же суждении термины субъекта и предиката соединены внешним для логической структуры суждения образом. Это равно тому, что в А. суждении предикат логически выводим из субъекта, а в С. — не выводим. С. суждения делятся у Канта на два класса — эмпирические («апостериорные») и априорные. Для обоснования априорных С. суждений необходима информация об устройстве разума, чем и занимается трансцендентальная философия (и трансцендентальная логика).

Кант стремился к обоснованию необходимой истинности и всеобщности науки. А. суждений для науки недостаточно, в силу их «поясняющего», а не «расширяющего» (дающего новое) наши знания характера. С. же суждения имеют апостериорный (эмпирический, опытный) характер и не могут обладать необходимостью и всеобщностью. В качестве единственного кандидата остаются С. а priori, ставшие главной целью «Критики чистого разума». Высшим

законом аналитических суждений становится закон запрещения противоречия классической логики, а для априорных синтетических суждений Кант создает особую, трансцендентальную логику, которая изучает производимый в этих суждениях на основе законов разума синтез субъекта и предиката.

Идея априорных синтетических высказываний сохраняется после Канта в феноменологии, но начисто отбрасывается в логическом эмпиризме: для Э. Гуссерля и М. Шелера высказывание «Красное не есть зеленое» выступает примером априорного синтетического, а для Л. Витгенштейна и М. Шлика — всего лишь правилом языка цветообозначений, т.е. аналитическим постулатом. Для представителей позитивизма все синтетическое эквивалентно эмпирическому (апостериорному), а высказывания делятся на два класса: 1) А. в. логики и математики; 2) С. в. эмпирического характера. В феноменологии область априорных С. в. существенно расширяется за счет принятия интеллектуальной («эйдетической», «трансцендентальной» и т.п.) интуиции, в кантианстве строго запрещенной.

Некоторые представители аналитической философии сохраняют идею С. а priori. Напр., в философии математики Г. Фреге логицистский проект выведения математики из чистой логики ограничивается арифметикой, в то время как высказывания геометрии толкуются в качестве априорных С. У Канта, как постулаты арифметики, так и постулаты геометрии есть С. а priori. Разграничение А. и С. в. было релятивизировано к языку в концепции языковых каркасов Р. Карнапа, согласно которой аналитические и синтетические истины отвечают на «внутренние вопросы», задавая область онтологии (в неметафизическом смысле) некоторого языка или теории.

Дистинкция А. и С. подверглась критике в холизме У. Куайна, согласно которому мы не можем четко разделить «внутренние» и «внешние» вопросы (онтологию и семантику), а также неспособны однозначно определить, в какой степени высказывание зависит от языка, а в какой степени от мира. Безусловно аналитическими у Куайна остаются лишь высказывания чистой логики, что тривиализирует дистинкцию А. и С. Всякое эпистемологически интересное разграничение объявляется Куайном догмой эмпиризма и связывается с редукционизмом (вторая догма). Следующая атака на разделение высказываний была осуществлена С. Крипке. Начиная с Канта необходимая истинность высказывания отождествлялась либо с его аналитичностью, либо с его априорно-синтетическим характером. Крипке доказывает, что существуют необходимые истины, не связанные ни с аналитичностью, ни с априорностью. В частности, необходимые научные истины могут быть апостериорными, иметь эмпирический характер. Для этого требуется лишь, чтобы они были истинами во всех возможных мирах. Напр., высказывание: «Максим Горький — это Алексей Максимович Пешков» истинно во всех возможных мирах. Однако обратное нет, так как Пешков мог бы и не быть Горьким. Высказывания, выражающие подобные необходимые истины, должны содер-

жать жесткие десигнаторы, т.е. термины, указывающие на одни и те же индивиды или виды во всех возможных мирах. И наоборот, существуют случайные априорные истины (что тоже противоречит Канту).

(См. «Референция», «Априорное и апостериорное», «Семантика», «Имманентное и трансцендентное»).

Д. В. Анкин

Анимизм (от лат. *anima* — душа) — вера в то, что все предметы и явления окружающего нас мира управляются душами, духовными существами и что эти отделимые от предметов духовные сущности незримо способствуют или мешают людям добиваться своих целей. Души и духовные существа присутствуют везде и во всем — в людях, животных, растениях, минералах; они проникают в любую материальную плоть, задерживаются в ней и покидают ее. Э. Б. Тайлор (1832–1917), английский этнограф и исследователь истории культуры, первым ввел термин «А.» в этнографию и систематически описал это верование. Определив А. как «веру в духовные существа», он попытался увидеть в А. «минимум религии». По его мнению, все религии, в прошлом и настоящем, сопряжены с А., содержат в себе его признаки, поэтому А. логично рассматривать как суть всякой религии и как первоначальную стадию в истории развития религии. В большинстве племенных культов прослеживаются в большей или меньшей степени признаки анимистических верований, что позволяет исследовать эту древнейшую основу всякой религии не только абстрактно-теоретически, но также опираясь на этнографическую эмпирию. Тайлор считал, что корни религии лежат в психической жизни людей, а сама религия вырастает из «доктрины о душе». Размышляя о смерти, сновидениях, обмороках, галлюцинациях, люди постепенно пришли к идее души, а потом развили эту идею в «доктрину духов», демонов и богов. Так постепенно, по мнению Тайлора, человечество перешло с дорелигиозной стадии своей эволюции на стадию политеизма: представление о душе породило веру в переселение душ и загробный мир, в мир духов и богов; возник культ предков-духов с сопутствующей ему сложной системой обрядов и ритуалов. Завершилось это развитие идеи души, как полагал Тайлор, верой в единого Бога, монотеизмом. Теория Тайлора подверглась основательной критике как со стороны теистов, так и со стороны атеистов, предлагавших иные критерии «минимума религии».

(См. «Религия», «Абсолют», «Антропоморфизм»).

Д. В. Пивоваров

Аномия — понятие, выражающее состояние общества, при котором отсутствуют или неустойчивы социальные и моральные императивы и правил, регулирующих отношения между индивидами и обществом, приводит к тому, что

большинство населения оказывается «вне» общества, вступает в конфронтацию с его нормативными предписаниями. Термин А. был введен Дюркгеймом. В «Общественном разделении труда» Дюркгейм анализирует «ненормальные» формы разделения труда, среди которых он выделяет А. Согласно Дюркгейму, состояние А. возникает в результате того, что разделение труда не производит солидарность, и, т.о., совокупность правил, стихийно установившаяся между социальными функциями, далее не в состоянии регламентировать отношения социальных органов. В «Самоубийстве» Дюркгейм выделяет три типа самоубийства: эгоистическое, альтруистическое и аномическое. Аномическое самоубийство имеет тенденцию роста во время крупных общественных катаклизмов, экономических кризисов, когда индивиды не могут приспособиться к быстро изменяющимся социальным и моральным требованиям и предписаниям. Ослабление или дезорганизация общественных структур, отсутствие норм или ценностей, на которые индивиды могли бы ориентироваться в своей жизни, лежит в основе аномического самоубийства. Дюркгейм считал А. одним из факторов общественного здоровья, А. связана с основополагающими условиями любой социальной жизни. А. с другой стороны, А. непосредственно подготавливает необходимые перемены в обществе и, т.о., предполагает наличие путей, открытых для необходимых перемен в обществе. Следовательно, А. предстает явлением нормальной социологии, и граница между нормой и патологией стирается. Дюркгеймовское понятие А. обогатил Р. Мертон — введением теории отклоняющегося (девиантного) поведения. Среди элементов социальной и культурной структуры Мертон выделяет два основных элемента: 1) система целей, намерений и интересов, определяемых данной культурой; 2) элементы, определяющие, регулирующие и контролируемые приемлемые способы достижения этих целей. Очень часто регулятивные нормы и моральные императивы не совпадают с социально стандартизированными способами достижения этих целей, т.е. выбор подходящих средств и способов ограничен принятыми в обществе социальными и культурными нормами. Согласно Мертону, девиантное поведение может быть расценено как симптом несогласованности между определяемыми культурой устремлениями и социально организованными средствами их достижения. Мертон выделяет два возможных типа несогласованности между элементами социокультурной структуры. В ситуации, когда выбор альтернативных способов достижения целей не ограничивается нормами, разрешены любые средства и способы достижения этих целей. Вторая ситуация обнаруживается, когда деятельность по достижению целей становится самоцелью. «В таких группах первоначальные цели забыты и ритуалистическая приверженность к институционально предписанному поведению принимает характер подлинной одержимости» (Р. Мертон). В отличие от концепций, объясняющих аномическое поведение биологическими влечениями, Мертон считает, что А. «вызывается к жизни» не какими-то случайными целями, а именно принятыми в обществе общепризнанными культурными ценностями, что, в свою очередь, сопряжено с различным доступом к возможностям

законного, институционально допустимого средства достижения обусловленных культурой целей. Высокая степень дезинтеграции между средствами и целями и наличная социально-классовая структура, взятые вместе, способствуют более частым проявлениям А. Т. о., А., по Мертону, есть результат разъединения указанных элементов социальной и культурной структуры.

(См. «Норма», «Мораль», «Право»).

Т.Х. Керимов

Антиномизм — принцип и метод философского познания и (или) изложения полученных выводов, основанный на широком использовании парадоксов, противоречий между одинаково доказуемыми суждениями. Метод антиномий (греч. *antinomia* — противоречие в законе) применяли, напр., В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский и ряд других известных русских философов; одной из характерных особенностей русской религиозной философии является ее антиномический метод. Внешне А. схож с диалектическим методом, поскольку предполагает столкновение и взаимоотражение противоположностей; однако по своей сути он во многом отличается от западной диалектики. Предмет антиномического исследования — бесконечное целое, в котором как-то опосредованы полярные противоположности. Чтобы совместить полюса такого целого друг с другом и определить меру их тождества и их взаимопереход, нужно постигнуть это бесконечное. Однако рациональное мышление обычно способно оперировать только понятием потенциальной бесконечности, в лучшем случае раскрывая это понятие как переход из одного конечного (качества) в другое конечное и т.д. Наглядная модель потенциальной бесконечности — шаг наружу из круга, описанного вокруг нас; другая ее модель — «дурная бесконечность» натурального ряда чисел. Актуальная бесконечность не поддается рационально-логической реконструкции, на чем настаивают, напр., математики-интуиционисты. Можно ли (а если можно, то на каком основании) логически непротиворечиво отождествить между собой полюса целого, между которыми лежит актуально-бесконечный ряд посредников, промежуточных звеньев? Сторонники так называемой «диалектической» логики уверяют, будто схватывание тождества полярных противоположностей доступно научному и философскому разуму, когда разум научается правилам и законам рациональной диалектики. Отмежевываясь от диалектической логики, антиномисты не желают прятаться за уверениями, будто им понятна и ими постигнута суть бесконечного взаимоперехода полюсов единого целого. Они всего лишь констатируют, что, в силу равной обоснованности опытом и логикой, все стороны антиномии (апории, дилеммы, диалектического противоречия) должны быть оценены как относительно истинные и проблемно — в оговариваемых пределах — отождествлены друг с другом. А. ограничивает притязания и сферу применимости логического мышления, диалектической логики и рационально-системного анализа. Мир — это не только

бездна «систем», но также и бездна «антисистем», если под «системой» понимать совокупность рационально структурированных элементов. Мир целостен, конкретен, а потому он металогичен, сверхсистемен. Металогичное — предмет интуиции, но не рационального дискурса. А. противостоит, с одной стороны, эклектике, а с другой — рационалистическому систематизму. Тривиальный эклектицизм сопоставляет альтернативные принципы (напр., парные категории) чисто механически и без рассуждений об опосредованности полюсов целого промежуточными звеньями. Напротив, А., отсекая надуманные альтернативы и отбрасывая равнореальные противоречивые утверждения о целом, признает, что конъюнкция последних правомерна при условии их опосредования неким бесконечным содержанием, пока не доступным нашему разуму. С другой стороны, А. противопоставлен рационалистической софистике, карикатурно изображающей бесконечно запутанный и металогический клубок бытия в виде непротиворечивых типологизаций и систем понятий. В этом смысле А. софийно собран, но не софистичен — в отличие от диалектической логики, которая заранее неведь откуда «знает», что реалии, обозначаемые парными категориями, суть подлинные полюсы одного и того же целого (всякого целого), а потому эти полюсы, мол, логично отождествлять в одном и том же отношении. А. более осторожен — он отправляется от предположения, что парные категории выражают разные опыты, разные факты и разные мироотношения, однако, в силу равновеликости этих опытов, ни одному из них нельзя отдать явного предпочтения и невозможно игнорировать ни один из этих опытов. А. — противоядие от категоричного отрицания того, что рождено опытом инакомыслящих и чужими культурами. Он признает одинаковую правомерность как рационализма, так и сенсуализма, догматизма и антидогматизма, конкретизма и систем-анализа и т.д. Однако А. признает их лишь как частичные истины, требуя непременно оговаривать их границы и условия опровержимости. Напр., если невозможно убедительно опровергнуть ни идею Троицы в христианстве, ни мусульманское кредо Единого Бога, то лучше признать относительными и равновеликими обе эти истины, нежели только одну из них объявить подлинным знанием или обе отвергнуть. Учет всех равновеликих и дополняющих друг друга опытов помогает антиномисту сосредоточиваться на неведомом бесконечном посреднике между этими опытами и одновременно относиться к этому посреднику и катафатическим способом, и апофатически. И. Кант констатировал антиномии рассудка, благодаря которым рассудок неизбежно запутывается в собственных сетях. В русской философии проблема антиномизма в мышлении наиболее остро поставлена П.А. Флоренским в его книге «Столп и утверждение истины». Подробное обсуждение этого вопроса содержится в книге «Свет невечерний» С.Н. Булгакова. Ныне в России в связи с критикой марксистской диалектики и рационалистического системного анализа интерес к А. возрождается и «антиномистов» становится все больше.

(См. «Диалектика», «Абсолют»).

Д. В. Пивоваров

Антиутопия — критическое повествование об обществе, построенном согласно утопическим принципам. В отличие от своего антипода, А. не претендует на разговор об обществе от имени самого (всего) общества, а выделяет опасную, с т. зр. авторов, тенденцию. Тенденция эта, распространенная на все социальное целое, является объектом анализа антиутопического произведения. А. представляет собой саморефлексию жанра социальной утопии. Сохраняя все описанные приемы, характерные для последней, она существенно меняет ракурс рассмотрения идеального социума. Лейтмотив утопии — признание неистинности наличной социальной реальности — заменяется признанием неистинности самого утопического проекта. Универсализм понимается авторами А. как обезличенность, сведение живого к мертвой абстракции. Подвергается сомнению сама возможность воплощения какого бы то ни было интеллектуального проекта. Истощенность социальных проблем приравнивается к отчуждению человека от своей личной судьбы. Оформление жанра А. совпало по времени (XX в.) с установлением дисциплинарных границ в сфере социального знания. Поэтому А. почти всецело представляет собой явление литературы. Несмотря на позднее выделение антиутопического жанра, подобная тенденция существовала и в самой утопической традиции. Утопические тексты во многом являлись А. по отношению к ранее появившимся аналогичным текстам. XX в. породил ситуацию, когда основные черты утопического общества, хотя и не в адекватном воплощении, стали реальностью. Разочарование в прогрессе, кризис европоцентризма, а также побочные эффекты функциональной дифференциации общества выдвинули жанр А. на первый план. Последняя постоянно обращается к репрессированным пластам социальной реальности. Ее темы: невозможность непосредственного межличностного общения, проблема сохранения личностью своего духовного мира и т.п. Критическому анализу подвергаются доведенные до предела тенденции современного общества: потребление у Хаксли, тотальный контроль государственной власти у Оруэлла, крайний индивидуализм у Шекли и т.д.

(См. «Утопия»).

М.С. Белоковельский

Антифилософия. Непосредственное упоминание об А. восходит к XVIII в., к опубликованному в 1767 г. иезуитом аббатом Луи-Майл Шадоном антифилософскому словарю «Dictionnaire anti-philosophique pour servir de commentaire et de correctif au Dictionnaire philosophique (de Voltaire) et autres qui ont paru de nos jours contre le christianisme» с примечательным подзаголовком: «Ouvrage dans lequel on donne en abrégé les preuves de la Religion et la réponse aux objections de ses adversaires». Аббат Шадон пытается показать, что подлинной философией является религия. Вольтера, энциклопедистов, атеистов и «неверующих» аббат относит к «лжефилософам».

Сегодня чаще всего понимание антифилософии связывается с именами Ж. Лакана, А. Бадью, С. Жижека. Именно Лакан в середине 70-х гг. прошлого столетия называл себя антифилософом по примеру религиозных и консервативных мыслителей, выступавших против рационализма, деизма и материализма французских просветителей. В 1975 г. Лакан советует аналитикам своей школы упражняться не только в лингвистике, логике или топологии, но и в антифилософии. Отождествляемая с университетским дискурсом, философия низводится до уровня глупости, от которой может пробудить только дискурс аналитика. С 1992 по 1995 г. А. Бадью провел серию семинаров, посвященных ключевым мыслителям, которых он называет антифилософами: Ницше (1992–1993), Витгенштейн (1993–1994), Лакан (1994–1995). В ряды антифилософов Бадью включает апостола Павла, Гераклита, Паскаля, Руссо, Кьеркегора, Альтюссера.

Бадью выделяет несколько инвариантов, которые играют важную роль в окончательном оформлении А. Во-первых, тождество бытия и языка. Очевидный номинализм данного инварианта сближает А. с постмодернизмом. А. отвергает представление о языке как о нейтральном посреднике между реальностью и мышлением. Язык является образованием, имманентным реальности. Реальность бытия не выражается в языке или через язык, а конституируется лингвистически.

Во-вторых, А. отрицает объективную данность истины. Любая попытка обнаружить истинную сущность вещей с самого начала обречена на неудачу, поскольку истина — не более чем лингвистический или риторический конструкт. Более того, не существует и какого-то универсального критерия, который позволил бы нам отличить истину от не-истины. Истина вырабатывается в рамках дискурсивной или социальной практики, которые, в свою очередь, являются интерпретациями предшествующих систем.

В-третьих, доведенные до предела, эти два инварианта ведут к мистицизму, к поиску реального по ту сторону границ моего языка и мира. Истины бессмысленны, поскольку выходят за пределы смысла, лингвистически невыразимы как обыденным, так и глубинным философским языком. Следовательно, эти истины невозможно высказать, их можно только показать. Отсюда требование молчания. Именно молчание обнажает измерение реального, которое сопротивляется символизации и выходит за пределы языка и понятий. Возникает общее для А. понятие остатка, которое подрывает первый ее инвариант о тождестве языка и бытия и открывает путь от конструктивизма и номинализма к реализму.

В-четвертых, А. отклоняет теорию в пользу акта, действия и в целом образа жизни. А. противопоставляет сингулярность личного опыта, образа жизни или радикальную действенность жизни универсальным абстракциям философского дискурса. Здесь акт представляет собой операцию переворачивания всех ценностей, поскольку он избавлен от процедуры оценки. Благодаря

сингулярности акта А. развивает свою собственную версию «логики шва». Если согласно стандартной «логике шва» философия передает свои полномочия одному из ее условий, то А. не передает, а присваивает ресурсы политики или искусства, или науки для собственных целей. Благодаря «логике шва» создается видимость самоопределенности как философии. В А. «шов» мыслится как «способ, каким внешнее вписывается во внутреннее и “защищает” эту область, создавая эффект самодостаточности, не нуждающейся во внешнем, стирая следы своего производства... так что продукт представляется как натурализованное органическое целое» (С. Жижек).

Решающим пунктом в этом отношении становится трансформация философского (антифилософского) акта в сверхакт. Антифилософский акт Витгенштейна Бадью называет архиэстетическим, Ницше — архиполитическим, Лакана — архи научным. При этом архи- не означает философское обоснование искусства, политики, науки или поиск сущности или даже имманентных оснований той или иной области. Архи- указывает на определение самого акта, который каждый раз политическими, эстетическими или научными средствами не только обосновывает философию как антифилософию, но и отменяет политику, искусство или науку. Напр., философский акт Витгенштейна имеет много общего с искусством, и прежде всего с музыкой, но антифилософский акт Витгенштейна, вписывая искусство в свой дискурс, наделяет его дополнительным, более радикальным, измерением. Это дополнительное измерение объясняет архиэстетическую природу антифилософского акта Витгенштейна. У Ницше идея «большой политики» вдохновляется революцией, но опять же антифилософский акт присваивает революционные события для собственных целей, революционизирует все человечество на более радикальном уровне, чем политические расчеты. Лакан присваивает для психоаналитических целей научные средства, т.е. математическую формализацию, благодаря которой мы получаем не только доступ к реальному, но и возможность передачи этого знания о реальном.

Каждый раз А. выставляет собственную стратегию самоопределения и определения философии. Если здесь и имеется дискредитация А. истории философии, то она обусловлена ее статусом угла (не-онтологизируемого и, следовательно, не обладающего самостоятельным существованием) по отношению к ней. Более того, А. ставит под вопрос привычное противопоставление традиционной истории философии и возможной альтернативной. А., находясь под углом к истории философии и ее альтернативе, служит их ограничителем, подвешивает их полномочия и сферы влияния. Соответственно, функция А. двойственна: с одной стороны, она подрывает их автономию и законодательство, с другой стороны, повторно фундирует их внутри той системы, которую они сами не контролируют.

Иное понимание А. дается Б. Гройсом в его «Введении в антифилософию». А., которую Гройс называет философией реди-мейда, определяется по анало-

гии с антиискусством Дюшана, дадаистов и постдадаистов. А., так же как художественные практики реди-мейда, приписывает уже существующим обыденным, повседневным практикам универсальное философское значение. А. создает не универсально самоочевидные тексты и объекты, а универсальную очевидность как таковую. Вот почему А. не разрушает философию, а предлагает единственно возможный способ ее выживания в современных условиях. (См. «Философия», «Не-философия»).

Т.Х. Керимов

Антропология (философская) — философия человека, выделяющая в качестве своего предмета сферу «собственного человеческого» бытия, собственной природы человека (через сочетание родового и индивидуального), пытающаяся через антропологический принцип объяснить и самого человека, и окружающий мир, понять человека и как уникальное проявление «жизни вообще», и как творца культуры и истории. В периоды «спокойного развития» человечества и философии человек постигает себя как часть мира (природы, общества), объясняет себя из иного, объективирует себя. В периоды ломки и кризисов, когда рушится образ и мира, и человека, последний становится для себя проблемой и пытается понять себя из себя самого, через собственную индивидуальность, из собственной целостности. Главными вопросами философии становятся вопросы «Что есть человек?», «Кто есть человек?». Если периоды ломки всякий раз по-новому ставят и формулируют проблему человека, то периоды спокойного развития выстраивают интуиции о человеке в концептуальные картины мира.

Философская А., будучи самостоятельным направлением, совершает экспансивные вторжения в сферы экзистенциализма, герменевтики, феноменологии, персонализма, прагматизма, культурологии, других антрологических направлений, пытаясь выделить сферу «собственно-человеческого». Философская А. была подготовлена многовековым развитием философской мысли, различными вариантами концепций человека. Ее непосредственными предпосылками стали: философия И. Канта, с его новой постановкой основного вопроса философии (Что я могу знать? На что мне надеяться? Что мне надлежит делать? Что есть человек?), где вопрос о человеке является основой и выводом трех предыдущих; философия жизни А. Шопенгауэра, и особенно Ф. Ницше, и новая философия (антропология) Л. Фейербаха. Окончательное концептуальное оформление философской А. в особую область философского знания произошло в 20–30-е гг. XX в. в концепциях М. Шелера, Х. Плеснера, А. Потрмана, а затем было продолжено А. Геленом, М. Бубером, К. Лоренцом, М. Ландманом, Э. Хенгстенбергом и др. Программой работы в рамках антропологии стала работа М. Шелера «Положение человека в космосе» (1928), в которой констатируется утрата человеком

целостности и необходимости восстановления целостного образа человека через интеграцию естественно-научных, религиозных и философских представлений о человеке.

Несмотря на стремление к интеграции, философская А. в ходе своего развития разделилась на три основные ветви: биолого-антропологическую; культуролого-антропологическую; религиозно-философско-антропологическую. Биолого-антропологическое направление (М. Шелер, А. Портман, Х. Плеснер, А. Гелен, К. Лоренц и др.) помимо философских представлений о человеке опираются на естественно-научные концепции Л. Болька, Я. Иксюля. Из констатации биологической недостаточности человека («большое животное», «ложный шаг жизни», «тупик жизни», «дезертир жизни», «незавершенное существо», «нормализованный недоносек обезьяны», «неспециализированное существо») выводится необходимость *достройки* человеческой природы до жизнеспособного уровня через особый аналог среды обитания — создаваемый человеком мир культуры, социум (с его социальными институтами и нормами жизнеустройства). То есть необходимость создавать мир культуры вытекает из биологической недостаточности человека, с другой стороны, культура позволяет сделать человека полноценным живым существом. Однако мир культуры иной, нежели природный мир, поэтому человек не тождественен животному. «Человек всегда может быть лишь чем-то меньшим или большим, чем животное, но животным — никогда» (М. Шелер). Он — место встречи и пересечения жизни и духа, деятельное, мирооткрытое, эксцентричное существо, обреченное на вечное стремление к самосовершенствованию, поиску, нуждающееся в обретении своего Я среди множества «других» в мире Мы.

Культурологическое направление в философской А. сосредотачивает внимание на культурных основаниях человека (М. Ландман, Э. Ротхакер, Э. Кассирер), мир человека — мир символических связей с действительностью. Символ принципиально преобразует и восприятие, и поведение человека. Культурная среда — духовный ландшафт, отделяющий мир грека от мира англосакса, мир ребенка от мира взрослого, мир лесоруба от мира ученого. Человек живет в символических реальностях, а не в действительности. Основанием человека является культура: человек — творение и творец культуры. На развитие данного направления оказали влияние культурология и культурная антропология (этнология), выявившие своеобразие культур и разнообразие людей, определенное культурой.

Религиозно-философское направление философской А. (Г.Э. Хенгстенберг, И. Лотц, Ф. Хаммер, М. Бубер и др.) рассматривает человека через религиозно-христианские установки. Человек понимается как творение Бога (тварное существо) и как венец творения, свободное высшее на земле существо, самостоятельно определяющее свой выбор, любящее открытость миру, Богу, человеку — позитивные проявления человека, позволяющие стать со-

ратником, сотрудником, наместником Бога на Земле через реализацию принципа объективности (Г.Э. Хенгстенберг), через творчество, через диалогическое отношение «Я—Ты» (М. Бубер).

В ходе развития философская А. совершала экспансию не только в культурологию, культурную антропологию, но и в психологию, педагогику, а также в иные направления философии (экзистенциализм, персонализм, герменевтика, феноменология, фундаментальная и социальная онтология вплоть до отрицающих философскую антропологию как целостную концепцию человека концепций постмодернизма и постструктурализма).

(См. «Антропоморфизм», «Антропоцентризм»).

Л.А. Мясникова

Антропоморфизм — наделение природных вещей и предметов деятельности людей человеческими чертами, придание им человеческого облика. А. обычно связывают с мифологией и религией, с присущими им образами и представлениями. В плане социально-философском первостепенным становится вопрос о социальных (человеческих) качествах предметов, создаваемых людьми. С ним тесно связан вопрос о проекции на природные системы форм и структур человеческой деятельности. В этом плане практически и теоретически значимыми оказываются выяснение степени и характера воплощенности человеческих качеств в природном материале, соответствие или несоответствие форм человеческой деятельности формам бытия природных объектов и систем. Классическая наука практически поставила вопрос о преодолении антропоморфных представлений в описании и объяснении природы. Стандарты научной объективности базировались на экспериментальных и теоретических процедурах, минимизировавших или — как казалось — исключавших антропоморфизацию научных данных. Создавалась методология для описания вещей такими, каковы они есть сами по себе, «на самом деле». Недостатки становящейся общественной науки (с сер. XIX в. и вплоть до 70-х гг. XX в.) связывались с их неустранимым А., с тем, что люди строили модели взаимодействия людей и не могли реализовать эти модели в логике вещей, свойственной естествознанию. В позитивизме А. преодолевался вместе с метафизикой как способ организации человеческих представлений, не укладывающихся в формы четко фиксируемого и проверяемого опыта. В догматическом марксизме А. «оттеснялся» в историческое прошлое как архаическое сознание, связанное с мифологией и религией, сохраняющее свое значение лишь в сфере искусства и народных традиций. Однако кризис классической науки, наметившийся в нач. XX столетия (и осмысленный лишь в конце его), показал: проблема А. много сложнее, чем это представлялось ранее. В частности, выяснилось, что кризис классической науки — это прежде всего преодоление границ человеческих восприятий, представлений, понятий, с помощью

которых определялась природа, фиксировалась реальность, характеризовалось бытие. Иными словами, наука в своем объективном определении действительности пользовалась средствами, «накладывающими человеческое измерение», человеческие формы видения, понимания, взаимодействия на объекты природы, на проявления бытия. Имела место *антропоморфизация* не прямая, а *опосредованная*, когда на природу накладывалась не конкретная человеческая форма, а форма абстрактно-социальная, не межиндивидуальная связь людей, а выраженная косвенным образом — в инструментах деятельности и средствах ее соизмерения — форма разделения и кооперирования человеческих усилий. Более того, в этом контексте обнаруживался и прямой А. научных понятий и терминов — «сила», «небесное тело», «притяжение», «отталкивание», — до поры не обнаруженный, не «услышанный», не узнанный ни методологами, ни самими учеными. А. перестает быть некогда пройденным этапом в эволюции человеческого сознания. Он обнаруживает особенности сложной научно-методологической и социально-философской проблемы. Возникает вопрос: формы *какого человека* закрепляются в характеристиках «внечеловеческого» и нечеловеческого мира? Рассмотренная выше ситуация кризиса классической науки указывает на то, что возможны и реализуются в деятельности людей *разные типы А.* Во всяком случае можно говорить об *антропоморфизмах*, проецирующих на природу: а) формы телесной жизни человека; б) формы *совместной и разделенной* деятельности людей, опредмечиваемые, напр., в машинах и технических системах; в) формы *самореализации и соизменения* различных социальных субъектов (от индивидов — до обществ). Благодаря этому можно обнаружить антропоморфные мотивы в новейших тенденциях практики и науки, ориентированных на самоорганизацию, самоизменение, саморазвитие природных систем. Внимание к их самобытности выражает не только новое понимание объективности, но и *новую доминанту* человеческой деятельности, новую стилистику человеческих взаимодействий. *Человек перестает быть мерой всех вещей* и находит ресурсы своего бытия в изменении выработанных форм. Это, судя по всему, не означает преодоления А., — так выявляется установка на радикальное изменение режима использования человеческих форм, на осознание различия между человеческими и нечеловеческими формами бытия. В предшествовавшей истории человеческого познания сосуществовали — иногда сплетались, иногда противопоставлялись — два разных типа А.: А., отождествлявший человеческую и природную формы, и А., четко разделявший форму освоения бытия и форму его своеобразного осуществления. Первый отождествлял человеческие представления и способы бытия объектов, моделировал действительность по образу и подобию человеческому. Второй стремился держать дистанцию между схемами человеческой деятельности (ее моделями) и природой: результат достигался, как правило, за счет жертвы качества как на «стороне» человека, так и на «стороне» природы. Классическая наука как раз и базировалась на

оперировании абстрактными схемами человеческой деятельности и абстрактными объектами. Само понятие А. определялось именно в контексте такого понимания, связанных с ним противопоставлений, ограничений и возможностей. В настоящее время формируется тип мышления и познания, в котором соответствие человеческих и нечеловеческих (природных, скажем) форм достигается за счет их различения и взаимной конкретизации. Происходит своего рода деонтологизация человеческих моделей бытия, когда находится достаточно определенная сфера взаимодействий, в которой модель, т.е. человеческая форма («антропоформа») выступает незаменимым инструментом продуктивных взаимодействий.

(См. «Деятельность», «Отчуждение», «Вещи»).

В.Е. Кемеров

Антропоцентризм — трактовка человеческого бытия как цели мирового процесса, а позиции человека в мире — как центральной. А. существует в различных — религиозных, обыденных и научных — формах. С ним, напр., связана идея принципиально неограниченной преобразовательной деятельности человека. Серьезные аргументы против А. возникают в связи с обострением экологического кризиса, а также в процессе выявления познанием объектов, сравнимых с человеком по совершенству. Проблема взаимодействия человека со сложными самоорганизующимися системами (напр., с природными комплексами) вынуждает рассматривать позицию человека как требующую постоянной корректировки, учета логики отношений, в которые человек «включает» себя своей деятельностью. Возможность человека участвовать в эволюционном процессе будет, по-видимому, во многом зависеть от его способности изменять свою позицию, т.е. творчески перерабатывать свои средства контакта с окружающими системами.

(См. «Антропология философская», «Абстракции реальные», «Система»).

В.Е. Кемеров

Апологетика (от греч. *apologeomai* — защищаться, оправдываться) — философско-богословская полемическая наука, имеющая своим предметом защиту положений христианского учения перед враждебными ему положениями других религий, ересей, философии и пр. Как наука полемическая, А. в сильнейшей степени зависима от опровергаемых ею взглядов, и потому: 1) имеет в разные исторические эпохи разные задачи и цели; 2) вынуждена предпринимать положительное исследование враждебных учений, заимствуя многое из их языка и способа мышления. Поэтому именно через А. христианское вероучение воспринимало многочисленные влияния, и именно эта наука впервые осуществила синтез философии и христианства, тем самым создав

условия самостоятельного христианского философствования и язык для его выражения. Все это делает А. важнейшей отраслью христианской философии. Раннехристианская А. возникла уже в двадцатых годах II в. и обычно хронологически ставится на второе место в древней христианской литературе после т.н. «Писаний мужей апостольских» (Климент Римский, Игнатий Богоносец, Ерм., «Дидахэ» и пр.). К древнейшим апологетам причисляют: 1) неизвестного автора послания к Диогнету; 2) Аристида, автора самой ранней из дошедших до нас апологий; 3) Иустина Философа (Мученика), автора двух апологий, адресованных язычникам, и «Диалога с Трифоном Иудеем», написанного в опровержение иудаизма; 4) ученика св. Иустина — Татиана Сирийца (Ассирийца), автора ригористической «Речи против эллинов»; 5) Афинагора Афинского, перу которого принадлежит обращенное к императорам Марку Аврелию Антонину и Луцию Аврелию Коммоду «Прошение о христианах»; 6) Феофила, шестого епископа Антиохийской Церкви (по счету Евсевия), автора «Трех книг к Автолику». К известнейшим латинским апологетам следует отнести также Минуция Феликса, составившего блестящий диалог «Октавий» (обнаруживающий влияние Цицерона и Сенеки) и Тертуллиана, автора многочисленных произведений (в т.ч. и апологетических «К язычникам» и «О свидетельстве души»). Раннехристианская А. была направлена как против иудеев, убеждая тех в истинности веры во Христа-Мессию, так и против язычников. Она преследовала две основные цели: 1) опровергнуть во многом абсурдные обвинения, предъявляемые христианам; 2) разработать новый философский язык, одинаково понятный как образованному язычнику, так и христианину. Афинагор Афинский называет три главных обвинения, выдвигаемых язычниками против христианства: безбожие, едение человеческого мяса (по всей видимости, источником последнего явилось неправильно понятое Таинство Евхаристии — Причастия), «гнусные эдиповские кровосмешения». Минуций Феликс добавляет к ним также почитание головы осла и поклонение гениталиям пресвитера. Опровергая эти и подобные им обвинения в суеверии, христиане желали добиться разрешения своей религии в Империи наряду с терпимым римлянами иудаизмом (т.н. «разрешенная религия» — *religio licita*). Апологеты также утверждают превосходство христианства над любым языческим учением, причем одним из основных доводов, ими приводимых, является аргумент древности Священного Писания. При решении второй задачи апологеты рассматривают собственно философскую тематику. Причем в зависимости от разрешения этой проблемы они четко разделяются на два течения: 1) идущее от Иустина Мученика и включающее большинство апологетических сочинений направление, ищущее контакты с языческой культурой и признающее философию и христианство существенно сродными; 2) направление Татиана и Тертуллиана, полагавших, что между Откровением и философией, «Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью» лежит непреодолимая пропасть, в силу наличия которой именно философия есть «мать всех ересей» и должна

быть, в языческой ее форме, совершенно отвергнута. Именно в этом контексте следует понимать известное изречение Тертуллиана, обычно приводимое в перифразе «Верую, ибо абсурдно». Крайним анахронизмом было бы утверждать, как это часто делают, наличие в этой фразе разрешения проблемы соотношения веры и разума как двух познавательных способностей души. Речь у Тертуллиана идет скорее о чисто социокультурной проблематике — вопросе о соотношении христианства и язычества. Т. е.: «Верую (как христианин), ибо абсурдно (для язычника)». Однако произведения Тертуллиана, и особенно Татиана (ригоризм которого был способен только вызвать раздражение у язычников, но никак не способствовал их убеждению) нельзя считать принятыми христианской церковью. Ригоризм этих авторов привел их к ереси: Тертуллиан, как известно, одно время принадлежал к монтанистам, а затем стал и ересиархом, основав секту «тертуллианитов», Татиан же перешел к аквариям, причащавшимся не вином, а водою. Направление, основы которого были заложены в Апологиях Св. Иустина, было более терпимо. В целях обоснования тождества философии и христианства, Иустин, используя учение стоиков о сеянном логосе (*logos spermatikos*) разделяет: 1) логос сказанный, как космотворящее Божественное Слово; 2) логос сеянный (разум человеческого рода, имеющий своим источником первую форму логоса); 3) воплощенный логос (Христос). Тем самым, между языческим философом, использующим разум — сеянный логос, и христианином, поклоняющимся тому же Слову в Его воплощенной форме, противоречия быть не может. Даже, по св. Иустину, философы были своего рода «христианами до Христа». Христианство же есть истинная философия, превосходящая языческую, поскольку «те писатели посредством врожденного семени Слова могли видеть истину, но темно». Такое разрешение социокультурной проблемы вызывает в ранней А. вопрос метафизический: где был Сын, когда не было мира? Или — если Логос нужен Богу для творения мира, то — либо Слово не совечно Богу-Отцу, либо мир вечен в Боге? Апологеты по-разному разрешают эту проблему: Тертуллиан утверждает, что «было время, когда не было Сына», Феофил Антиохийский, впервые употребивший в христианской литературе термин «Троица» (*Trías*), различает Слово, скрытое в недрах Отца до творения мира (т.н. *logos endiathetos*), и сказанное Слово (*logos prophorikos*). Традиции ранних апологетов были продолжены в Александрийской богословской школе (III в.). А. занимались и Климент Александрийский (в первом сочинении из своей знаменитой трилогии — «Протрепик»), и Ориген, автор самой влиятельной богословской системы III в. (в сочинении «Против Цельса»). Александрийская школа, следуя Иустину, соединяет христианство и философию. Так, по св. Клименту, философия была неким родом Откровения Божия, подготавливавшего язычников к христианству так же, как иудаизм готовил к нему еврейский народ. Проблематика логоса продолжает волновать А. и во многом ответственна за появление системы Оригена. Последний (в труде «О началах»), остро ощущая необходимость утверждения

вечности божественного Слова — Христа (без чего невозможно подлинное «обожение» человека), постулирует вечность мира, вечно творимого пристно насущим Логосом. А именно, до возникновения этого мира («зона») существовали др. миры, как и после его гибели они вновь станут возникать, будучи местом заключения отпавших от Бога душ, реализовавших свою абсолютную свободу. Т. о., мир вечен, поскольку вечен Бог-Слово. В IV в. христианство столь упрочило свои позиции, что апологии принимают скорее вид разъяснения христианского учения. Христиан заботит теперь, по сути, использование языческой философии в своих целях (стремление, выразившееся в средневековой формуле «Философия — служанка богословия»). Поэтому и проблематика, связанная с космологическим понятием логоса, отошла на второй план, будучи вытеснена христологией. Однако, как таковая, А. не прекращает своего существования. Она присутствует и у каппадокийских отцов церкви (IV в.) — Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, а также у Бл. Августина (V в.: напр., его «Шесть вопросов против язычников»). Историк церкви IV в. Евсевий Кесарийский составил хрестоматию из творений апологетов первых веков. В новое и новейшее время происходит возрождение А. Провозглашенная Ницше «Смерть Бога» была констатацией факта возникновения секулярной культуры. Поэтому в христианской мысли начинает особенно остро дискутироваться вопрос об отношении культуры и культа, философии и Откровения, принимающий часто апологетический характер. Апология нового времени противопоставляет христианство современной науке, используя при этом (особенно в протестантизме) вполне научный метод (Франк, Планк, Ульман и др.), а с XIX в. противостоит материализму (Ричль, Гарнак, в России — Юркевич), дарвинизму и др. теориям. В России возрождение А. во многом было связано с традиционной русской проблемой «Народ и интеллигенция». Помимо чисто церковных писателей (архиеп. Августин, Кудрявцев-Платонов, прот. Светлев и др.) к апологетам могут быть отнесены и мн. философы (особенно «софиологи» и вообще философы всеединства). Так, напр., у В.С. Соловьева немалую роль играют методы, свойственные христианской А. Для того чтобы обосновать единство христианства и рационалистической философии, Соловьев (в «Чтениях о Богочеловечестве») прямо использует разделение Божественного Слова, предложенное св. Иустином. Т. о., философия (или Запад, наука, интеллигенция) едины с христианством (Восток, религия, народ). Использование понятия Логоса в таком архаичном, узкосоматическом значении ставит перед мыслителем те же проблемы, что и перед ранними апологетами. И Соловьев увековечивает мир, но уже не в виде круговорота миров Оригена (осужденного V Вселенским Собором), а в виде «мира-в-Боге», Божественной Софии как совокупности вечных идей-прообразов тварного мира. В русской философии XX в. следует отметить «Апологетику» прот. В.В. Зеньковского (Париж, 1957), трактовующую христианское учение в его отношении к современным научным теориям (учениям о проис-

хождении Вселенной, дарвинизму, физиологии, психологии, палеонтологии, социальным учениям, теории «бесцерковного христианства» и пр.).

М. Б. Хомяков

Априорное и апостериорное — термин «*a priori*» (лат.) буквально означает «из предшествующего», а термин «*a posteriori*» означает «из последующего». Новое значение данные термины приобрели после трудов И. Канта. «Априорным» стали называть независимый от опыта и определяющий его элемент знания, а «апостериорным» — эмпирические познания, определяемые опытом. Эволюция данных категорий может быть прослежена с философии Аристотеля, который различал первое по природе и первое для нас, используя термины «*protoron*» (первый, более ранний) и «*histeron*» (последующий, более поздний). Аристотель также выделял особого рода аргументацию, основанную на схватывании формы или сущности предмета. Такое схватывание предшествует совокупности чувственных восприятий и определяет необходимые предикации к субъекту суждения о данном предмете. В схоластике данный тип аргументации рассматривается в контексте теологии. Особое значение здесь имеет «онтологическое доказательство» Ансельма д'Аоста (Ансельма Кентерберийского), в котором существование Бога доказывается исходя из анализа идеи Бога (термин «*a priori*» Ансельм не употребляет). Он отличает новое доказательство от традиционных, заключающих от следствий к первопричине. Терминологическое разграничение двух типов доказательства проводится у Альберта Великого, учителя Фомы Аквинского, который употребляет термины «*ex prioribus*» или «*ex causis*» и «*ex posteviovibus*» или «*ex effectibus*». Впервые термины «*a priori*» и «*a posteriori*» в том же значении стал употреблять в XIV в. Альберт Саксонский, ученик Жана Буридана. В философии нового времени априорный аргумент используют философы-рационалисты (Декарт, Лейбниц). В логическом отношении наиболее значителен вклад Лейбница, который признает априорное доказательство при условии доказанности возможности (логической непротиворечивости) идеи Бога. Аналогично и проч. «истины разума» имеют достаточное основание в человеческом интеллекте. «Истины факта» непосильны человеческому интеллекту в отношении обоснования их логической необходимости и всеобщности, тем не менее это — истины, и апостериорное доказательство на их основе не менее достоверно, чем априорное. Центральной проблемой новоевропейского рационализма была проблема обоснования всеобщности и необходимости научного познания. Начиная с Декарта, их источник усматривается в разуме, и концепция «врожденных идей» выступает прообразом априоризма у Канта (хотя Кант и отрицал их наличие). Высшей формой постижения априорного содержания считается интеллектуальная интуиция. Сенсуалисты же (Локк, Юм) отрицают концепцию «врожденных идей». Д. Юм отрицает также пра-

вомерность как априорного, так и апостериорного доказательства. Согласно Юму, все содержание нашего знания — опытного происхождения, за исключением математики, которая ограничивается анализом понятий и не привносит нового содержания. Радикальное изменение категорий априорного и апостериорного происходит в философии И. Канта. «Априорным» он называет такое содержание созерцаний и понятий, которое обладает строгой всеобщностью и необходимостью именно в отношении опыта. Априорное определяет область возможного опыта, т.е. того, что может быть. «Апостериорным» же он называл эмпирическое, извлекаемое из опыта знание. Априорное у Канта имеет два уровня: 1) априорные формы человеческой чувственности, чувственного созерцания (возможность интеллектуального созерцания, интеллектуальной интуиции для человека отрицается) — время и пространство; 2) синтезирующие чувственность категории рассудка (такие как единство, множество, причинность и т.д.). Взаимодействие данных форм чувственности и рассудка создает предмет всякого возможного опыта и определяет необходимый и всеобщий характер его познания. Познание предмета выражается в суждении. Кант делит суждения на аналитические и синтетические. В первых содержание предиката включается в содержание субъекта суждения, напр., суждение «Все тела протяженны». Во вторых содержание предиката не включено в субъект, напр., суждение «Все тела имеют тяжесть». Тело, не имеющее тяжести, помыслить можно, в то время как протяженность входит в само понятие тела. Наиболее значимы априорные синтетические суждения, выражающие лежащий в основании всякой предметной области априорный элемент. Это — область трансцендентального познания. «Трансцендентальное» для Канта есть такое априорное, которое выступает основанием прочего, как априорного, так и апостериорного, познания. У всякой теоретической науки («чистая математика», «чистое естествознание», «метафизика») свои трансцендентальные основания, свои синтетические основоположения. «Трансцендентным» же Кант именует то, что лежит за пределами возможного опыта и не может быть предметом познания (душа, свобода, Бог). Это уже область не рассудка, а разума. Разум познавать не может, но может осуществлять систематизацию познания; главная же область его приложения — практическая философия. Идеи разума поэтому не выражают априорный элемент познания, а являются лишь «проблематическими» понятиями «как если бы» (*als ob*), за исключением идеи свободы, которая лежит в основании практического разума: «Но свобода — единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но знаем *a priori*, т.к. она есть условие морального закона, который мы знаем». В философии неокантианства, особенно Баденской школы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), понятие априорного расширяется за рамки чувственного опыта и переносится на область философии культуры. Это прежде всего культурные нормы и ценности как «общезначимые предпосылки разумной деятельности». Ценности выступают

как сверхиндивидуальные функции разума. Общее как ценность и общее как понятие начинают противопоставляться в идиографических (описательных) и номотетических (греч. *nomos* — закон) науках. Представители Марбургской школы исходили из отрицания «вещей самих по себе» («вещь в себе») и априорности созерцаний, переводя время и пространство в разряд категорий. Э. Кассирер подвергает кантовское понимание априорного дальнейшей трансформации. «Репрезентацией» он называет представление одного элемента сознания в другом и представленность целостности сознания в каждом из его элементов. Существует априорный синтез репрезентаций по «формам отношений», таким как отношения времени, пространства, причинности и т.п. Эти априорные структуры еще не имеют дифференциации по функциональным и смысловым взаимосвязям. Напр., в качестве времени может выступать и процесс физической последовательности звуков, и процесс их синтеза в музыкальном произведении; пространство может быть пространством картины, мифологическим пространством, физическим и т.д. Придание идеальных функций структурам репрезентации происходит благодаря наличию в сознании функции обозначения (сигнификации). Функция обозначения придает репрезентации знаковый, символический характер. Знак как символ есть единство чувственного и идеального, субъективного и объективного, содержания и формы, чувственная репрезентация рационального. Функция обозначения ведет к ряду «символических форм», таких как язык, миф, искусство, религия, наука, история. Человек определяется как «животное, создающее символы», его существование является не субстанциональным (в естественно-научном смысле), а ценностно-функциональным, символическим. «Символические формы» суть не «отражения реальности», но «светятся собственным светом» и в этом смысле априорны (хотя их априорность уже культурно-историческая; «символические формы» подвержены исторической эволюции). Соотношение «символических форм» с априорными структурами репрезентации («формами отношений») следующее: «Если схематично обозначить различные виды отношений — такие как отношения пространства, времени, причинности и т.п., — как R_1, R_2, R_3, \dots , то тогда каждому из них принадлежит особый «индекс модальности» — M_1, M_2, M_3, \dots , который показывает, внутри какой функциональной и смысловой взаимосвязи его следует брать. Ибо каждая из этих смысловых взаимосвязей, таких как язык, научное познание, искусство и миф, обладает своим собственным конститутивным принципом...» Познание априорных оснований человеческого разума становится, т.о., равнозначным познанию синтетического единства «символических форм». Решение этой задачи в рамках «критического идеализма» (как называет свою философию Кассирер) возможно лишь на пути создания «универсальной характеристики» (идея Г. Лейбница), описывающей данные «символические формы» как различные языки со своей грамматикой и синтаксисом. Всякое же мистическое (интуитивное) постижение исключается. Э. Гуссерль отрицает

кантовские дистинкции рассудка и разума, распространяя область априорного на все сознание. Он также говорит о наличии особого рода интеллектуальной интуиции, категориального созерцания («идеация»), что не допускалось в кантовской традиции. Третье расхождение с Кантом заключается в сверхантропологическом характере феноменологического а priori. В то же время Э. Гуссерль, М. Шелер и их последователи признают существование синтетического а priori; они считают, что такие высказывания, как «Каждый тон имеет определенную высоту» и «Зеленое пятно не есть красное», являются априорными и фактическими. Разграничение априорного и апостериорного начинается с еросхе, воздержания от экзистенциальных суждений «естественной установки» сознания. Тем самым проводится первоначальное разграничение априорного и апостериорного элементов сознания, сущности и существования. Дальнейший этап — эйдетическая редукция и вариация в фантазии с последующей идеацией — позволяет выделить чистые сущности, эйдосы. Это априорные структуры сознания, область «чистых возможностей», определяющие соответствующую предметную область (модальность эйдосов «как если бы»). Эйдетические науки, по замыслу Гуссерля, должны прояснить фундаментальные категории соответствующих опытных наук, «наивных» в отношении собственного а priori. Так чистые сущности, эйдосы, образуют «региональные онтологии». И наконец, на последнем этапе трансцендентальной редукции достигается а priori самой субъективности — «Я есмь», являющееся сущностной, смысловой первоосновой мира. В качестве коррелята интенциональной субъективности поздний Гуссерль разрабатывает концепцию «жизненного мира». При «естественной установке» сознания последний выступает как совокупность фундаментальных лексических (от доха — мнение) очевидностей, культурно-исторических а priori, определяющих вторичные эпистемические очевидности наук. При феноменологической же установке — это допредикативные смыслы, конституирующие мир трансцендентальной субъективности, мир как «мой мир». (См. также статью «Феноменология».) Для неопозитивизма, особенно раннего (Венская школа), характерно стремление к «радикальному эмпиризму», отрицающему всякое синтетическое а priori. Приведенные выше примеры высказываний, рассматриваемых феноменологами как синтетическое а priori, М. Шлик интерпретирует в качестве тавтологий. Неопозитивисты, вслед за Д. Юмом, признают лишь аналитическое а priori. Одна из основных проблем неопозитивистской философии науки — проблема соотношения эмпирического и теоретического в науке (прежде всего в естествознании) — рассматривается через анализ языка науки. Представим обобщенную модель его анализа. В языке науки выделяется два уровня: 1. Эмпирический уровень констатации фактов в «протокольных предложениях», чисто синтетическое а posteriori. 2. Теоретический уровень, выступающий метаязыком по отношению к языку эмпирических констатаций, — чисто аналитическое а priori. Критерием истины для языка первого уровня выступает принцип

«верификации» утверждений (их проверки в чувственном опыте), «верифицируемости» (возможности подобной проверки или дедуктивного сведения к подобной возможности), «фальсифицируемости» (возможности опровержения — К. Поппер). Критерием истины для языка второго уровня выступает логическая взаимосогласованность предложений, его основой выступают математика и формальная логика, понимаемые как совокупность тавтологически истинных предложений, как чисто аналитическое *a priori*. Под влиянием теоремы Г. Геделя о неполноте всякого достаточно богатого логико-математического исчисления и теоремы А. Черча об отсутствии для такового алгоритма сведения произошел отказ от представлений о чисто аналитическом, тавтологическом характере логики и математики. У. Куайн снимает жесткое разграничение аналитического и синтетического, утверждая, что теоретический уровень также и синтетичен, поскольку включает процесс выведения проверяемых следствий. Тавтологическое понимание *a priori* сменяется его конвенциональным пониманием в качестве условных соглашений о значении исходных терминов, аксиомах и правилах образования и преобразования выражений. В аналитической философии обнаруживается не только позитивистская интерпретация априорного и апостериорного, но и прагматическая. Последняя осуществляется в духе номинализма в прагматическом анализе У. Куайна, а неноминалистический вариант разработан в концептуальном прагматизме К. И. Льюиса. В статье «Прагматическая концепция *a priori*» он ставит вопрос о характере той необходимости, которая традиционно связывается с понятием априорного. Льюис доказывает, что данная необходимость не есть принудительность ни в отношении разума, ни в отношении опыта. В отношении разума априорное выступает как «несвязанная инициатива ума», состоящая в категоризации и классификации опыта согласно нашим целям и вопросам познания. В отношении же опыта априорное является «истинным несмотря ни на что», поскольку оно ничего не предписывает ни его содержанию, ни его форме. Если понимать истину в духе соответствия знаний опыту, то такие элементы знания, как категории, классификации и определения, не могут быть истинными либо ложными. Их априорная истина заключается лишь в эффективности для решения определенных познавательных целей. Априорными являются такие обязательства нашего разума, которых мы придерживаемся независимо от актуального опыта, а апостериорное — это такие эмпирические обобщения, которые могут оказаться ложными и подвергнуться замене. Однако и сам человеческий разум изменяется, он социален и зависит от языка, исторической смены идей и прочих обстоятельств (здесь Льюис следует Ч. С. Пирсу). Априорными, согласно Льюису, являются различные логики, будучи «парламентарными правилами интеллигентного мышления и речи». Априорна и математика. Напр., истины арифметики «истинны в любом возможном мире»; та же часть явления, которая не учитывается арифметикой, обозначается в категориях физики, химии и т.д. В естественных науках

априорны исходные понятия, дефиниция которых уже есть классификация (напр., понятие одновременности в физике). Также априорны наиболее фундаментальные законы (типа закона сохранения энергии). Априорны и критерии реального/нереального, которые не может изменить никакой опыт; всякий опыт, им противоречащий, тут же вносится в категорию нереального.

(См. «Опыт», «Аналитическая философия», «Познание»).

Д. В. Анкин

Аристократизм — тип духовности и стиль жизни, опирающиеся на глубокую культурную традицию существования аристократического сословия. Аристократия — привилегированная знать, высшее сословие в традиционных обществах; в политологическом аспекте аристократия (от греч. *aristos* — лучший, *kratos* — власть) есть власть лучших, соответствующая форма государственного правления. Для истории философской мысли проблема аристократии и А. весьма значима. К ней обращались Платон, Ницше, Н. Бердяев, Х. Ортега-и-Гассет и др. Все они связывали А. с высокой духовностью, которая определяла своеобразие аристократии, являлась основанием ее возвышения. У Платона А. состоит в преобладании разумной части души как прирожденного, а не приобретенного качества. Для Ницше — в эпоху господства рационализма и разрушения культуры толпой безответственных посредственностей — А. является главным основанием возрождения культуры, ибо А. воплощает образ длинной лестницы рангов, дает «пафос дистанции», служит апологии неравенства. В русской философии эту линию разрабатывает Н. Бердяев («Философия неравенства»), который тоже утверждает иерархичность как непреложный закон жизни, а вершиной человеческой иерархии является аристократ духа, его он видит в лучших людях русского дворянства. Х. Ортега-и-Гассет уже однозначно рассматривает А. как А. духа, безотносительно к какой-либо социальной группе. Основание духовного А. — осознанный и ответственный идеал служения — противостоит «восстанию масс». Действительно, на рубеже XIX — XX вв. аристократия как социальная группа исчезает, власть перестает быть прерогативой лучших, уходят в прошлое механизмы социальной преемственности аристократии. Но сохраняется и в особых формах существует традиция А., содержанием которой выступает соответствующий тип духовности. Лишенный основания в конкретном социальном слое, А. формирует особые механизмы преемственности и функционирования, где ядром выступает эстетизм; по Ницше — «мир и существование получают свое оправдание только как эстетический феномен». Постепенно за художественной деятельностью закрепляется приоритет высшей духовной деятельности. Подлинный аристократ духа — художник, талант, гений. Его способности опять-таки даны от рождения, это отличает его от интеллектуала или политика. Логика развития данной тенденции приводит к современным формам — богеме и тусовке, которые часто отличны неконформистским, андеграундным характером.

Утратив основания традиций, современность предстает как пространство и время культурных инсценировок, доведя развитие А. до одного из множества равносуществующих стилей жизни. Этот стиль существует как ответ на глобальную потребность личности в позитивной идентификации, в постмодернистской ситуации неразличимости как возможность и форма внешней презентации личности. Эпоха революций приводит к гибели аристократии, ибо «плоды Просвещения» — равенство и господство над природой — разрушают многовековую вертикаль социальной и духовной структур. Но и в переструктурированном социальном хаосе демократий и диктатур с неизбежностью выстраиваются новые социальные иерархии, и внешне они часто напоминают аристократию, ибо стремятся ей подражать, такие образования принято называть элитой. Аристократия — власть лучших, а элита — избранных, но не всегда избранные оказываются лучшими. Просматривается тенденция к окончательному разрыву между А. как типом духовности, выстроенным на органическом единстве познавательного, нравственного и эстетического начал, и стилем жизни, вплоть до поглощения феномена стилем, где внешняя демонстрация оказывается доминантой. Предельным выражением автономности и тотальности стиля является мода. Мода — предел и обратная, самодостаточная, сторона эстетизма. Претензии моды на А. в ее стремлении быть непонятой и этим противостоять массе.

О. В. Шабурова

Археология — неклассическая философская дисциплина, разрабатываемая М. Фуко в 60-е гг. Методология А. выступает против поиска общих принципов, под которые подводились бы различные события, она нацелена на выявление взаимодействия между различными дискурсивными и недискурсивными практиками. Уже в «Словах и вещах» Фуко анализирует такое историческое априори (эпистема), которое обуславливает историю идей. А. вскрывает практику упорядочивания вещей, производящее знание, соотносящее вещи со словами. Им выделяются три эпистемы: ренессансная, классическая и современная. Ренессансная (XVI в.) — эпистема сходства и подобия, когда язык еще не стал независимой системой знаков. Классическая (XVII–XVIII вв.) — эпистема представления. Язык превращается в автономную систему знаков и почти совпадает с самим мышлением и знанием. В этой связи именно всеобщая грамматика языка дает ключ к пониманию не только других наук, но и культуры в целом. Современная (с нач. XIX в.) — эпистема систем и организаций. Язык оказывается обычным объектом познания. Он превращается в строгую систему формальных элементов, замыкается на самом себе, развертывая собственную историю, становясь вместилищем традиций и способа мышления. Согласно Фуко, образ человека возникает именно в современности, определяемый тремя эмпирическими объектами — жизнь, труд и язык. Конечность человека определена и ограничена биологией его тела, эко-

номическими механизмами труда и языковыми механизмами общения. Неустойчивость нынешнего образа человека вызвана тем, что неустойчивыми являются и образующие его позитивности — труд, жизнь и язык. В «Археологии знания» он пересматривает самоидентичность классических понятий (автор, книга, произведение и т.п.) и предлагает в качестве определяющего понятия «высказывание». Оно не является лингвистической (фраза), логической (пропозиция) и психологической (намерение) конструкциями, но есть особая функция знаков, определяющая саму возможность функционирования знаков в определенных исторических условиях. Основные понятия А. — это «позитивность» (единство времени и пространства материала, формирующее предмет познания); «историческое априори» (совокупность условий, дающих позитивности проявиться в различных высказываниях); «архив» (перечень высказываний, порождаемых в рамках позитивностей по правилам, задаваемым историческими априори). А. преодолевает границы между научными и ненаучными знаниями, обнаруживая познавательный материал во всех слоях знания.

(См. «Генеалогия», «Эпистемы»).

С.А. Азаренко

Архетип — понятие, широко использовавшееся в аналитической психологии К.Г. Юнга. Юнг различает личностное бессознательное и коллективное бессознательное. Личностное бессознательное — это «скопление» вытесненных представлений. Коллективное бессознательное имеет всеобщую природу и включает в себя идентичные всем людям содержания и образы поведения. Содержанием личностного бессознательного являются так называемые «эмоционально окрашенные комплексы», А. — это содержания коллективного бессознательного. «Архетип — это образ, который постоянно повторяется в ходе исторического развития везде, где проявляется полностью творческое воображение. Следовательно, это, по существу, — мифологический образ. Если мы подвергнем эти образы более тщательному исследованию, то обнаружим, что они формировались под воздействием многочисленного опыта наших предков, т.е. являются психическими остатками их опыта» (Юнг). А. — это некие всеобщие образы поведения и мышления, универсальные образцы коллективного бессознательного, которые еще не подверглись никакой сознательной обработке и, следовательно, представляют непосредственную психическую данность. Хотя А., по определению, выражает некий архаичный, глубинный срез человеческого психического опыта и реально имеет место в историческом прошлом, он обретает смысл общечеловеческого феномена, только будучи значимым в опыте индивидуальной жизни человека. Данное обстоятельство выражает конститутивную черту А. — это корреляты инстинктов, вместе с которыми они образуют бессознательное. Именно через А. инстинкт воспринимает самого себя. Существует также разница между А. и инстинктами. Инстинкты являются физиологически-

ми побуждениями и постигаются посредством органов чувств. И в то же время инстинкты проявляют себя в фантазиях и в символических образах. Эти проявления Юнг и называет А. Повсюду, где мы встречаем единообразные и регулярно повторяющиеся способы понимания, мы имеем дело с А. В каком-то смысле А. представляет априорные условия понимания и восприятия, но, в отличие от кантовского типа, А. предшествует любым схемам логического мышления. А. — это трансцендентальная схема или структура, в которой запечатлен опыт жизни всего рода. Юнг различает А. и А. — образ, т.е. А., подвергнутый сознательной обработке в мифах, сказках, верованиях, тайных учениях. Реальное проявление А. в жизни — это существование мифов, сказок, тайных учений. А. как таковой существенно отличается от исторически переработанных форм. В переработанных формах А. «предстают в такой оправе, которая... безошибочно указывает на влияние сознательной их переработки в суждениях и оценках». К самим А. ближе стоит индивидуальный опыт — сновидения, видения, экстатические состояния. «По существу, архетип представляет то бессознательное содержание, которое изменяется, становясь осознанным и воспринятым; оно претерпевает изменения под влиянием того индивидуального сознания, на поверхности которого оно возникает» (Юнг). В мифологии, мировых религиях происходит переработка А. — опыта, А. — образы становятся символическими выражениями «внутренней и бессознательной драмы души». А. помогают культурам постоянно воспроизводить свое прошлое, поддерживать связь со своими истоками. По Юнгу, культуры, утратившие свои А., обречены на гибель, поскольку именно А. возвращают нас к истокам, в изначальные времена, возобновляют прошлые события, придающие смысл настоящему. Настоящее поверяется в соотношении с нашим прошлым; критерием этого соотношения и выступают А.

(См. «Бессознательное», «Коллективное бессознательное», «Символ»).

Т.Х. Керимов

Атрибут (от лат. *attributio* — придаю, наделяю) — характерный признак субстанции; необходимое и существенное свойство предмета, присущее ему во всех состояниях и при любых условиях. Философское понятие А. противоположно по своему смыслу таким философским понятиям, как «акциденция» и «модус», которые обычно определяют как случайное и (или) единичное проявление субстанции, сущности. Аристотель в своей «Метафизике» различил в бытии субстанцию и акциденцию; А. — субстанциальное свойство, вещь не существует без своих атрибутов. Декарт признавал два А. — протяжение как неотъемлемое свойство материальной субстанции и мышление как существенное свойство души, второй субстанции. Спиноза постулировал бытие единой субстанции-природы, а атрибутами ее полагал протяженность и мышление. А., по Спинозе, это то, каким образом рассудок постигает сущность абсолютного, содержимое субстанции; каждый А. бесконечен, должен

выражать целокупность субстанции и постигаться из себя самого. Лейбниц рассматривал субстанцию как единство субъекта и предиката, вещи и свойства, носителя и носимого, и в этом смысле в субстанции следует различать ее А. и их общий носитель. Как и абсолют, А. не имеет границ. Вместе с тем среди многих А. в субстанции существует один главный А., максимально выражающий ее сущность. Напр., протяженность составляет общую природу телесной субстанции, и протяженность, по Лейбницу, есть именно А., а не особая субстанция. Согласно Гегелю, А. — это абсолютное в некоторой определенности, как предмет внешней рефлексии. А. составляет все содержание абсолютного, является одной из сторон существенного отношения, поэтому его можно определить как «относительно абсолютное». Марксисты среди многих А. материи особо выделяют пространство, время, движение и отражение. В логике выделяют особые атрибутивные суждения вида «S есть Р».

(См. «Абсолют», «Абсолютное и относительное», «Субстанция», «Акциденция»).

Д. В. Пивоваров

Аутентичность — понятие экзистенциалистской философии, связанное с проблемами самоопределения и самоконституирования человека, характера обусловленности совершаемых им выборов и возможности быть автором собственной жизни, обладать собственным бытием, получившее наиболее детальную проработку в трудах М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра. У Хайдеггера различие А. и неаутентичности связано с его рассмотрением повседневности и повседневного существования человека. Большинство людей значительную часть времени проводит в мире работы и социума, не осознавая в повседневном поведении уникальных возможностей своего индивидуального бытия. А., по Сартру, состоит в обладании верным и ясным сознанием ситуации, в принятии на себя предполагаемых ею ответственности и риска, в принятии этого с гордостью либо с унижением, иногда в ужасе и ненависти. От взглядов Хайдеггера позицию Сартра отличает тот момент, что для него А. не столько категория бытия, сколько категория действия и становления. Поскольку мыслитель был убежден, что «я» может быть лишь социальным, то для так понимаемого «я» возможность обретения А. исключалась. Только за счет раскрытия того обстоятельства, что человек в принципе не обладает никакой «природой», только за счет освобождения из смиренной рубашки социального «я», возможно освобождение для того, чтобы стать тем, чем мы предпочтем.

Контекст рассуждений Хайдеггера о неаутентичном поведении сближает его с общими для европейской философии кон. XIX — первой пол. XX в. негативными оценками социальных форм повседневного поведения. Тем самым возникает центральный для интерпретации размышлений Хайдеггера об аутентичности-неаутентичности вопрос: представляют ли они собой чисто

описательные либо оценочные категории. Хотя ряд интерпретаторов Хайдеггера склоняется в сторону оценочной нейтральности и индифферентности этих рассуждений мыслителя, другие (в частности, Д. Келлнер) высказывают сомнение в том, что введенное Хайдеггером различие полностью лишено оценочных моментов. Во-первых, эти понятия имеют оценочные коннотации как в их повседневном использовании, так и в философских текстах Кьеркегора, Ницше, Зиммеля, Шелера, к которым восходит рассматриваемая Хайдеггером дихотомия. Во-вторых, определенные негативные коннотации содержит описание Хайдеггером в «Бытии и времени» «падения» от «я» в неаутентичные способы бытия, в частности, описание им неаутентичного существования как поглощенности повседневной рутинной, «рассеяния» в таких неаутентичных способах бытия, как «толчки с заключенной в них публичной истолкованностью», постоянный поиск развлечений и внешняя, поддельная суета попыток что-то сделать и изменить, ничего на деле не изменяя. В-третьих, обращаясь к понятию А., он подчеркивает, что в основе его интерпретации лежит идеал человеческого существования, «фактический идеал присутствия», что, по мнению, Д. Келлнера, позволяет говорить об аксиологическом дуализме между аутентичным и неаутентичным способами бытия. В то же время, безусловно, рассуждения Хайдеггера имеют и когнитивный, описательный смысл.

Другие люди, с которыми индивид соседствует в повседневности, составляют не только угрозу его индивидуальному существованию. Жить аутентично возможно и в бытии-с-другими, в случае, если человеку удастся смотреть на них именно как на других, то есть воспринимать их как обладающих своим собственным бытием точно так же, как он обладает своим человеческим бытием (Dasein). В то же время наше восприятие других слишком часто соскальзывает в сторону отношения к ним как к анонимным существам. В таком способе бытия человек ищет прибежище у «них» как раз потому, что *они* сулят ему возможность избежать присутствия в мире с присущими ему ужасом и красотой. Тогда вопрос о том, как и чем *быть* заменяется в его сознании совокупностью вопросов о том, что делать, на которые, в свою очередь, очень легко найти ответ, достаточно обратиться к «ним». Такой способ жизни Хайдеггер описывает как «падение» Dasein. Прорыв к аутентичному существованию возможен, по Хайдеггеру, на основе процесса высвобождения и индивидуации, в ходе которого человек переживает тревогу, переживает неминуемость собственной смерти и ощущает голос совести, говорящий ему о его виновности в неаутентичной жизни, что побуждает человека взять на себя с решимостью ответственность за совершаемые выборы. Чтобы быть аутентичным, человек должен предпочесть приверженность аутентичным возможностям, должен принять свою свободу, уникальность, конечность, неудачи и с решимостью включиться в аутентичный проект, посредством которого у него есть возможность создать свое аутентичное «я». Ключевой для этого проекта является, по Хайдеггеру, *решимость*. Чтобы быть аутентичным, чтобы существовать подлинно, человек должен с решимо-

стью выбрать в пользу собственного освобождения от социальных конвенций и неаутентичных способов бытия, освободить себя для своих собственных процессов и самодетерминации. Аутентичное «я» есть проект, осуществленный самим человеком. Хайдеггер утверждает, что создание человеком собственного аутентичного «я» есть процесс и результат, возможные только на основе *проекта* быть собой, в то время как большинство людей не делают себя, потому что они «сделаны» своим социальным окружением. Отсюда ясна связь А. с автономией, предполагающей способность выбирать между альтернативными возможностями и способность к выбору. Только аутентичная личность обладает существенными характеристиками самости (индивидуальность, себестождественность, единство, субстанциальность). Аутентичное «я» есть создание обладающего решимостью индивидуума, совершившего выбор в пользу А. и аутентичных возможностей. Быть «я» — значит достигнуть решимости, автономии, индивидуальности, ответственности, лояльности и привязанности и сохранить приверженность своим аутентичным проектам, остаться верным себе до конца. Хайдеггер оставил открытым вопрос о том, каковы же, собственно, аутентичные возможности личности. Большинство интерпретаторов его творчества убеждены, что А. есть исключительно бытие-к-смерти. Можно сказать, что самая аутентичная возможность человека есть его бытие-к-смерти.

В конце «Бытия и времени», где Хайдеггер трактует понятие историчности, он касается таких тем, как историческое прошлое, отношения между индивидом и его поколением. Увязывая эти темы с проблемой индивида, достигнутого проблемой аутентичного существования, Хайдеггер показывает, что человеческое бытие, *Dasein*, может наследовать и продолжать традицию, и делать все это аутентично, что обеспечивается его сознанием, будто все это избрано им самим и избрано свободно. Другими словами, есть разница между слепым и нерефлектирующим конформистом и гордым и сознательным носителем традиции. Аутентичное повторение прошлой возможности существования, выбор своего героя основаны на зреющей решимости. «Выбор своего героя» из культурного наследия как модели, которой можно руководствоваться в исполнении своих проектов, близок выбору призвания. В силу этого верность человека раз совершенному им выбору как своего проекта, так и, возможно, своего «героя» контрастирует с неспособностью к решимости человека повседневности, который мечется от возможности к возможности, не останавливаясь ни на чем, не посвящая в итоге себя ничему значительному, и лишь топтит в пустых разговорах эту свою неспособность. Тем самым Хайдеггер предлагает способ трансформации отчужденного рассеянного существования в существование, которое есть путь повторения аутентичных возможностей, предполагающий борьбу человека за то, чему он привержен, верность совершенному выбору вопреки возможному социальному давлению.

(См. «Повседневность», «Я»).

Е. Г. Трубина

Аутопоэзис (аутопоэз, аутопоэзис, аутопойесис) (др.-греч. αὐτός — сам, ποιήσις — творение) — самопостроение, самопроизводство живых систем. В нейробиологии А. является синонимом понятия жизнь. Понятие А. было введено нейробиологами У. Матурана, Ф. Варела; теорию А. социальных систем развивал социолог Н. Луман. С помощью А. Матурана и Варела пытались преодолеть недостатки теории самоорганизации. Отличие А. от самоорганизации заключается в том, что аутопоэтическая система воспроизводит не только отдельные процессы, которыми она конституирована, но и себя как целое, сохраняя свою идентичность. Целое как процесс здесь дается в виде автономии, или операциональной замкнутости: аутопоэтическая система (вос)производит только себя саму, и ничто другое. Операциональная замкнутость А. позволяет системе стать наблюдателем происходящих процессов, т.е. дифференцировать себя от них. Процесс А. обусловлен структурной детерминацией и структурным сопряжением систем. Структурная детерминация А. предполагает, что структура системы контролирует направленность (последовательность) изменений, что способствует сохранению идентичности. Под структурным сопряжением понимается взаимодействие и, как следствие, взаимопроникновение аутопоэтических систем в виде реакции на процессы, с которыми взаимодействует система. Для Матурана и Варела А. фактически обозначает процесс сознания, анализируемый в качестве взаимодействия и самовоспроизводства. Теория А. была заимствована Н. Луманом, предположившим, что отличие социальной системы от биологической заключается в производстве смысла, при помощи которого она воспроизводит себя. Луман исследовал социальную систему в качестве системы коммуникации, операционально замкнутой, структурно детерминированной и сопряженной с другими системами взаимодействия. Коммуникация в процессе взаимодействия (вос)производит смысл, отличая себя и от смысла, и от процесса. Аутопоэтическая природа коммуникативной системы проявляется в ее воспроизводстве в то время, как она оперирует множеством различных смыслов и участвует во множественных процессах коммуникации. Общество как аутопоэтическая система упрощает сложность внешнего мира. Это позволяет социальной системе развиваться, дифференцируясь внутри себя на различные подсистемы, принимающие вид институциональной организации общества. Являясь по преимуществу коммуникацией, социальная система посредством А. структурно сопрягается с такими системами, которые не являются социальными (природа), а также оказывается способной порождать несоциальные системы в качестве своих подсистем (язык, техника).

(См. «Воспроизводство», «Система», «Структура», «Общество, социальное, социальность»).

И. В. Красавин

Б

Бессознательное — неосознанное, спонтанное, нерелексивное; совокупность психических процессов и состояний, не представленных в сознании субъекта. В обыденном понимании Б., как правило, связано с тем, что выше сознания (сверхсознание, духовность и т.д.) либо ниже сознания (подсознание). Большинство философских школ Востока и Запада в разные эпохи признавали существование Б. в той или иной его форме (напр., в системе буддийского идеализма йогачаре рассматривался глубинный уровень сознания индивида, в котором аккумулировались семена всех его предшествовавших опытов — алаявиджняна — букв. «склад сознания»). Лишь в европейской философии Нового времени благодаря Декарту, утвердившему тождество сознательного и психического, возобладали представления о том, что за пределами сознания может иметь место лишь физиологическая деятельность мозга.

В той же европейской философии Нового времени Б. имело самые разные имена: «ночная сторона бытия» у романтиков, смутные идеи и аффекты (Спиноза); малые перцепции (Лейбниц). Серьезное обращение к реальности Б. начинается с концепции Мировой воли как «слепого абсолюта» у А. Шопенгауэра и затем развивается в образе духовного начала Вселенной, основанного на всеобщей способности к ощущению («Философия бессознательного» Э. фон Гартмана); в учении о «воле к власти» Ф. Ницше; в интуитивизме А. Бергсона.

В начале XIX в. началось собственно психологическое исследование Б. И. Герbart предложил динамическую характеристику Б. Согласно его концепции, несовместимые идеи могут вступать между собой в конфликт, при этом более слабые вытесняются из сознания, но продолжают на него воздействовать, не теряя динамических свойств. Вопрос о Б. так или иначе вставал у естествоиспытателей (Г. Фехнер, Г. Гельмгольц) и психологов (Т. Липпе,

П. Жане). Исследования психиатра Ш. Шарко позволили непосредственно зафиксировать психическую деятельность, не осознаваемую человеком. Но заслуга придания Б. статуса самостоятельного научного предмета принадлежит З. Фрейду. Фрейд начал с установления прямых связей между невротическими симптомами и бессознательными переживаниями травматического характера. Отказавшись от физиологических объяснений, Фрейд представил Б. в виде могущественной иррациональной силы, антагонистической деятельности сознания. Если до Фрейда Б. мыслилось либо как «остаток» сознания, либо как оторванный от субъекта безличный анонимный принцип, то для Фрейда Б. есть особый тип знания, который присутствует в субъекте независимо от его осознания и без его ведома. Т.е. человек может быть принужден думать и делать то, чего ему не хотелось бы думать и делать. Это означало внутреннюю расколтость субъекта, крайнюю децентрацию человеческого мира. Новые перспективы работы с бессознательным задала созданная Фрейдом дисциплина — психоанализ; его целью являлось одновременно и лечение больного, и изучение его бессознательного. При этом в процессе лечения сфера действия сознания расширялась за счет Б. (девиз Фрейда: «Где было Оно (Б.), там должно стать Я (сознание)»). В этом аспекте Фрейда можно назвать прямым наследником идей Просвещения. Основатель аналитической психологии К.Г. Юнг переосмыслил фрейдовскую концепцию природы Б.: согласно Юнгу, Б. включает в себя не только субъективное и индивидуальное, вытесненное за порог сознания, но прежде всего более глубинное, коллективное и безличное психическое содержание. Дальнейшее развитие представлений о Б. получило в неопрейдизме (Э. Фромм, К. Хорни, Г.С. Салливан), структурном психоанализе (Ж. Лакан), структурализме и постструктурализме, американской структурной антропологии и этнологии (М. Кляйн, М. Мид, Р. Бенедикт) и т.д. Характерно, что в XX в. происходит мощная инверсия представлений о бессознательном: если в предшествующие периоды философия и психология черпали в данном вопросе материал из других областей культуры (художественная литература, изобразительное искусство), то в эту эпоху философия и психология сами непосредственно влияют на культуру в целом (напр., литературоведение, теория и практика различных художественных течений — сюрреализм в живописи и кино и т.д.).

(См. «Коллективное бессознательное», «Архетип», «Психоанализ»).

Т. П. Лифинцева

Биополитика. Термин введен шведским политологом Р. Челленом в нач. XX в. В 60–70-х гг. XX в. активно использовался в американской политологии (Л. Колдуэлл, А. Сомит, Т. Торсон). Наибольшую популярность приобретает после лекций М. Фуко, которые были прочитаны в Коллеж де Франс в 1978–1979 гг. Фуко противопоставляет Б. суверенной власти. Суве-

ренная власть — это власть над жизнью и смертью. Но поскольку суверен осуществляет свое право на жизнь только через свое право убивать или не убивать, суверенная власть оказывается «правом заставить умереть или сохранить жизнь». Следовательно, власть суверена осуществляется как средство «изымания». Однако начиная с XVII в. на смену суверенной власти приходит биовласть, которая осуществляется в двойном контексте демографической политики и клинической медицины. Биовласть осуществляется в двух основных формах анатомио-политики человеческого тела и биополитики народонаселения. Первая была центрирована вокруг тела, понимаемого как машина: его дрессура, увеличение его способностей, выкачивание его сил, параллельный рост его полезности и его покорности, его включение в эффективные и экономичные системы контроля. Вторая, сформировавшаяся к сер. XVIII в., — вокруг тела, пронизанного механикой живого и служащего опорой для биологических процессов: размножения, рождаемости и смертности, уровня здоровья, продолжительности жизни, долголетия. Б. регулирует тело индивидуально по аналогии с клинической моделью и коллективно по аналогии с моделью социальной медицины. Она одновременно коллективна и «интимна». Такая стратегия достигается в силу того, что власть осуществляется над жизнью. Именно это обстоятельство является причиной распространения Б. на социальное тело. Право предавать смерти и оставлять в живых в Средневековье являлось прерогативой суверена. В Новое время возникает власть, занятая прежде всего культивированием человеческой жизни. Право отобрать жизнь у подданного сменяется разнообразными формами управления его жизнью и жизнью социального тела вообще. Девизом такой власти становится не «предавать смерти» и «оставлять в живых», а поддерживать жизнь и выталкивать в смерть. Смерть — это не способ выражения власти, а ее Абсолютный предел. Б. выступала необходимым условием развития капитализма, которое обеспечивалось контролируемым включением тел в систему производства и приспособлением поведения населения к экономическим процессам. Однако Б. требует большего: укрепления тел и роста населения одновременно с увеличением их полезности и управляемости ими. Для этого и требуется выработка новых методов и приемов, пригодных для управления силами и способностями. Такие механизмы и формы находились в самых различных социальных институтах, будь то семья или армия, школа или медицина. Б. использует не только наказания и тюрьмы, но множество стратегий, рациональных технологий исправления поведения индивидов, диагностики эмоционального и психического поведения, которые могут быть привязаны к целому ряду социальных институтов. Б. закрепляет историзацию жизни, включение феноменов, свойственных жизни человеческого рода, в порядок знания-власти — в поле политических техник.

Концепция Б. получила дальнейшее развитие в работах Дж. Агамбена, Р. Эспозито, М. Хардт, А. Негри. Агамбен оспаривает противопоставление

суверенной власти и биовласти. Данные модели власти не могут быть отделены друг от друга. Более того, «голая жизнь» составляет скрытую точку пересечения суверенной власти и Б. Включение биологической жизни в политическую сферу в Новое время обнажает эту скрытую связь «голой жизни» и суверенной власти. Уже Аристотель исключает общий для всех живых существ факт жизни (zoé) из политической формы жизни (bios). Однако это исключение имеет характер включающего исключения, поскольку исключение «голой жизни» составляет основание сообщества. Особенность исключения состоит в том, что исключенное (zoé) из нормы (bios) сохраняет отношения с ней в форме приостановки ее действия. Приостановка нормы выявляет «зону неразличения», которую Агамбен, следуя К. Шмитту, называет «чрезвычайным положением». Суверен — это тот, кто принимает решение в чрезвычайном положении, но поскольку это положение невозможно определить заранее, суверен — это тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении. Принятие решения о чрезвычайном положении равнозначно принятию решения о нормальном состоянии. Но для того, чтобы принять решение о чрезвычайном положении и, соответственно, о нормальной ситуации, суверен должен стоять вне нормально действующего правопорядка. И тем не менее он принадлежит действующему правопорядку, поскольку только суверен принимает решение о приостановке действия конституции. Согласно Агамбену, «голая жизнь» исключена из политической жизни в том же смысле, в каком суверен исключен из нормально действующего правопорядка. Именно здесь лежит скрытая связь «голой жизни» и суверенности, Б. и суверенной власти. Конечно, «голая жизнь» не принимает решения о чрезвычайном положении. Исключенные из существующего правопорядка живут в условиях чрезвычайного положения, решение о котором принимает суверен. И поскольку в современном мире чрезвычайное положение становится фундаментальной политической нормой, мы все живем в условиях чрезвычайного положения. С другой стороны, когда чрезвычайное положение становится нормой («лагерь как биополитическая парадигма современности»), правопорядок становится действенным только в форме приостановки собственного действия. Норма лишается собственного содержания, будучи пустой формой отношения, закон действует, но не означает. В работах Эспозито понятие Б. исследуется в контексте «парадигмы иммунизации» и диалектики *communitas* и *immunitas* Б. Логика иммунизации понимается как форма защиты жизни от власти. Таким образом, *immunitas* противостоит *communitas*: иммунизация защищает жизнь от разрушительного действия сообщества. В «парадигме иммунизации» *bios* и *nomos*, жизнь и политика, образуют одно целое: иммунитет представляет собой власть сохранения жизни. В этой перспективе никакая власть не существует вне жизни, так же как жизнь никогда не дается вне отношений власти. Политика — это возможность или инструмент сохранения жизни. Иммунизация задает два основных направления парадигмы Б.:

одна — утвердительная и производительная, другая отрицательная и летальная; политика жизни и политика смерти.

Для Хардта и Негри Б. как единство «общества контроля» и биовласти знаменует новую эру капиталистического производства, когда жизнь не ограничивается областью воспроизводства. Со второй пол. XX в. транснациональные и мультинациональные корпорации начинают биополитическое структурирование мира. Они производят не только товары, но и субъективности, коммуникации. В современной Б. жизнь служит целям производства, тогда как производство — целям жизни. Б. становится основой современной политики в условиях глобализации, которая ведет к размыванию границ между политической, экономической, социальной и культурной формами власти и производства, что закладывает новые рамки политики. Понятие Б. широко используется не только в философии, но и в политологии, социологии, экономике, психологии. С помощью этого понятия можно объяснить характерные для современной политики трансформации.

(См. «Власть», «Жизнь», «Политика», «Телесность»).

Т.Х. Керимов

Благо — одна из основных аксиологических категорий, обозначающая исторически исходный, подтверждаемый житейским опытом факт удовлетворения извечных потребностей, ожиданий и желаний людей при условии соединения их устремлений и усилий. Феномен Б. складывается одновременно с формированием родовой жизни людей в качестве ее бессознательно переживаемой и интуитивно удовлетворяемой функции. Переход к цивилизации с необходимостью приводит к осознанию Б. как того изначального, единого и единственно всеобщего основания, по отношению к которому сохраняется актуальной и остается всегда мыслимой разнородность социальных и личностных интересов, множественность социокультурных ориентаций индивидов и существенно изменчивый характер их ментальности. Универсальный смысл Б. впервые осознается Платоном. Идея Б. занимает в его учении центральное место: она есть «первопринцип», благодаря которому образован весь идеальный мир, «высшее начало» и «цель всего сущего». «Природа блага отличается от всего, — пребывая во всем, но ни в чем не нуждаясь». Все др. основные понятия метафизики Платона получают свои сущностные определения в зависимости от отношения к Б.: совершенное Бытие является одновременно Прекрасным, Благом и Правдой. Лишь в сфере реальной жизни Б. утрачивает свое исключительное место и может быть осмыслено только через зло, как свою собственную противоположность. Человек, по Платону, не выбирает — жить или не жить, но он свободен в выборе — жить по справедливости и в благе или жить в пороке и зле. Именно этот мотив определяет в дальнейшем всю эволюцию места и роли идеи Б.

в философских концепциях античной эпохи. Аристотель объективное существование идеи Б. как таковой отрицает в принципе. В его учении Б. выступает в трех основных отношениях: в метафизическом — Б. есть «то, ради чего», «целевая причина», «конечная цель» (τέλος); в онтологическом — Б. представлено во множестве своих собственных воплощений (благ), вещественных и «политических», физических и психических, будучи синонимом всего хорошего, полезного, наилучшего (τὸ ἀγαθόν); и, наконец, в этическом — высшее из всех Б., осуществляемых в поступках, совершенная цель (τὸ ἀρίστον), реализуемая в добродетелях, а в конечном счете — в счастье. У стоиков метафизический смысл Б. сохраняется уже формально: Б. выступает, наряду со злом, в качестве одного из полюсов, между которыми находится ценности. В дальнейшем по мере нарастания кризиса античного мира идея Б. все более отождествляется с добром, приобретая тем самым конкретно-этическую значимость и характер. Радикальная переоценка ценностей античной эпохи, осуществленная христианством, возвращает идее Б. ее метафизический, универсально мировоззренческий смысл: Б., наряду с Бытием и Истиной, становится сущностным атрибутом Бога. Бог, творящий бытие свободным актом благодати, становится абсолютным средоточием всех Б. (summa bonum) и конечной целью человеческих устремлений. И вновь в процессе последующей эволюции средневековой эпохи трансцендентальный смысл Б. медленно, но неуклонно размывается, обретая нравственные определения и нагруженные повседневностью оценочные характеристики. Категориальный смысл Б. открывался, т.о., на переломах истории, и сутью его всегда оказывалась конечная цель человеческих устремлений. Именно этот смысл и обнаруживает, хотя и не сразу, современная философия. Поначалу обсуждение проблемы Б. в философии нового времени идет, казалось бы, в том же поисковом поле, что и раньше, т.е. вокруг оппозиций единого и высшего, божественного и изначального, но акценты все более смещаются в сторону основных определений человеческого бытия и познания таковых. Декарт считает высшим Б. познание истины; Гоббс видит величайшее Б. в самосохранении и беспрепятственном движении вперед; Кант считает Б. конечную цель, возможность достижения которой он связывает со свободой; Гегель считает Б. «побуждением», «еще неосуществленной идеей», «последней абстрактной непосредственностью», такой же, как и небытие. К XX в. тема Б. с полной очевидностью обнаруживает свой собственный, соответствующий новому времени, метафизический смысл — встречи с будущим. Трансцендентальное содержание Б. связывается отныне не с непостижимостью космической глубины бытия и не с невысказанной высотой Бога, а с предстоянием будущего как такового, в его отношении к наличному благосостоянию людей.

(См. «Аксиология», «Ценность»).

В.И. Плотников

Бог (от общеарийского «баха» — благо, одарение, наделение) — Абсолютная Личность, верховное существо, стоящее выше всех индивидуальных «Я» и свободное от всех недостатков. Б. — это совершенное, вечное, всепроникающее, всемогущее и всеведущее существо, бессмертный дух, первичная реальность и конечная цель мира. Уже у Гомера и Гесиода божества персонафицированы под определенными именами; все эти божества суть высшие духи мужского или женского рода — теосы или феи (от греч. *theos*, лат. *deus* — бог). Греч. слово «теос» означает духовное начало, а лат. термин «деус» («деос») образован от корня «деи» («ди»), означающего свет, небо. Русское слово «день» — от этого же корня. В ведийской мифологии Бхага (собст. «наделитель») — божество, правящее солнцем. Древнеперсид. «baga» (бог, господин) в поздних частях Авесты обозначает Ахурамазду и Митру. Название столицы Ирака — Багдад — переводится как «Богом данный». На санскрите «Бхагаван» (господь, господин) — обычная форма обращения к почитаемому лицу (Богу, святому, царю и др.); в Пуранах Верховного Господа величают «Бхагаван», т.е. букв.: «Тот, Кто одаряет всем, приносит благо». У славян иранское слово «baga» могло появиться еще в I тыс. до н.э.; это слово первоначально связывалось с представлениями о благе, богатстве, а также о Подателе счастья, доли, полноты, изобилия. Отсюда производные слова: «богат» — тот, кто обладает всем вполне и счастлив, «убог» («небог») — тот, кто лишен благоденствия, удачи, счастья, т.е. беден; «богатырь» — герой былинного эпоса, «наделенный» высшими, божественными, свойствами. В народной традиции Б. обычно представляется в виде старца с бородой, живущего на небе, но иногда и ходящего по земле в образе странника, нищего или в сопровождении святых. Люди рождаются по воле Б. и отдают Ему свои души после смерти («Бог дал — Бог взял», «Богу душу отдать», т.е. умереть). В Священных Писаниях многих религий личность Б. характеризуется прежде всего как Полнота Бытия, Совершенство, Истина (Естина). В Ветхом Завете читаем: «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так и скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исх., 3:14). В религии зороастрийцев Б. — Ахурамазда: «Мое первое имя есть Ахми — я есть» (Ясна, XIX, 3,4.). В Новом завете христиан Б. говорит о Себе: «Я есть Альфа и Омега, начало и конец» (Откр. Иоан, 1:8). В Коране та же мысль: «Во власти Бога и Восток и Запад; куда ни обратитесь вы, везде вы встретите Лицо Бога, ибо Бог вездесущий и всеведущий» (Коран, 2.109). Вместе с тем Писания представляют Б. не только как Абсолютную Личность в явленности Себе или избранным людям, но и как Творца мира и человека — в Его действовании и управлении. Поэтому в теологической литературе нередки такие ролевые дефиниции: «Бог — Творец мира, Спаситель и Судья», «Бог — верховное существо, управляющее миром, или одно из множества таких существ». В 37-й главе книги Иова в Библии дано подробное описание Б. как Создателя и Хранителя Вселенной. Однако не все богословы принимают определение Б. как Творца за указание

на самую глубокую сущность Его и ищут «немирскую» (непроявленную, нефункциональную) природу Б. вне Его связи с нашим миром — как бесконечное Сознание, Ум; буддисты и джайнисты отрицают бытие Бога-Творца. В теологии и философии христиан принято говорить о двух природах — о природе творящей (*natura naturans*, «первой природе»), т.е. о Боге-Творце, и о природе сотворенной (*natura naturata*, «второй природе»), т.е. о физическом мире, в котором мы живем. Понятие Абсолютной Полноты Бытия не может означать никакого определенного наличного бытия, его можно охарактеризовать лишь апофатически (отрицательно) — как беспредельность, бескачественность, бесформенность и т.п. и, следовательно, как абсолютную непознаваемость. Единственный положительный атрибут Б. в апофатическом богословии — само Его свойство чистого бытия; определять это бытие запрещено. Катафатическое (утвердительное) богословие дополняет апофатическое, частично описывая Б. позитивными определениями и умозаключениями. В нем понятие Б. как Полноты Бытия представлено дилеммой: а) Б. абсолютно прост, не имеет частей, на которые мог бы распасться, и поэтому Он вечен, вневременен, бессмертен; б) Б. — самое сложное, онтологически высшее существо. Его вечность обеспечена присущей Ему неисчерпаемой энергией. В первом случае непостижимость Б. выводится из постулата о Его бесконечной простоте, несоставленности, а во втором случае — из суждения о Его несравнимой с человеком сложности. Если Б. прост, то приближение к Нему человека есть нисхождение его души к Б., опрощение; если же Б. — самое сложное существо, то единение с Ним — восхождение к вершине, совершенствование. Катафатическое богословие оперирует множеством личностных характеристик Б. (святость, милосердие, праведность, справедливость и др.); мусульмане, напр., насчитывают около тысячи атрибутов Б. Иудаизм представляет Б. недоступным, отдаленным от людей, ревнующим и требующим жертвы. Напротив, в христианстве Б. предстает Отцом для всех тех, кто в Него уверовал. Евреи начинают говорить о Б. в связи с конкретным историческим событием: приблизительно за 1900 лет до н.э. в стране халдеев Б. открывает Себя Аврааму, беседует с ним, призывает Авраама оставить свою страну и переселиться в Ханаан. Для потомков семьи Авраама Б. не есть абстрактное понятие или безличная сила, но есть «Бог наших отцов», «Бог Авраама, Исаака и Иакова», есть одна конкретная личность, с которой праотцы могли непосредственно общаться. Христианская церковь верит, что Б. открывает Себя в истории не как простая Единичность, но как Троица, а именно как соборное единство Отца, Сына и Св. Духа. Согласно Библии, Б. открылся Аврааму возле дубравы Мамре в виде трех явившихся к нему мужей (Быт., 18:1–3). В Новом завете Иисус Христос отличает Себя и от Отца, и от третьего лица — Святого Духа. Высказывания о Троице в тексте Писания имеют опытно-описательный характер, но вовсе не статус умозаключений. Мн. философы-эллины, принявшие христианство, не могли примириться с идеей Трои-

цы, полагая ее нелепой. Как можно мыслить одновременно бытие трех не ущемляющих друг друга Абсолютов, как совместить мысль об Абсолюте с мыслью о множественности Абсолютов? Стремясь найти способ устранить сопряженные с образом Троицы противоречия, римлянин Савеллий (нач. III в.) предложил считать, что Три Божественные Лица — это всего лишь три различные «роли» Единого Б.: в эпоху Ветхого Завета Б. открывает Себя и действует как Отец, в Новом завете — как Сын, а в жизни церкви — как Св. Дух. В нач. IV в. александрийский священник Арий пришел к выводу, что в Божественных Лицах надо видеть не только различные Ипостаси, но и различные сущности: Сын представляет Собой «тварную» сущность, созданную Богом-Отцом. Савеллианство, арианство и многие им подобные «философские» истолкования Троицы были отвергнуты церковью. Личное имя Б. — особая теологическая проблема в христианстве. Согласно Писанию, Б. наделил человека желанием давать всему имена. И у Б. должно быть личное имя — Иисус имел это имя в виду, когда учил своих последователей молиться: «Отец наш, сущий на небесах! Да святится имя Твое» (Матф., 6:9). Имя Б. встречается восемь раз в оригинальных Десяти заповедях (Исход, 20:1–17) и по-еврейски пишется так: יהוה. Эти четыре буквы, называемые тетраграмматон, в еврейском языке читаются справа налево и могут быть переданы на многих современных языках буквами ЙГВГ (или ИХВХ). Никто не знает точно, как вначале произносили имя Б. Дело в том, что когда писали Библию по-древнееврейски, то писали только согласные — без гласных. Пока древнееврейский язык был разговорным, никаких трудностей не было: израильтяне знали, как произносить Имя, и когда встречали его в письменной форме, то, не задумываясь, дополняли гласные. Это положение изменили два обстоятельства. Во-первых, боязнь произносить имя Б. вслух неправильно (при чтении Библии иудеи проговаривали не имя Б., а слово «Адонай», т.е. «Суверенный Господь») делала Его имя все более секретным. Во-вторых, со временем древнееврейский язык вышел из повседневного употребления, и т.о. первоначальное произношение имени Б. в конце концов забылось. Современные ученые пытаются установить первоначальное произношение имени Б., предлагая такие формы: «Иегоуаг», «Яхве», «Ягве», «Иегова». Но так ли уж важно отыскать истинную древнюю форму произношения Его имени? Ведь и имя Иисуса Христа у разных народов звучит по-разному: Иешуа, Иегошуа, И-е-сус, Хе-сус, Дже-сус, Е-зус; имя Иисуса не перестают употреблять из-за того, что точно неизвестно его подлинное произношение. Как бы то ни было, большинство переводов, даже когда они содержат имя Б. в еврейских Писаниях, опускают его в христианских греческих Писаниях, или в Новом завете (за исключением сокращенной формы «Яг» в слове «Аллилуйя» в рукописи книги «Откровение»). Удаление имени Б. из греческих Писаний подчас ведет к путанице — порою трудно понять, о каком члене Троицы идет речь в священном тексте. Напр., Псалом 109.1: «Сказал Господь Господу моему: седи

одесную Меня...» был бы более понятен в таком пер.: «Говорит Иегова моему Господу: «Сиди по правую руку от Меня...» Филон Александрийский учил, что Б. невозможно определить и, стало быть, назвать; в то же время замена личного имени титулом противоречит требованию чтить имя Б. Процесс творчества Б. (Отца, Иеговы) представлен в теологии тремя основными моделями-учениями: пантеизмом, панентеизмом и теизмом. Пантеизм (от греч. pan — все и theos — бог; Бог во всем) растворяет Б. в физическом мире, лишает Его личностных свойств и приписывает Ему совечность с сотворенным универсумом. Мир проистекает из Б. как вечной сущности, т.е. создается путем эманации. Панентеизм (от греч. pan en theos — все в Боге) — промежуточная между пантеизмом и теизмом модель. Согласно ей, сотворенный мир целиком пребывает в Б., но Б. не полностью растворен в мире, т.е. имеет также такое содержание, которое выходит за пределы мира и трансцендентно миру. Тем самым личностная и творящая сущности Б. не совпадают между собой. Наконец, в теизме Б. понимается как совершенно отделенная от творимого Им мира Абсолютная Личность. Мир не истекает из Б. и не находится в Нем, но творится Б. из ничего, без всяких наличных предпосылок. Благодаря трансцендентности Б. сотворенной природе Его творчество всегда абсолютно ново — Он порождает всегда то, чего раньше не было в принципе. Б. творит Словом, сила творения из ничего заключена в энергии Абсолютного Духа. Если пантеизм и панентеизм характерны для религий Востока, то теизм в целом отличает авраамические религии (христианство, иудаизм, ислам). От теизма следует отличать деизм, распространившийся в эпоху Просвещения. Согласно теизму, Б. постоянно заботится о сотворенном Им мире и ведет его к конечной цели (провиденциализм). Напротив, деизм ограничивает Творение одноразовым актом и утверждает, что Б. далее не вмешивается в ход физических законов и не принимает участия в судьбах людей. Какая сфера человеческого естества или какой орган человека служит проводником связи с Б.? Одни философы и богословы полагают, что такой сферой служит наш разум (Гегель). Др. искали средоточие религии в нашей воле, нравственном действии, велении долга (И. Кант). Рационализаторству и морализаторству Шлейермахер противопоставил учение о чувственной сфере как средоточии религии; не важно, как мы мыслим о Б., важно, что мы чувствуем себя христианами, заявлял он. Ап. Павел учил, что центром личной и нравственной жизни (вкуче с разумом, волей и чувством) служит человеческое сердце; сердцем человек любит Б., а Б. есть любовь.

(См. «Буддизм», «Ислам», «Иудаизм», «Христианство»).

Д. В. Пивоваров

Буддизм — религиозно-философское учение, возникшее в Древней Индии в VI–V вв. до н.э. и превратившееся в ходе его развития в одну из трех

наряду с христианством и исламом, мировых религий. Согласно родоначальнику этого мировоззрения, Будде (он же Сиддхартха, или Гаутама, Шакьямуни Бодхисаттва), все сущее состоит из отдельных элементов (дхарм), физических и психических. Нет ничего сплошного цельного, и все существует враздробь, нет также ничего длящегося, все существует лишь в течение одного мгновения. Самое бытие есть ежемгновенное изменение, ибо где нет перемены, нет и бытия. Все, что существует, — существует вечно, в том смысле, что вечна материя, из которой оно состоит, ничто никогда не исчезает и не рассыпается на частицы, ибо частиц нет. По учению Б., отдельные элементы находятся в состоянии пульсации, ежемгновенно появляются и исчезают без всякого следа. Дхармы постоянно откуда-то возникают и куда-то исчезают. В толковании этого учения о состоянии элементов бытия существуют различные версии в Б., но их объединяет понимание того, что мир — это не хаос, а образование, подчиняющееся строгим законам причинности. Одни элементы постоянно появляются в сопутствии с другими, одни также непременно следуют за другими. Это положение о «совместно-зависимом перерождении элементов» является центральным пунктом буддийского мировоззрения. Оно неразрывно связано и с отрицанием души, и с распылением всего сущего на отдельные элементы, и с ежемгновенным следованием одних комбинаций элементов за другими. В вопросе о соотношении между собою целого и его частей Б. приписывает действительное и истинное бытие только частям, которые, в свою очередь, из частей не состоят. Материя складывается из «атомов» вещественных, а душа из «атомов» духовных. Лишь ограниченность нашего познания, по учению Б., приписывает целому какое-то особое бытие (в куче зерна нет ничего более, кроме тех зерен, из которых она состоит). Из этого положения выводится учение о душе, утверждающее, что нет никакой единой души, которая бы существовала отдельно, самостоятельно, рядом с теми составными частями, из которых она складывается. Кажущееся единство личности рассыпается при ближайшем рассмотрении на единичные элементы. В составе личности элементы бытия объединяются в пять групп (скандх): группа физическая, или тело, и четыре группы элементов душевных: 1) чувствование, приятное или неприятное; 2) понятия; 3) воля; 4) сознание. Такое номиналистическое понимание души сопоставимо в европейской традиции с учениями Д. Юма и А. Бергсона. В свете высказанных соображений о душе понимается и учение о переселении душ. Подобно тому как человеческое тело после смерти сгнивает, т.е. превращается в землю, в те элементы, из которых состояло живое тело, точно так же и духовный мир человека не исчезает из круговорота жизни со смертью, но проявляется вновь в другой форме и в другом месте. Весь мир пронизывает закон причинности. За каждым мгновением в бытии какого-либо элемента или группы элементов следует с необходимостью новое мгновение, и этот процесс не имеет ни начала, ни конца. В противном случае невозможно объяснить целесообразные движения новорож-

денного ребенка. Признается, что его психический мир не является из ничего, он при рождении (а точнее, перерождении) представляет собой лишь следующее мгновение для целого ряда душевных следствий, точно так же, как его тело есть лишь особое мгновение в развитии тела из зародыша, которому, в свою очередь, предшествовали отдельные частицы материи. По своему философскому содержанию перерождение душ есть не что иное, как факт констатации душевной преемственности, некое первоначальное учение о наследственности, изложенное в символической форме с опорой на традицию. В мире господствует изменчивость, а изменения ведут к болезням, старости, смерти, и поэтому вся жизнь есть страдание. Даже всякое удовольствие, утверждает Б., есть страдание, потому что оно достигается путем усилий, труда и, следовательно, страдания. В связи с этим Будда формулирует «четыре благородные истины». Это: истина о том, что есть страдание; истина о том, что есть причина страдания; истина о том, что есть прекращение страдания, и истина о том, что есть путь, ведущий к прекращению страдания. Первая истина о наличии страдания имеется в той или иной форме во всех философских системах Индии, Б. лишь придает ей всеобщий характер. Вторая истина выведена из того факта, что существование любого явления в этом мире — материального или духовного — причинно обусловлено другой вещью. В Б. утверждается, что человеческие желания проистекают в конечном счете от незнания. Если бы человек имел точное понимание вещей этого мира и понимал бы их преходящий характер и их причиняющую страдание природу, он не имел бы к ним пристрастия. Поскольку страдание, говорит третья истина, как и все другое, зависит от определенных условий, оно может быть прекращено в случае, если будут устранены эти условия. Четвертая истина, касающаяся пути освобождения, сводится к контролю над условиями, причиняющими страдания, — это восьмеричный (состоящий из восьми ступеней) путь нравственного совершенства. Он предполагает достижения: правильной точки зрения, правильной решимости, правдивой речи, правильного (доброго) поведения, правильной жизни (честное добывание средств к жизни), истинного страдания, правильного направления мысли и правильной сосредоточенности. Эти восемь ступеней уничтожают незнание и пристрастие, просветляют ум и тем самым порождают совершенную невозмутимость и спокойствие. Страдание совершенно прекращается, а новое рождение становится невозможным. Достижение этого состояния совершенства в Б. называется нирваной.

(См. «Бог», «Дух и душа»).

С.А. Азаренко

Бытие — одна из главных тем (и проблем) философии, представленная в постоянных попытках дать понятие о всеобщем процессе, объемлющем

человеческое существование, выразить взаимосвязь различных форм мироздания. В обычном употреблении понятия о Б. частично совпадают с понятиями универсума, космоса, Вселенной, природы, жизни. В попытках определения Б. скрывается и обнаруживается парадоксальность понятия о Б.: оно ориентировано на предельно общие характеристики существующего, но постигается через размерности сущего, его структуры и воспроизводимость. Вместе с тем Б. как обобщение так или иначе указывает на связь, порядок или иерархию различных видов, процессов, вещей, событий и т.д., возникает проблема сопоставления Б. и отдельных его аспектов, разновидностей, форм. Б. рассматривается как единство и многообразие (Б. и субстанция), как устойчивость и изменчивость (Б. и становление), как прерывность и непрерывность (Б. и процесс). Определение отдельных аспектов Б. ведет к закреплению их характеристик за определенными категориями; собственно, проработка философских категорий в значительной мере определена именно задачей понимания Б., созданием и совершенствованием инструментов такого понимания. Философия, отправляясь от предельно абстрактных трактовок Б., движется к более конкретным представлениям о нем, пытается связать их с разными формами человеческого опыта, с качествами и свойствами самого человека. Поскольку представления о человеке и его существовании в мире долгое время носят тоже весьма общий характер, отношение человека к Б. и Б. самого человека определяются абстрактными категориями, и проблематика человеческого Б., по сути, «замыкается» связыванием философских категорий. Особое место в трактовках Б. занимает сопоставление Б. и сознания. Философская разработка этой темы идет наиболее интенсивно начиная с эпохи Возрождения, когда в связи с развитием промышленности, техники и науки философия начинает довольно жестко противопоставлять познающего и сознающего субъекта и объекты его познания и сознания. В более широком смысле происходит сдвиг в структурах человеческой деятельности, указывающий на возможности человека осваивать все новые природные пространства и процессы, подчеркивающий различия искусственных устройств, создаваемых человеком, и естественных объектов, в которых ему представлено Б. Сознание человека, т.о., как бы отделяется от связей Б. и противопоставляется им как качество суверенного субъекта. В этом качестве оно рассматривается либо как отражение (как «вторичное»), либо как творческая сила (как «первичное»), но в любом случае как нечто взаимодействующее с Б. через познание и деятельность человека. Познавательная, гносеологическая трактовка сознания становится доминирующей; место, значение, роль сознания в структурах Б., в связях человеческого Б. остается неопределенной и непонятной. Тезис о зависимости сознания от Б., об «отражении» сознанием Б., проблемы не проясняет, поскольку указывает на «удвоение» Б. в сознании, а не на Б. сознания, не раскрывает сути сознания как связи и формы Б. Противопоставление Б. и сознания имеет смысл в рамках теории познания, в гра-

ницах познавательных процедур сопоставления образа и прообраза, мысли и объекта, модели и реальной системы. За пределами специализированной познавательной деятельности оно утрачивает свое значение. Попытки строить концепции Б. (онтологии), исходя из гносеологического противопоставления Б. и сознания, порождают противоречия и парадоксы; сознание, ставшее познавательной или логической абстракцией, оторванное от Б., от Б. человека прежде всего, будучи «включенным» в Б., не укладывается в размерности его конкретных видов, форм, в структуры человеческой деятельности. Собственно онтологическая трактовка сознания предполагает постановку вопросов о необходимости и возможности сознания в процессе Б., о дистанцировании субъекта и объекта познания как формы обнаружения Б., о мысли как «мышлении бытия» (Хайдеггер). Вопрос о бытийности сознания указывает фактически на проблематику включения человеческого Б. в общефилософскую трактовку Б., об определении роли и значения этой проблематики в общих онтологических представлениях. В различных философских направлениях эта проблематика варьируется от определения общей судьбы человека до построения конкретных онтологий, типологий и моделей социальности, выявляющих временные, пространственные и организационные параметры человеческого Б., его связей с миром. Так, философия экзистенциализма акцентирует внимание на существовании как особой сфере соотносительности человека и его опыта с Б. Философия русского космизма выявляет возможности взаимодействия человека с космической и биологической эволюцией. В кон. XX столетия формируется устойчивая ориентация различных философских направлений на рассмотрение Б. как полисистемного процесса, на преобразование философских и научных средств для формирования соответствующих методологий и мировоззрения.

(См. «Онтология», «Процесс»).

В. Е. Кемеров

Бюрократия (от франц. bureau — бюро, канцелярия и греч. kratos — власть, господство, сила) — понятие, характеризующее: 1) власть чиновников; 2) социальную группу или класс людей, осуществляющих деятельность государственных учреждений и формальных организаций общества. Оба эти значения включаются в описания разных типов общества и могут быть использованы в различных соотношениях. Вместе с тем сами они представляют два разных типа Б. Первый, в условиях которого Б. превращает функцию управления в средство политики и идеологии; спрямляет многомерную человеческую деятельность до формализованных, жестких зависимостей, а «затененные» ее структуры использует в качестве источника своей власти, доходов и привилегий. Второй тип, когда Б. оказывается инструментом, обеспечивающим законы, правила и стратегии социального воспроизводства, условием

сохранения основных структур общества, профессиональной группой, дистанцированной от политики и идеологии. Превалирование того или иного типа зависит от отношений общества и государства. Если общество достаточно развито, чтобы определять государство реальными правовыми рамками, преобладает профессиональная Б. Если общество само определяется формами государства и подчинено им, доминирует Б., срастающаяся с политической и экономической властью.

Обобщая различные подходы к определению понятия бюрократии, можно выделить следующее: бюрократия есть особая система управленческих отношений и социальных структур, состоящая из групп, члены которых связаны как неформальными отношениями, так и формальными правами и обязанностями в рамках сложной иерархии должностей и статусов. К бюрократии относятся руководители, чиновники и служащие аппарата государственных органов и работники (служащие) управления в крупных организациях и предприятиях. Характеристики бюрократии: 1. Существование привилегированного слоя служащих, осуществляющих власть и господство в организации и обществе; 2. Безличная система управления; 3. Существование системы служебной зависимости, в которой форма доминирует над содержанием; 4. Иерархичность; 5. Жесткая регламентация отношений; 6. Многоступенчатость в передаче информации; 7. Конформизм; 8. Авторитарность сознания и поведения. Бюрократизация общества проявляется в формировании системы управления, иерархии должностей, разделении функций и власти, нисходящую лестницу подчинения. По традиции, идущей от М. Вебера, бюрократия рассматривается как необходимая и неизбежная форма общественного порядка и эффективной социальной организации, как выражение формальной рациональности, которая присуща любому развитому обществу; Б. предполагает дисциплину, повиновение, безличность, регламентацию, ограниченность прав и ответственности, специализированное образование. М. Вебер определял бюрократию как наиболее эффективную и приемлемую форму управления из легитимных (законных) форм организации жизнедеятельности государственных органов и крупных организаций, которая обеспечивает стабильность и надежность в рыночных условиях.

Существует несколько подходов к типологизации бюрократии. Наиболее простая типологизация основана на выделении *общей* и *специализированной* бюрократии. *Общая* (классическая) бюрократия представлена в чиновниках (работниках), выполняющих стандартные управленческие функции. Они мало используют и востребуют профессиональные и специальные знания, поэтому им все равно, каким объектом руководить. Данный тип работника обеспечивает стабильность и надежность функционирования организации, централизацию управления, стандартизацию деятельности, жесткое и четкое разделение процесса труда, снижение вероятности возникновения типичных ошибок и отклонений. Но вместе с тем данный тип бюрократии имеет не-

сколько существенных и важных недостатков: сильное снижение эффективности в быстро изменяющихся условиях, при нестандартных (нетипичных) ситуациях, недостаточное мотивирование работников при невостребованности большинства их способностей и талантов.

Специализированная бюрократия характеризуется наличием у чиновника (работника) обширных и глубоких знаний и навыков в ограниченной области. Данный тип работника имеет высокую степень компетенции при высокой степени специализации, что позволяет находить решения нестандартных проблем. Но это же качество не востребуется при неизменных условиях функционирования организации. Некоторые негативные стороны, присущие бюрократии, исследованы в работах американского социолога Р. Мертона. Жесткое следование заданным формальным инструкциям и правилам ведет к конформизму и неспособности принимать самостоятельные решения. Р. Мертон определил этот феномен как «научение неспособности». Исследования бюрократии представлены такими авторами, как М. Вебер, К. Маркс, Э. Гоулднер, М. Крозье, Р. Мертон, Т. Парсонс, Р. Бендикс, Ф. Липсет, Р. Майкелсон, У. Беннис, Ф. Селзник, Ч. Миллс.

(См. «Государство», «Гражданское общество»).

В.Е. Кемеров, А.А. Федоровских

В

Вера (от лат. *veritas* — истина, *verus* — истинный) — 1) духовная способность человеческой души непосредственно знать сокровенные слои бытия («естины»), мистически пребывать в средоточии познаваемого предмета и интуитивно постигать сущности; 2) способность человека признавать адекватность своих чувственных образов воспринимаемым вещам и явлениям; 3) оценивание высказываний и иных форм опосредованного знания как истинных без достаточных логических и фактических обоснований. Многозначность слова «вера» часто ведет к недоразумениям, когда им обозначают разнородные реальности. Русскоязычный собирательный смысл термина «вера» недостаточен для дифференциации двух противоположных путей человека к сверхчувственному — (а) пути к скрытому миру через внешний опыт, знаки и понятия и (б) пути к полноте бытия через прямое пребывание человеческой души в вездесущем духе, прообразах, познаваемых оригиналах. В англоязычных странах термином «faith» обычно обозначают духовное и сакральное отношение человека к бытию-истине, а светское и гносеологическое отношение к истине закреплено в термине «belief». Целесообразно воспользоваться этой традицией и ввести в русскоязычный философский оборот два родовых понятия — «faith-веру» и «belief-веру». Будучи реальным компонентом космического целого, каждый индивид пронизан едиными для всего универсума незримыми связями, пребывает в них и переживает их. Непосредственное пребывание в связях бесконечного и целого бытия — предпосылка faith-веры как непосредственного знания. Faith-вера есть духовное влечение души к предельным основаниям бытия, мистическое пребывание в них, прямое видение трансцендентных сущностей и (или) субстанциальных связей. Faith-вера, или духовная В., не является копией своего предмета и не описывается как субъективный образ (карта) объективного мира; она как бы слита с оригиналом. Между нею и ее предметом отсутствуют такие обычные

для внешнего познания посредники, как идола, идеала, копии, знаки, символы и знамения. Ее предмет — не феноменальный, а ноуменальный мир. Faith-вера может пониматься как подлинное начало человеческого познания и прямой источник информации о мире в целом и крупных сферах бытия. Пребывание в «вещах в себе» (в оригиналах) обуславливает духовной В. максимальную достоверность, тождество гносеологической истинности как соответствия знания действительности и онтологической истины. Faith-вера как влечение души индивида к беспредельному духу устраняет противопоставленность души и духа, субъекта и объекта, порождает неутилитарное отношение человека к безусловным духовным ценностям, оборачивается высшими внутренними чувствами любви и красоты. Потрясение от притяжения к бесконечному, от надежности, красоты и истинности космической жизни, испытываемое в faith-вере, вызывает потребность выразить молчаливое непосредственное знание в словах, жестах и иных текстах. Три аспекта faith-веры — положенность души в духе, интуитивная представленность сущностей и внерассудочная оценка созерцаемого совестью — требуют своего опосредованного развертывания и выражения. Опираясь идеальными образами сущностей и расчленяя универсум на части, человек переходит к опосредованному познанию мира. На уровне идеально-образного отражения единый мир видится множеством материальных тел, но внутренняя связь между вещами плохо просматривается внешним взором. Достоверность чувственного образа вещи условна, относительна, искаженно субъективна и принципиально отличается от безусловной достоверности faith-веры. Belief-вера сопряжена с косвенным отношением субъекта к объекту и с противопоставлением Я внешнему миру. Освоение материальных явлений начинается с субъективной чувственной достоверности, которая сама по себе не ведет к подлинному знанию бытия. Belief-вера начинается с этой формы достоверности, ее нельзя называть ни предельным основанием знания, ни знанием в собственном смысле. Субъективная достоверность ощущений и восприятий материальных объектов — первичная форма belief-веры. Вторая форма этой В. обнаруживается в структуре рационального познания, связана с репрезентацией, идеалами культуры и авторитетными свидетельствами. Эту форму belief-веры можно назвать доверием, т.е. ожиданием истины, надеждой на обладание ею некоторым косвенным способом. Belief-вера пронизывает всю структуру мышления и увеличивает силу мысли действенным чувством. Т. о., belief-вера есть ориентированная на тварный и качественно разнообразный мир способность души относительно непосредственно (без достаточного основания) признавать истинность чувственных и рациональных образов в формах субъективной достоверности и доверия, уверенности и ожидания. Позволяя человеку усматривать некоторые признаки истинности субъективных образов внешнего мира, belief-вера активно направляет процесс синтеза чувств, разума и воли в опосредованное знание и целеполагание. Принципиальное раз-

личение двух родов В. — faith-веры и belief-веры — позволяет преодолевать встречающееся в литературе отождествление «веры вообще» с религиозной В.; понятия светской и религиозной В. существенно различны. В то же время belief-вера в конечном счете руководствуется тем целостным мироотношением, молчаливым и непосредственным, которое определяется faith-верой. В зависимости от особенностей своего предмета faith-вера приобретает разные формы. Математики-неоплатоники говорят об особой математической интуиции, прямо и несомненно знающей потенциальные бесконечные сущности (Л.Э. Брауэр, Г. Вейль, А. Гейтинг). Многие теоретики искусства укажут на эстетическую интуицию, благодаря которой человек непосредственно улавливает гармонию бытия (Платон, Шеллинг, Кроче). Кант восхищался «априорным моральным законом» в душе каждого человека, а этики-иррационалисты предполагают, что интуиция должного лежит в основе поведения людей и предопределяет неожиданные решения в неповторимых жизненных ситуациях. Н.О. Лосский и К. Ясперс вычленили особую философскую веру-интуицию. Философская faith-вера сопряжена со стремлением сосредоточиться на какой-либо конкретно-всеобщей грани бытия и выделить ее в значении доминирующей. Открытая интуицией грань бытия наделяется статусом субстанции, каковой могут мыслиться вода, воздух, огонь, атом, воля, инстинкт, разум и т.п. Если религиозная faith-вера есть непосредственное, священное и в экстазе переживаемое знание индивида о своей реальной или восстанавливающейся связи с Абсолютом, то философская faith-вера обычно лишена сакральности и не ориентирована на установление личной связи с Абсолютом. Представление о духовном свете, открывающемся нам в faith-вере, выступает идейным архетипом философских концепций о механизме «открывания сущностей»: сущность проявляется, просвечивает, предстает через явления, видимости. В богословии и философии никогда не прекращается спор о том, следует ли полагаться на faith-веру или на рациональное знание. К.С.Ф. Тертуллиан выдвинул формулу «Верую, ибо абсурдно» и учил о пропасти между духовной В. и рассуждающим разумом. Августин Блаженный выводил иную формулу — «Верую, чтобы понять». Ансельм Кентерберийский понимал faith-веру как предпосылку рационального знания и утверждал: «Не ищу уразуметь, дабы веровать, но верую, дабы уразуметь». П.А. Флоренский объединил эти три формулы в концепцию стадий В.: она восходит по ступеням от «Верую, ибо абсурдно» через «Верую, чтобы понять» к «Понимаю, чтобы верить». Фома Аквинский делил догматы В. на рационально постижимые («Бог существует») и рационально не постижимые («Мир сотворен из ничего»). Пантеистические религии ориентируют верующих на совершенствование faith-веры и не требуют ее логического выражения. Напротив, теистические религии предписывают придерживаться belief-веры — доверять Писанию, догматам церкви, соборному разуму. Образцом верующего человека иудаизм, христианство и ислам представляют Ав-

раама, доказавшего свою преданность Иегове и поведавшего людям о завете с Богом. Понятие «верность» означает следование (соответствие) В.

(См. «Бог», «Религия»).

Д. В. Пивоваров

Верификация (от лат. *verus* истинный и *facio* — делаю) — а) в обычном словоупотреблении: доказательство, подтверждение истинности какого-либо положения; б) в логике и методологии науки: процесс установления истинности научных утверждений эмпирическими методами проверки. Суждение считается непосредственно верифицируемым, если его можно проверить прямым наблюдением или экспериментом. Если истинность суждения устанавливается путем его логического согласования с другими суждениями, ранее прямо проверенными, то такое суждение относится к косвенно верифицируемым. Суждения же, ни прямо, ни косвенно не проверяемые эмпирическими способами, лишены эмпирического смысла. Следует отличать саму В. как реальный акт проверки суждения внешним опытом от принципиальной возможности осуществлять такой акт — от верифицируемости, проверяемости. В 20–30-х гг. неопозитивисты сформулировали следующую программу анализа строения науки: наука растет путем обобщения предложений, фиксирующих факты, поэтому все теоретические предложения науки в принципе сводимы к ее эмпирическому базису, т.е. проверяемы «протокольными», «атомарными» предложениями («фактами»). В логическом позитивизме требование проверять все наши суждения опытом именуется принципом В. Суждение об общем имеет смысл, если оно сводимо к безусловно исходным предложениям науки (суждениям о фактах); в противном случае оно бессмысленно. Неопозитивизм, по существу, отождествил понятия истинности, эмпирической проверяемости и осмысленности, а саму проверку истины свел к поиску удовлетворяющих субъекта ясных ощущений. Во второй половине XX в. слабости доктрины неопозитивизма стали очевидны; была показана «теоретическая нагруженность» любого «атомарного предложения» и разъяснена независимость истинности суждений (и их осмысленности) от проверки их тем или иным субъектом. Вместе с тем принцип В. можно считать одним из условий проверки истинности знания.

(См. «Истина», «Познание», «Методология», «Метод альтернатив»).

Д. В. Пивоваров

Вещи — тела, предметы, средства действий, на основе которых человек строит свои практические и познавательные отношения с миром. В традициях обыденного и теоретического мышления действует не всегда явно формулируемое правило: начинать с простых В. В логике, напр., распространенным

является положение о том, что В. — некие простые элементы, понятие о которых логически не разлагается, т.е. принимается как некая очевидность (Г. Фреге). В настоящее время такое стереотипное понимание В. представляется ограниченным. Современная философия обнаруживает, что в основе этого стереотипа — сведение бытия В. во времени и пространстве к рамкам непосредственного восприятия их телесности, формам их наблюдаемых взаимодействий. Собственно, как только экономическая наука установила факт, согласно которому В. человеческого обихода оценивается не только и не столько по ее природным качествам, сколько по качествам воплощенной в ней человеческой деятельности, возник вопрос о выявлении, описании, объяснении этих качеств, причем как качеств не случайных, не второстепенных, но определяющих бытие В. в человеческом процессе. Социальные и сверхчувственные качества В. были первоначально представлены в формах абстрактных и деиндивидуализированных. Одномерное представление о социальных качествах В. не может быть достаточной характеристикой бытия В., тем более людей. Однако на первых порах оно явилось предпосылкой для формирования социальных наук, составлявших представление о логике социального бытия по логике движения В.: логика В. стала логикой объяснения человеческих действий и отношений. Дальнейшее развитие познания показало: сфера действия логики В. ограничена круговоротом стандартных орудий, средств, продуктов обеспечения человеческой жизни, сводимых к простым функциям, операциям, взаимодействиям. В стандартном формировании В. не раскрывается ни потенциал человеческих способностей, участвующих в этом формировании, ни многомерность свойств природного материала, использованного в создании В. В предметном развитии людей, преодолевающем стандартные, машинизированные схемы, В. обнаруживают связанность своих социальных и физических измерений. Этим они подтверждают свою «способность» транслировать человеческий опыт во времени и пространстве, перемещать человеческие силы по разным фазам социального процесса, сопрягать их, синтезировать, свертывать и развертывать в различные социальные формы. В предметном саморазвитии человека, контактирующем с особой логикой В., проясняется понимание того, что человек не является «мерой всех вещей», что именно понимание человеком границ собственной деятельности оставляет ему возможность плодотворных взаимодействий с миром. Проблема многокачественности В. осознается в достаточной степени тогда, когда социальные В. или предметы начинают обнаруживать свою связь не только с абстрактными социальными стандартами, не только с необходимыми человеческими потребностями, но и с динамикой различных человеческих сил, творческих способностей, особых личностных предпочтений и индивидуализированных вкусов. Причем движение всех этих сил, способностей, интересов и желаний и задает то, что можно назвать социальной природой В. Сведение В. к какой-то одной, экономической (стоимость), технической

(операция) или коммуникативной (знак) функции оказывается их огрублением, «упрощением», схематизацией, удобной для решения какой-то частной практической или исследовательской задачи, но препятствующей контакту людей с многомерностью В., разнообразными социальными формами, в них запечатленными. Поэтому и возникают попытки дополнить узкосоциальный или узкоэкономический подход к В. концепциями дизайна, архитектуры, культурологии и семиотики. Проблема осмысления социальной многомерности В. остается открытой, но ее постановка с достаточной ясностью указывает на ограниченность представления о «простых вещах» и на то, что природные В. также не укладываются в систему представлений, основанную на принципе простоты. По-видимому, уже созрел вопрос о связи рассмотрения В. с трактовкой бытия человека. Во всяком случае ясно: трактовка «простых вещей» каким-то образом связана с дискретностью индивидуального бытия людей, присущих им отдельных функций, операций, восприятий и т.д. В этой связи и определилась соразмерность человеческого индивида и отдельной социальной или природной В. В этом соотношении оказываются осмысленными противопоставления «внешних» (данных человеку) и «внутренних» (скрытых от человека) свойств В. Эта соразмерность нарушается, когда В. начинают рассматриваться в системах и процессах человеческой деятельности; они редуцируются к схематизированным функциям и циклам. Однако необходимость использовать ресурсы и скрытые качества социальности, и прежде всего резервы самих человеческих индивидов, создает предпосылки для преодоления упрощенных и одномерных представлений о В. Поскольку процессы и системы описываются все более конкретно, постольку выясняется, что одни и те же В. «внутри» разных процессов и систем существуют и действуют различным образом. Кусок угля на склоне горы, в руке художника, в печи — это одна и та же и, вместе с тем, три разные В. Кирпич крепостной стены, арки собора, садовой дорожки — это один и тот же элемент, обнаруживающий тем не менее существенно отличающиеся друг от друга связи, функции и формы существования. Дискретность, отдельность, определенность В. оказывается устойчивой относительно наших восприятий, «закрепляется» как внешняя характеристика В., но внешняя прежде всего в размерности человеческого действия, представления, отображения, внешняя к форме человеческого самообнаружения. Эти же свойства В. «внутри» природных или социальных процессов оказываются закреплениями, кристаллизациями процессуальной динамики, присущих ей энергий и качеств. Необходимость конкретного освоения и изучения сложных систем и процессов указывает на то, что рассуждения о простых В. в общем виде оказываются все менее надежными. Возникает проблема понимания В. через динамику их становления, функционирования и трансформации, через расшифровку полифонического движения, в котором В. «синтезировались» и оформлялись, расслаивались и раскалывались, становясь материалом для других кристал-

лизаций. Традиционный способ освоения, видения и понимания В., конечно, сохраняет свое обиходное и культурное значение. Для него остается характерной оппозиция «внешнее—внутреннее». Но в плане методологическом — поскольку необходимо считаться с динамикой становления и функционирования В. — эта оппозиция утрачивает прежнее значение и может рассматриваться как предварительная стадия конкретного человеческого действия или акта понимания.

(См. «Акторно-сетевая теория», «Взаимодействие», «Процесс»).

В.Е. Кемеров

Взаимодействие — понятие для обозначения воздействия вещей друг на друга, для отображения взаимосвязей между различными объектами, для характеристики форм человеческого со-бытия, человеческой деятельности и познания. В понятии В. фиксируются прямые и «обратные» воздействия вещей друг на друга, обмены веществом, энергией, и информацией между различными объектами, между организмами и средой, формы кооперации людей в различных ситуациях сотрудничества. В. охватывает прямые и опосредованные отношения между объектами и системами. Примерами прямых В. оперирует классическая механика, когда рассматривает соударения и отталкивания, передающие движение от одного тела к другому. В области общественной примером В. может быть непосредственное общение между человеческими индивидами. Зачастую В. отождествляют именно с непосредственным В. Такое отождествление, как правило, чревато переносом механических схем движения на описание различных сфер действительности (органических или социальных), не поддающихся подобной схематизации. В социальном анализе подобные же упрощения могут возникать при попытках трактовать общественные процессы по схемам непосредственного В. между людьми. Механицизм в объяснении природы и психологизм в описании социальной эволюции во многом провоцируются именно подменой развернутой трактовки конкретных систем В. упрощенными представлениями о прямых и непосредственных В. Понятие В. является в познавательном смысле исходным для определения понятий движения, изменения, становления, развития, процесса. Вместе с тем конкретизация понятия В. осуществляется через эти понятия. В. обретает определенность как передача движения от одних объектов к другим, как изменение качеств вступивших в реакцию химических веществ, как трансляция сообщений в человеческих контактах или как синтез различных человеческих сил, порождающий новые знания, вещи, организационные структуры. В социальных процессах В. оказывается точкой замыкания и размыкания социальных связей. Иначе говоря, В. т.о. *оказывается не исходным, а повторяющимся моментом, поддерживающим устойчивость социальных форм.* Учитывая именно этот план рассмотрения В., можно гово-

речь уже не об отдельном В., а об их *рядах*, последовательностях, системах, обеспечивающих *непрерывность* сложных процессов не только в пространстве, но и во времени. *Отдельное В.* тогда *выступает* лишь зафиксированным *пунктом многомерных взаимосвязей* между объектами или человеческими действиями, своего рода «стоп-кадром», представляющим нашему наблюдению взаимосвязь вещей или человеческих действий. В простейшем анализе В. предположена взаимосвязь двух объектов или двух субъектов. Так, мн. социологические учебники начинают рассмотрение социальных В. с В. двух или более индивидов; т.е. имеется в виду, что там, где взаимодействует более двух, В. строится все равно по простой схеме субъект-субъектной взаимосвязи. Однако при более внимательном анализе выявляется, что «чистое» В. двух — это идеализация, оставляющая за рамками «скрытых» посредников: нормы, стереотипы, ориентации, выходящие «за границы» непосредственного контакта. В сфере анализа природных объектов и систем также приходится при характеристике В. учитывать разного рода временные, ансамблевые, популяционные зависимости, не фиксируемые в рамках непосредственных взаимодействий. Человек, т.о., оказывается втянут в цепочки и серии В. Проблемой его опыта становится уже не фиксация отдельных В., а контакт с системами В. Собственно, *это и отличает современную «неклассическую» ситуацию познания от классической, образованной «вокруг» отдельного В. вещей*, предполагающей отдельного субъекта с отдельным актом фиксации В. Но чем заметнее это отличие, тем яснее, что определение познавательной ситуации схемой отдельного В. было своего рода идеализацией, акцентированной на привычных и устойчивых формах человеческого опыта. Простота опыта человеческих В. оказалась предзаданной, обусловленной, потребовавшей дополняющих обычный опыт объяснений. Непосредственные В. выявляют отдельные свойства объектов, но далеко не всегда могут характеризовать их особенности, определенность присущих им форм движения. Конкретизация представлений о типах движения, об особых совокупностях взаимосвязанных объектов, об их качествах достигается человеком за счет создания средств измерения, понятий о мерах, знаний о категориях явлений и способах их сопоставления. Этот опыт закрепляется в познании, которое принято называть научным. Однако именно благодаря последнему выясняется, что и обыденный опыт человека насыщен схемами, позволяющими ему включать в восприятие и осмысление непосредственных В. обобщающие и ориентирующие формы. В плане собственно философском понятие В. *оказывается одним из самых важных в выяснении отношений между феноменологией и метафизикой*. Ключевым является вопрос о соотношении данности человеку ситуации его бытия и необходимости для человека выходить за пределы этой данности, учитывать эту необходимость в характеристиках своего бытия. В. являются исходными пунктами разного рода познавательных ситуаций постольку, поскольку они обнаруживают сдвиги и изменения в состояниях и движениях

предметов, в позициях, действиях и восприятиях человека. В., «открывая» свойства включенных в него объектов, вместе с тем косвенным образом определяет ситуацию познания, фиксирует познавательные способности субъекта, его «помещенность» в ситуацию, его причастность В., а стало быть, и его собственные свойства. В. содержит в себе познавательный парадокс. С одной стороны, оно проявляется благодаря «вписанности» познающего человека в ситуацию, с другой стороны — оно указывает на факторы, силы и причины, выходящие за рамки познавательной ситуации, не зависящие от субъекта, обуславливающие несовпадение В. и его обнаружения человеком. Данность В. ставит человека перед необходимостью считаться с их объективными свойствами, не зависящими от его познавательной установки и его воздействия на логику вещей. Эта парадоксальность В. связана с тем, что человек существует не в отдельных актах со-бытия с людьми и вещами, а в последовательностях, рядах, переплетениях таких актов. Ему постоянно приходится переходить от отдельных В. к их сцеплениям и цепочкам, а следовательно, и менять свои познавательные позиции, средства и инструменты. Фактически ему необходимо делать это для того, чтобы за непосредственными В. видеть В. опосредованные, чтобы осваивать или создавать средства, включающие его в системы взаимосвязей более широких, чем те, что ему непосредственно даны.

(См. «Вещи», «Деятельность», «Процесс»).

В.Е. Кемеров

Видимость — философская категория, введенная Гегелем для обозначения просвечивания (нем. *Schein*) абсолютного через относительное, бесконечного через конечное, сущности через явление, «иного» через «свое» и т.п. Гегель мыслил в В. отблеск (показывание, выявление) одного бытия в другом, «отсвечивание своего иного». В «Науке логики» эта категория сближается с понятием взаимоотражения противоположностей («рефлексией») и становится одним из аналогов «отражения». Согласно Гегелю, развертывание абсолютной идеи начинается через различение в абсолютном относительного и высвечивание первого во втором; сама абсолютная форма заставляет абсолют быть видимым внутри себя (см.: Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971, с. 177). «Видимость — это не ничто, а рефлексия, соотношение с абсолютным; иначе говоря, она есть видимость (*Schein*), поскольку в ней *отсвечивает (scheint) абсолютное*» (там же, с. 175). Гегель противопоставляет В. невидимому, слепому бытию, напр., слепой случайности, в которой не видна необходимость. Для него В. всегда есть некоторая связь между минимум двумя нечто, благодаря которой одно представлено в другом; «видимость есть *опосредование*, которое само есть самостоятельная устойчивость» (там же, с. 164). Копия (как отсвет оригинала) логически вторична и менее мощна,

нежели оригинал; в иерархии видов бытия в любой паре высшего и низшего бытия первое, по Гегелю, оказывается отсвечиваемым (видимым) во втором (отсвечивающим). «Субстанция как мощь *обретает видимость*, иначе говоря, *обладает* акцидентальностью... и это обретение видимости определено как видимость...» (там же, с. 208.) В. достигается через отрицание субстанцией себя и самоопределение в форме сущности. «Сущность — первое отрицание бытия, которое вследствие этого стало *видимостью*», бытие и сущность находятся в таком единстве, «при котором каждое *имеет видимость* в другом» (там же. Т. 3, с. 35). «Бытие в своем переходе в сущность стало *видимостью* или *положенностью*...» (там же, с. 35.) В свою очередь, в сфере сущности происходит раздвоение на субъект и объект, самостоятельное и положенное — сущность внутри себя порождает некие формы как формы В. самой себя. «Рефлексия как абсолютная рефлексия — это сущность, имеющая видимость в самой себе, и предполагает себе только видимость, положенность... Рефлексия есть видимость сущности внутри самой себя» (там же. Т. 2, с. 22, 29). В ней иное выступает лишь как В., как непосредственное исчезание. В., по Гегелю, объективна и противоположна субъективной кажимости. Он поддерживал идею И. Канта об объективности В. и не согласился с Парменидом в том, что В. противоположна бытию. У В. есть отрицательный и положительный моменты, и оба этих момента имеют своей основой бытие, но не небытие. «Не посредственность *небытия* есть как раз то, что составляет видимость; но это небытие есть не что иное, как отрицательность сущности в ней самой... Оба эти момента — ничтожность, но как удерживание, и бытие, но как момент, иначе говоря, сушая в себе отрицательность и рефлексированная непосредственность, составляющие *моменты видимости*, — суть тем самым *моменты самой сущности*» (там же. Т. 2, с. 16). Сущность определена внутри себя, поэтому она отличается от своего абсолютного единства и обладает В.; определенность бытия — причина В. Поскольку В. — отблеск оригинала в отражающем, и в отблеске нет непосредственно самого оригинала, то «видимость есть отрицательное, обладающее бытием, но в чем-то Ином, в своем отрицании; она несамостоятельность, снятая в самой себе и ничтожная... Сущность, напротив, содержит внутри себя видимость как бесконечное внутреннее движение, которое определяет ее непосредственность как отрицательность, а ее отрицательность — как непосредственность, и, т.о., есть видимость себя внутри самой себя. В этом своем самодвижении сущность есть рефлексия» (там же. Т. 2, с. 17, 18). В то же время В. несводима к «отрицательности», «ничтожности», «снятости» — в ней есть остаток бытия оригинала. В. — это определенность, сквозь которую просвечивает другая определенность, оригинал. Гегель признает, что В. имеет еще независимую от сущности непосредственную сторону и есть вообще некоторое иное сущности (там же, с. 14). Растворение ограниченного и конечного в абсолютном он именует положительной В. (там же, с. 178).

Гегель выделяет две основные формы В.: абстрактную В. и реальную В. «Сущность сначала имеет видимость внутри самой себя, в своем простом тождестве; как таковая, она абстрактная рефлексия, чистое движение ничто через ничто обратно к самому себе. Когда сущность являет себя, она уже реальная видимость, т.к. моменты видимости обладают существованием... Видимость — это то же самое опосредствование, но ее лишенные опоры моменты имеют в явлении вид непосредственной самостоятельности... Явление есть поэтому единство видимости и существования» (там же, с. 135). Когда определения формы обретают стихию устойчивости, их В. совершенствуется, переходя в явление, и такую самостоятельность существующего Гегель именует «существенной видимостью» (там же, с. 111, 136). Гегелевская категория В. была воспринята, но огрублена и искажена марксистами. В справочных изданиях советского периода В. чаще всего отождествляли с противоположной ей (согласно Гегелю) «субъективной кажимостью» либо с «неадекватным выражением сущности ее односторонними проявлениями». Но В. несводима ни к кажимости, ни к извращенному отражению, хотя некоторые ее частные формы могут быть охарактеризованы как «кажимость» или «одностороннее проявление сущности».

(См. «Сущность и явление»).

Д. В. Пивоваров

Виртуальное, виртуал, виртуальная реальность (ср. лат. *virtuālis* — возможное, англ. *virtuality* — присущее, потенциальность) — а) снятое, но пока не проявленное; то, что положено в сверхчувственную сущность и способно реализоваться; б) нематериальная разновидность бытия объективных сущностей или субъективных образов, противоположная материальному бытию дискретных вещей и явлений в пространстве и времени. В. неметрично, не имеет определенной локализации в вещах и событиях, вневременно, бесплотно и вездесуще; как таковое оно по смыслу близко понятиям «неопределенный дух», «ян», «идеальное». Виртуальное, взятое как определенная возможность, понимается более конкретно: в нем можно выделить и порой даже количественно оценить его информационную (целевую) и энергетическую (силовую) стороны. В процессе реализации возможности к этим сторонам присоединяется третья, материально-субстратная грань В. Для удобства и краткости эти разные стороны В. можно именовать соответственно терминами «виртуал», «потенциал», «актуал» (Д. В. Пивоваров, 1990). Виртуал — это «возможность» как момент сущности, абстрагируемая в мышлении человека в значениях «проект-информация» и «целевая причина актуала». Под «виртуалом», во-первых, можно понимать невещественный ген, оригинал, проект, прообраз будущего актуала; тогда «актуал» — экстериоризация, опредмечивание, материальное воспроизведение виртуала с той или иной

степенью полноты и точности. Во-вторых, «виртуалом» можно называть рас-предмеченный, снятый, интериоризованный актуал, уже существовавший как фрагмент объективной действительности, тогда «актуал» — первичное, а «виртуал» — образ, информирующий нас об оригинале. «Потенциал» характеризует меру сущностной силы «возможности» проявить себя в материале, открыться вовне или соотнести себя с актуалом и тем самым провериться на истинность. Чем мощнее высвобождающийся (напр., силой воли человека) потенциал, тем больше вероятность воплощения виртуала в творимый им актуал или проверки его во внешней предметно-чувственной деятельности. Актуал — осуществившийся в мире явлений виртуал либо прообраз будущего виртуала; так или иначе, актуал есть единство сущности и явления, ставшее возможным благодаря превращению потенциальной энергии в кинетическую и накоплению кинетического «про запас». Итак, виртуал есть информационное «одно» (единица, момент, определенность) в континууме виртуального бытия, обладающее собственным потенциалом и соотносимое с отвечающим ему актуалом. В обиход входит термин «виртуальная реальность», двусмысленный по своему содержанию. Если под «реальностью» понимать чувственно-явленный мир, мир материальных форм, плотную вещественность (а именно в этом смысле чаще всего ныне понимают «realis», вещественное, реализованное), то этот термин — бессмыслица, т.к. виртуальное, по определению, сверхчувственно, «нереально». Если же «реальность» толковать в этимологическом, средневековом смысле, как «степень близости нечто к истине, Полноте Бытия, безусловному средоточию всего существующего», то термин «виртуальная реальность» вполне законен. Более того, в этом, втором, смысле, когда более реально «бытие-в-сущности» и менее реально феноменальное существование, данный термин будет подразумевать близость к подлинному бытию, к бытию умпостижаемому, идеальному. Но есть еще один смысл «виртуальной реальности», который, вероятно, и имели в виду создатели одноименной американской телевизионной киноленты: это искусственная реализация в знаково-графической форме той или иной мыслимой возможности (абстрактной или конкретной), которая по каким-либо причинам не осуществилась или не осуществится естественным путем, самостоятельно. В основании знакового моделирования «виртуальной реальности» художником, литератором, ученым или политиком лежит посылка «Что могло бы произойти или произойдет, если задать такие-то условия?». В этом третьем смысле — смысле «искусственно реализуемая возможность» — обсуждаемый термин вполне содержателен, непротиворечив и пригоден как для философского, так и для повседневного употребления. Гегель применяет термин «виртуальное» в описании снятого (идеального, существенного) бытия и рассматривает его как антипод «реальному». Вместе с тем реальное не абсолютно противопоставлено идеальному, поскольку выступает специфическим продолжением идеального. Гегель прибегает к понятию виртуального для обо-

значения формы существования реального в идеальном: «...идеальность есть отрицание реального, но притом такое, что последнее в то же время сохраняется, виртуально содержится в этой идеальности, хотя и не существует больше» (Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977, с. 132). Другой термин — «виртуальное бытие» (сложившийся значительно раньше, чем его стали использовать в физике элементарных частиц) — сегодня все более возвращается в философский обиход и применяется для обозначения объективных и субъективных форм неметрического бытия. Напр., виртуальным именуют способ бытия системных и тотальных свойств (В. Кайдалов, 1982; В.А. Гаврилюк, Ю.П. Роговой, 1984). Поскольку «идеальное» (снятое) в своей тенденции существует как системное свойство (напр., в системе «субъект — деятельность — объект»), то его правомерно называть разновидностью виртуального бытия (Д.В. Пивоваров, 1986). Некоторые авторы предлагают для этих целей термин «функциональное бытие» (В.И. Кашперский, 1989). Виртуальность как способ существования идеального означает прежде всего растворение (снятие) себя в другом и видимость себя через другое, чем она отличается от реального метрического бытия. В физике понятие виртуальной частицы появилось в квантовой теории излучения в связи с исследованием процессов обменного взаимодействия элементарных частиц с использованием метода вторичного квантования. Вначале предполагалось, что виртуальные частицы — это математические абстракции, но затем мн. видные физики стали верить в них как в полноправные и реальные физические объекты, косвенно наблюдаемые в экспериментах. По их мысли, каждая элементарная частица способна при соответствующих условиях превратиться в др. частицы, причем количество и качество последних зависят от энергии внешнего воздействия; в результате происходит переход виртуальных частиц в такие, которые регистрируются непосредственно в опыте. Первоначально виртуальные частицы рассматривали как становящиеся частицы, как своеобразные промежуточные ступени в превращениях действительных частиц. В зависимости от внешних условий частица полагалась и как реальная, и как виртуальная. Потом стали предпочитать иной подход: виртуальные частицы, по мнению В.А. Кайдалова, не есть особый становящийся класс частиц, существующий в возможности, но суть всеобщий, универсальный аспект существования реальных частиц, проявляющийся во взаимодействии. Без взаимодействия с другими объектами элементарная частица просто не существует. Поэтому понятие виртуальности можно определить как форму объективного существования системного качества (свойства) микрообъектов. Постепенно — через понятие виртуальности — в физику проникает представление о неметрической форме объективного существования, дополняющее традиционную веру в тождественность физического и материального. В применении к системному анализу «виртуальность» можно рассматривать как обусловленность взаимосвязи элементов системы интегральным системным свойством. Любой

элемент целого суть носитель свойства целостности. Существование элемента является исходной предпосылкой системного качества. Виртуальное объективно присутствует в любом элементе системы, но не как особый элемент, не как вещь — оно «везде и нигде», подобно закону природы, а потому оно всегда сверхчувственно, сверхпроницаемо и вездесуще.

(См. «Актуальное и виртуальное»).

Д. В. Пивоваров

Власть — в самом общем смысле есть способность и возможность социального субъекта осуществлять свою волю, используя различные ресурсы и технологии (авторитет, силу, традиции, закон, техники манипуляции сознанием и т.д.). При определении власти следует учитывать множественность ее проявлений и, соответственно, многоаспектность научных подходов к ее анализу. Этимология слова «власть» уже указывает на многозначность данного феномена. В греческом языке слово «архэ» (arche) имеет два значения — «править» и «начинать». Эти сущностные оттенки присутствуют в словах, имеющих корень «архэ» — «архитектор», «архиепископ», содержание которых раскрывается через синонимы «первый» и «главный», а также в значении «инициатор» — человек, дающий начало движению и деятельности других людей. В латинском языке potestas обозначает способность, возможность, обладание достаточной силой для осуществления какой-либо деятельности. Акцент не столько на источнике, «начале» действия, сколько на его субстанциональной основе — силе. В этом значении термин вошел в романо-германские языки (power). В русском языке — слово «власть» является однокоренным со словом «владеть» (властитель, владыка, владычествовать), основание которого имеет значение «собственник», «хозяин». Этимология подчеркивает экономическое основание, определяющее др. уровни властвования. Эти начальные смыслы легли в основу развитой социально-философской традиции анализа В. В античной философии (Платон, Аристотель) анализ В. концентрировался на отношении «господство — подчинение», на исследовании природы государства; в Средние века и Новое время эта линия была углублена в учениях Монтескье, Гоббса, Локка, Макиавелли (анализ видов В., сущность разделения В., рациональность в политике и т.д.). Новую главу в анализе В. открыл М. Вебер, который понимал под В. любую возможность проводить внутри данных социальных отношений собственную волю вопреки сопротивлению и независимо от того, на чем основана такая возможность. Затем появляется линия функционального определения В. (Т. Парсонс) — как «обобщенного посредника» отношений в обществе, подобно деньгам. Затем активно развиваются поведенческие концепции В., от бихевиорального направления до психоаналитических определений В., включая игровую модель В. (В. как состязание), «рыночную» модель (В. как сделка, В. как товар) и др.

Главной для психоанализа становится проблема генезиса В. как отношений господства и подчинения в связи с особыми установлениями человеческой психики, преимущественно в ее бессознательных аспектах (Фрейд, Райх, Фромм, Кауфман). Психоанализ впервые обращается к В. слова. Из этого направления вырастает школа Лакана, которая уже полностью концентрируется на изучении В. языка. Современная картина наиболее ярких социально-философских определений В. представлена политической семиологией Р. Барта, политической антропологией Э. Канетти и археологией В.М. Фуко. В., по М. Фуко, не определяется через чисто «негативные» характеристики (подавление, принуждение и т.п.), он показывает, что различные типы В. порождают и саму реальность, и объекты познания, и «ритуалы» их постижения. М. Фуко доказывает, что отношения В. пронизывают все общество. В. как объект социально-философского анализа предстает прежде всего через свою универсальную природу. Универсализм В. состоит в том, что она «располагается» во всех сферах человеческой деятельности, во всех «клеточках» социальной реальности, на всех уровнях социальной субъектности. «Поле В.» может быть предельно малым (личность самого человека, семья и т.п.) и предельно большим, таким как сфера государственной В., международных отношений. Предельно широким «полем В.» является вся социокультурная среда, весь социокультурный контекст той или иной эпохи, где В. растворяется в духовном пространстве через мифологии, религии, идеологии. Универсализм В. не отрицает ее конкретно-исторических модификаций, их анализ позволяет выйти на исследование типологии видов В., ее механизмов и технологий в различных исторических эпохах. Основой универсализма В. является природа отношений, которые и составляют сам феномен В., — это отношения зависимости, независимости и взаимозависимости между всеми уровнями социальной субъектности. Т. о., В. предстает и как самостоятельное общественное отношение, и как определенное измерение, качество и смысл других общественных отношений. Универсализм и тотальность В. предстают и в многообразии форм политического отчуждения и властного фетишизма. В. как абсолют, как некая самоценность всегда становилась объектом фетишизации и сакрализации, формы властного фетишизма соответствовали общей социокультурной эволюции. При этом культурные формы властного фетишизма менялись, но «тайна» В. оставалась непостижимой. Так и сейчас, когда исследователи «расколдовали» тоталитарный мир, поняв механизмы идеократического общества, оказалось, что тайна В. вновь ускользнула. В современном нам обществе притяжение и отчуждение В. не только не ослабели, но проявились еще резче и динамичнее. За образом «тайна власти» стоят и проблема ее анонимности (говоря социологическим языком — проблема субъектов В.), и проблема новых «изысканных» технологий информационного общества, и вечная проблема искушения В. и т.д. В философской интерпретации все это может быть выражено как проблема диалектики рацио-

нального и иррационального во В. Как в тоталитарном, так и в посттоталитарном обществах человек существует в ситуации «разлома» сознания, когда мир иллюзий, выраженный прежде всего в соответствующем языке и формах коммуникаций, становится для человека более реален, чем мир его повседневности, иллюзии становятся господствующим мотивом поведения, иррациональное утверждается над рациональным. Движение художественной и философской мысли на Западе подводит к выявлению и осознанию новых форм властного фетишизма. Становится ясно, что тоталитаризм не просто какое-то уродство истории, чудовищная маска XX в., которая уже сдернута. Властный фетишизм модернизируется, эволюционируя в новых культурных формах. Оформление властного фетишизма в информационном обществе способно привести к созданию новой «глобальной иллюзии» через компьютерный рай, через новые утонченные, сверхрационализированные по форме репрессивные практики, которыми владеет субъект информационной В. Формы насилия все более опосредованны. Человек делает то, что он хочет, а хочет он того, что требуется. Фрагментаризация повседневного сознания, «ретрансляторский» характер общения, опасность тотального компьютерного контроля — все это во многом сегодняшняя реальность цивилизованного Запада. Ситуация распада тоталитарной духовности в нашем обществе, осознаваемая как ценностный кризис, несет еще большие опасности, создает питательную среду для трансформаций властного фетишизма. Утрата смыслов и ценностных ориентиров лишают сознание внутренней структурированности. Бывший «идеологический человек» в поисках позитивной идентификации соотносит себя с неким целым, и чаще всего это оказываются квазиобщности. В. становится средоточием гуманитарного поиска, который фокусируется в главном морально-философском вопросе конца тысячелетия. Что есть В. — благо или зло? Важнейшее цивилизационное достижение или неизбывный инстинкт агрессивной человеческой природы? Ситуация тотального политического отчуждения, когда господствует «Великий Никто», снова порождает смутное сознание, ставит сложнейшие вопросы перед политической философией, философией В.

(См. «Биополитика», «Политика», «Суверенность»).

О. В. Шабурова

Возможность и действительность — философские категории, выражающие своим соотношением процессы развития, взаимопереходы скрытого и видимого, потенциального и кинетического, сущности и явления, внутреннего и внешнего. (1) В повседневном смысле В. обычно противопоставляют невозможное, а Д. — недействительное. Согласно В.И. Далю, В. — а) исполнимость, сбыточность, разрешимость; б) отсутствие помех или запретов; в) мощь, сила, власть, могущество, достаток, средства, богатство.

Д. — а) все то, что есть, невымысленно, истинно, свершено; б) живое, жизненное, находящееся в движении плотью или духом; в) проявляющее силу, производящее своей силой, действующее. Этимологическое значение слова «действительность», вероятно, восходит к лат. *deus* (бог), сопряжено с творением, со светом сущности; русское слово «день» (эквивалент англ. *day*) также имеет смысловое отношение к понятию «света божьего». Слову «возможность» в греч. языке соответствует «динамическое» (т.е. силовое, потенциальное, некие источники, запасы), а слову «действительность» — «энергетическое» (т.е. действующее, движущее). В философском плане категории В. и Д. получили наибольшее развитие в трудах Аристотеля и Гегеля. (2) В философии Аристотеля В. и Д. в первую очередь берутся как категории языка. В формально-логическом аспекте Аристотель подразделяет все человеческие суждения на суждения В., суждения Д. и суждения необходимости. Напр., суждение «А, возможно, станет Б» относится к суждениям В., а суждения «А есть Б» и «А не есть Б» — к суждениям Д. (см.: Аристотель. Первая аналитика, 12 // Аристотель. Аналитики. М., 1952). В «Метафизике» категории В. и Д. обсуждаются в онтологическом плане, с их помощью Аристотель по-своему решает проблему, происходит ли нечто из ничего или из чего-то. Он подразделяет бытие на потенциальное и актуальное и трактует становление некоторой вещи как переход от В. к Д. (семя — человек в потенции, глыба мрамора — будущее изваяние Гермеса и т.д.). Существующее происходит не из ничего, а из чего-то другого, существующего через изменение последнего. Само изменение — это переход от того, что существует в В., к тому, что существует в Д. Напр., возможная белизна изменяется в действительную белизну. Т.о., не следует определять В. как то, чего еще нет, в противоположность Д. как чему-то уже имеющемуся; следует говорить о В. и Д. как двух видах объективного существования. Нечто бывает либо В., либо Д., однако не пребывает в этих состояниях одновременно. «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле...» (Аристотель. Метафизика. М.; Л., 1934, с. 63). Более конкретное различие «существования в возможности» и «существования в действительности» Стагирит проводит в теории материи и формы. Материя сама по себе есть только В. формы. Благодаря присоединению к ней формы она превращается в конкретную вещь, в нечто целое, индивидуальное и Д.; именно форма делает материю Д. Если вещь изменяют, то в итоге вещь получает больше формы, чем имела прежде. Та вещь, которая имеет больше формы, более Д. Аристотель также увязывает В. со способностью, а Д. — с деятельностью и целеполаганием; целью является Д., и ради именно этой цели принимается способность. В., или «динамическое», есть нечто «в себе», задаток, а также материя, которая может принимать все формы, не будучи сама формирующим началом. Д., или «энергетическое», есть осуществляющаяся форма. Энергия — чистая деятельность из самой себя; деятельность — процесс самоопределения, реализующая себя всеобщая цель.

Аристотель различает три вида субстанции: 1) чувственно ощутимую и конечную — у нее есть некая материя, от которой деятельная форма еще не отличена; 2) более высокий вид субстанции, в котором два полюса — полюс пассивной материи как В. и полюс активной цели, осуществляемой умом (мыслью) через деятельность (тут деятельность существенно первична); 3) высший вид субстанции — для себя сущая, неподвижная, все приводящая в движение, не обладающая никакой материей, чистая деятельность (Бог). Бог понимается как неподвижный деятель, существующий до всякой В. по существу, а не во времени. Сущность Бога проста — это чистая деятельность, энергией которой совершается переход от В. к Д. в форме видимого в природе и выполняется конечная цель непрерывно и моментально творить все космические потенции и улучшать Вселенную. Видов актуализации существует столько же, сколько есть видов движения, энергии. По существу и логически Д. предшествует В.; активная форма придает пассивным В. способность превратиться в Д.; в этом смысле развитие есть смена одной Д. другой. (3) В философии Гегеля усиливается диалектическая взаимосвязь В. и Д. «Действительность есть ставшее непосредственным единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего» (Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975, с. 312). В Д. содержится уже снятая В. «Возможность есть то, что *существенно* для действительности, но существенно т.о., что есть вместе с тем *только* возможность» (там же, с. 315). Что действительно, то возможно. Принадлежит виртуальной сфере сущности (снятому бытию), В. содержит в себе прошлую Д., является неопределенным вместилищем всего вообще. Однако как форма сущности В. недостаточна потому, что безгранично многообразна и неопределенна: возможно все, что не противоречит себе. Свой недостаток В. стремится восполнить через превращение одной из множества В. в Д. «То, что действительно, *может* действовать, свою действительность нечто выказывает через то, что оно производит» (Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971, с. 193). Д. конкретнее, чем В., сущность или явления сами по себе; В. — абстрактный момент Д. Переход В. в Д. есть развитие абстрактного до уровня конкретного. В основании процессов взаимоперехода В. и Д. находится энергия субстанции. Бытие субстанции — в самом ее действии. «Переводя возможное в действительность с ее содержанием, субстанция обнаруживает себя как созидательную мощь, а возвращая действительное в возможность, она обнаруживает себя как разрушительную мощь» (там же, с. 206). Гегель описывает разные виды В. и Д.: формальную и реальную В., формальную и реальную Д., обсуждает взаимосвязи категорий В. и Д. с категориями необходимости и случайности. Формальная В. — «неопределенное вместилище всего вообще. В смысле этой формальной возможности возможно все, что не противоречит себе» (там же, с. 188–189). В отличие от нее реальная В. уже не может быть чем-то иным, но только одним, «...реальная возможность составляет все условия в целом... рассеянную действительность...» (там же, с. 194).

Когда все условия сути дела полностью налицо, то она вступает в Д.: «Реальная возможность... уже сама есть необходимость» (там же, с. 196). Формальная Д. — это существование вообще (ибо все возможное имеет некоторое бытие), связанное со случайностью. «Случайное — это нечто действительное, определенное в то же время лишь как возможное, иное которого или противоположность которого также есть» (там же, с. 191). «Реальная действительность, как таковая, — это прежде всего вещь со многими свойствами, существующий мир» (там же, с. 193). Ныне подразделение В. на формальные (абстрактные) и реальные (конкретные) общепринято. (4) Отрицание объективного характера В. было характерно для материализма XVII–XVIII вв. Напр., Т. Гоббс понимал под В. то, необходимую причину чего нельзя разглядеть, а под Д. — просто объективную реальность. Для Канта В. и Д. были априорными категориями модальности, причем он различал логическую, реальную и практическую В. Сегодня В. количественно измеряют через вероятность по шкале от 0 до 1. Вероятность — мера необходимого в возможном (В.И. Корюкин, М.Н. Руткевич), степень близости В. к Д.

(См. «Актуальное и виртуальное», «Виртуальное, виртуал, виртуальная реальность», «Реальность»).

Д.В. Пивоваров

Возможный мир (возможные миры) — широкое распространение данного понятия связано с проблемами квантификации модальных контекстов в системах модальной и интенциональной логики, в которых оно полагается в качестве интуитивного (формально не определяемого и не конкретизируемого) основания логико-семантических моделей интерпретации. Под влиянием логической семантики понятие В. м. стало использоваться и для семантического анализа языка в лингвистике. Г.В. Лейбниц употреблял понятие «В. м.» в логико-метафизическом и теологическом значении, гл. обр. в целях теодицеи, т.е. для объяснения совершенства и необходимости существующего мира как творения Бога. Он ставил существование действительного мира (универсума) в зависимость от воли и могущества Бога, а его необходимость определял интеллектом Бога, учитывающим все возможные способы «наполнения универсума вещами и событиями», т.е. все В. м. Действительно существующий мир рассматривался тем самым как единственный и «наилучший из возможных». Понятие «метафизической необходимости», в отличие от понятия «моральной необходимости», не связано у Лейбница с идеей существования, но только с идеей логической непротиворечивости. Это позволило последующим исследователям интерпретировать его взгляды т.о. и утверждать, что необходимость есть истинность во всех В. м. (несмотря на неоднозначную трактовку «истинности» у самого Лейбница). На философию Лейбница опирается и идея «про-

слеживания» (или отождествления) индивида «сквозь возможные миры». У самого Лейбница проблема тождества сводится к проблеме именования одной и той же вещи различными именами. И наконец, монадология Лейбница может рассматриваться как метафизический вариант релятивизации В. м. к субъекту. В случае всего универсума. В. м. релятивизируются (в модусе необходимости) к трансцендентальному субъекту, к интеллекту Бога. Ч.С. Пирс в работе «Спекулятивная грамматика» осуществил анализ ряда логико-грамматических проблем, имеющих отношение к семиотике В. м. (у него чаще употребляются термины «воображаемый мир», «фиктивный мир» и др.). Пирс утверждает, что «никаким описанием нельзя отличить реальный мир от воображаемого мира», что их различие возможно только посредством указания с помощью индексальных знаков (или «индексов»). Он утверждает, что в грамматиках существующих языков такие индексы отсутствуют, но их функции обычно реализуются соответствующими интонацией и мимикой, «индексами реального мира», которые показывают, «что говорящий говорит серьезно». Логика Пирса — интенциональная, выходящая за рамки эмпирической референции к «действительному миру». Так, определяя истинность предложения, он пишет: «Предложение не перестает быть истинным из-за того, что оно не имеет смысла. Предложение ложно тогда, и только тогда, когда нечто, что оно или утверждает явным образом, или имплицитно, ложно; а всякое предложение, не являющееся ложным, истинно, согласно принципу исключенного третьего». Это позволяет распространить логический анализ на миры художественных произведений, на предметы воображения и мифа. Л. Витгенштейн, в отличие от Пирса, считал, что осмысленно говорить можно только в перспективе эмпирической референции, что границы мира соответствуют границам языка при его «правильном» (с т. зр. логической семантики) употреблении. О «нелогичных» мирах следует молчать, т.к. невозможно говорить осмысленно, «ясно»: «Изобразить в языке нечто «противоречащее логике» так же невозможно, как нельзя в геометрии посредством ее координат изобразить фигуру, противоречащую законам пространства, или дать координаты несуществующей точки». Семиотическим основанием изоморфизма языка миру выступает «образная» теория предложения, разработанная в «Логико-философском трактате». Утверждаемый в данной работе номинализм (только отдельные, никак не связанные предложения есть «образы» мира) определил понимание В. м. во всей последующей логической семантике. Под В. м. стали понимать «возможные положения дел (вещей)» (позже — «возможное развитие событий» и др.). Витгенштейн понимает предложение как пропозициональную функцию «возможного положения вещей» или «фактов», как «отображение» (в теоретико-множественном смысле) действительного мира. Семантическая интерпретация превращает его в пропозициональный знак: «Предложение есть пропозициональный знак в своем проск-

тивном отношении к миру... пропозициональный знак есть факт... только факты могут выражать смысл; класс имен этого делать не может». Р. Карнап различает язык как формальную знаковую систему и язык как интерпретированную знаковую систему. Для логического анализа он употребляет понятия «интенционал» и «экстенционал», полагая что «логические модальности должны применяться к интенционалам, а не к экстенционалам». Понятию В. м. соответствует понятие «описания состояния», означающее, что каждому предложению из универсума рассуждения должно быть поставлено в соответствие или оно само, или его отрицание. Это позволяет интерпретировать оператор «необходимо» как истинность предложения, к которому он относится, во всех В. м. Семантика В. м. в собственном смысле слова разрабатывается в работах С. Крипке, Я. Хинтикки, Р. Монтегю, Д. Скотта и др. В ней принято вместо истинности во всех В. м. (как у Карнапа) рассматривать условие истинности лишь в отношении миров, «достижимых» из него. С. Крипке считает понятие В. м. синонимичным понятию «контрфактическая ситуация» (задающее его контрфактическое предложение имеет в естественном языке форму «если бы... то бы...»). Из модальной логики понятие В. м. перешло в лингвистику и стало использоваться для построения семантических моделей естественного языка. Р. Монтегю связывает лексическую семантику с формальными моделями своей модально-интенциональной логики («грамматики») т.о., что каждой базовой лексической единице приписывается определенный интенционал. Интенционал рассматривается в качестве функции, выбирающей экстенционал лексической единицы в каждом В. м. Монтегю учитывает не только семантическую интерпретацию, но и контекст употребления, т.е. впервые создает формальную прагматику. Д. Льюис использует ряд идей Монтегю и др. логиков для построения «общей семантики» в качестве модели описания естественного языка. Он также уделяет внимание прагматике: «Координата возможного мира также может рассматриваться как свойство контекста, поскольку различные акты высказывания предложения могут быть локализованы в различных возможных мирах». Он использует и идеи Пирса об индексах: «При таком подходе к пресуппозиции предложения, способные утрачивать значение истинности, будут считаться обладающими интенционалами, но не будут считаться определенными при некоторых индексах». Понятие В. м. используется в теории речевых актов для построения иллокутивной логики (Д. Серль, Д. Вандеркевен), в методе анализа языка посредством «семантических примитивов» у А. Вежбицкой, во многих приложениях теоретико-игровой семантики Я. Хинтикки.

(См. «Возможность и действительность», «Семантика», «Интенционал и экстенционал»).

Д. В. Анкин

Война — организованная вооруженная борьба социальных групп. Феномен В. известен с древнейших времен, но социальное осмысление В. начинается только в XVIII в., когда В. становится массовой, а традиционные обоснования ее причин — неудовлетворительными.

Необходимость ввести В. в XVI—XVII вв. обосновывалась религиозными соображениями, но в эпоху Великой французской революции цели В. изменяются, причем изменение понимания причин В. совпадает с расширением числа ее солдат. В. Французской республики, а затем империи Наполеона I велась во имя защиты светского, революционного и национально однородного государства, а затем — ради возможно более широкого распространения порядков, установленных в таком государстве. В этих В. зародились массовые народные армии, что привело к развитию наук о В., тогда как изменение целей В. сделало ее предметом философского и научного анализа.

Крупнейшим теоретиком В., воспитанным Великой французской революцией, стал К. фон Клаузевиц, автор знаменитой книги «О войне», посвященной анализу действий военных гениев путем выделения факторов военного успеха. Рассматривая разнообразные возникающие на В. ситуации, Клаузевиц учит читателя образовывать теоретически обоснованные военные суждения. С его точки зрения, В. — рационально организованный инструмент национальной политики, «продолжение политики иными средствами». Вместе с тем он никогда не отрицал значения психологического фактора на войне, равно как и фактора случайности. Клаузевиц превратил стратегию в подлинную науку, избавив ее от излишней жесткости и механистичности, и приблизился к созданию теории тотальной В.

Философское осмысление В. происходит на основании теории государства как органического целого. Уже «замкнутое торговое государство» И. Г. Фихте авторитарно, самодостаточно и негативно относится к проявлениям внутреннего индивидуализма. Г. В. Ф. Гегель, рассматривая государство как божественную идею в земном воплощении, как «действительность этической идеи» и воплощение конкретной свободы, постулировал свободу государства действовать в своих интересах, не взирая на интересы индивидов или других государств. Воплощающее Абсолют, а потому рациональное по определению, государство вправе проводить любую политику, в первую очередь политику В., позволяющую государству распространять свое понимание свободы на соседние государства.

В середине XIX в. в связи со становлением социалистического движения появляются теории, определяющие суть В. в классовых, а не в национально-государственных терминах. К. Маркс превратил заимствованное у французских историков и утопических социалистов понятие классовой борьбы в центральный факт мировой истории. По мнению Маркса, зачастую скрытая причина В. — классовая борьба, вооруженная борьба передового класса — справедливая, открыто декларирующая прогрессивные цели В., наконец,

В. — возможный исток социальной революции. Связав В. с классовой борьбой, марксизм расширил представления о том, кто может вести В.: отныне В. понималась не только как борьба государств, но и как вооруженный конфликт организованных социальных групп, политических партий и т.п. Порожденная марксизмом и иными социалистическими движениями революционная практика в конечном итоге привела к тому, что В. может объявляться небольшими группами профессиональных революционеров.

Характерная для традиционного пацифизма практика непротivления злу насилием, практика безусловного воздержания от В. и насилия, в XIX в. была вновь теоретически и художественно обоснована Л.Н. Толстым, в первую очередь в романе «Война и мир» (1865–1869), представившим В. бессмысленным беспорядком, нарушающим естественное течение частной жизни обыкновенных людей. Современный вариант пацифизма представлен знаменитой книгой Н. Энджела «Великая иллюзия» (1910), доказывающей, что в современном мире победа в В. не приводит ни к каким экономическим преимуществам. Но все, чего смогли добиться пацифисты, — создание основ военного права в ходе серии переговоров и конференций, начатой подписанием Женевской конвенции 1864 г. и завершенной Гаагской конференцией 1907 г. Принятые в ходе этих встреч международные соглашения определяли порядок обращения с жертвами В., ограничивали практику употребления некоторых видов оружия и т.д. В. как средство разрешения международных конфликтов не была запрещена: все обоснования ненужности В. уравнивались обоснованиями ее неизбежности.

Время колониальных захватов делало В. приключением, желательной, если не обязательной, частью воспитания. Воспетый Р. Киплингом, Г.Р. Хаггардом, Л. Буссенаром, К. Маем и др. опыт колониальных В. и приключений теоретически осмысливается в рамках геополитической концепции «жизненного пространства» Р. Кьелена, полагавшего, что организму государства для жизни необходимо пространство, и В. за «жизненное пространство» неизбежна. Л. Гумплович развивает представления о происхождении государств из конфликта между нациями и расами. Оправдывая неограниченную конкуренцию в обществе, социальный дарвинизм оправдывает и В. как проявление естественного отбора, выживания наиболее приспособленных, «борьбы за жизнь». В полемике с подобными интерпретациями учения Ч. Дарвина Ф. Ницше формулирует концепцию В. как проявления воли-к-власти. В. необходима для того, чтобы вместо наиболее приспособленных выживали лучшие, ее задача — воспроизводство элиты. Я.К. Буркхардт пишет о том, что расцвет культуры и искусства в эпоху Возрождения связан с появлением особого типа человека, усматривающего цель истории в самом себе; лучшим воплощением этого типа были кондотьеры того времени. Подобным же образом, Ницше связывает расцвет культуры с В., и индивидуальный опыт В. XX в. рождает целый ряд выдающихся писателей и деятелей культуры: Т.Э. Лоуренс,

Э. Юнгер, Б. Сандрар, Л.-Ф. Селин, А. Мальро, А. де Сент-Экзюпери, М. Даян, Н.М. Бахтин и т.д. Ницше высказывает и идею о ценности враждебных отношений, о самоопределении через вражду; и эта идея развивается К. Шмиттом в теорию политики как отношений врага и друга. Как в теории, так и на практике, народы были готовы к В.

Первая мировая В. стала первой тотальной В., т.е. таким вооруженным конфликтом, в ходе которого в качестве врага выступает не армия, но все государство в целом. На фоне В. XIX в., преследовавших рациональные интересы государств и наций, Первая мировая В. казалась бесцельной, что и породило феномен «потерянного поколения», странным образом соединившего пацифизм с осознанием ценности «фронтового братства». Для людей XX в. сама мирная жизнь стала продолжением В. иными средствами: в той или иной мере В. перестает быть феноменом «Большой политики» и входит в сферу личной жизни.

Но опыт Первой мировой В. преломился и в философских обоснованиях В., созданных в рядах тоталитарных движений XX в.. Опираясь на теорию классовой борьбы Маркса, марксистские теоретики от В.И. Ленина и Л.Д. Троцкого до Мао Цзедун и А. Негри разрабатывают теории революционной В., использующей классовую солидарность и классовые конфликты в интересах воюющих государств и организаций. Опираясь на односторонне истолкованные теории геополитики и «философии жизни», фашисты и национал-социалисты связывают В. с задачей оздоровления нации. Тем самым В. и вооруженные конфликты XX в., характеризующиеся, в отличие от В. предыдущего столетия, тотальным характером и наднациональными (расовыми и классовыми) идеологиями, находят свое теоретико-философское оправдание.

Мирные конференции XIX в., не сумевшие предотвратить Первую мировую В., сменились в XX в. постоянно действующими организациями (Лигой Наций, затем — ООН), стремящимися к мирному разрешению конфликтов. Но мечта пацифистов всех времен, установление всеобщего мира, по-прежнему далека от осуществления, а В. остается неизменным способом решения болезненных вопросов современности.

С.А. Никитин

Волюнтаризм (лат. voluntas — воля) — направление философской мысли, преувеличивающее значимость волевых начал в деятельности людей, предполагающее возможность строить и перестраивать общественные процессы в соответствии с наиболее привлекательными проектами, моделями, идеологиями. В. обычно не учитывает конкретную сложность социальной ситуации, характеризует ее в общем виде, не придает значения углубленному научному исследованию, пользуется результатами теоретического анализа

как приложением к своим идеологическим построениям. В трактовке деятельности человека В. является преувеличением идейно-психологического ее аспекта и, соответственно, недооценкой роли аспектов предметно-содержательных. В плане историко-философском В. связан с переходом от духовно-теоретических трактовок субъекта к его пониманию как существа практического, действующего и добивающегося поставленных целей. В. противостоит направлениям философии, преувеличивающим значение необходимости, законов, структур и систем в жизни людей. Он указывает на неустранимость проблемы свободы («свободной воли») из философии и повседневного поведения людей. В современных социально-гуманитарных дисциплинах и методологии общественного сознания В. иногда трактуется в более узком смысле — как теория или концепция человеческой деятельности (социального действия и взаимодействия), определяющая формы воздействия людей на условия и обстоятельства их жизни, на формирование и преобразование структур общественного процесса. Тогда В. можно рассматривать как одну из попыток включить деятельность человеческих индивидов в социальные онтологии.

(См. «Деятельность», «Предопределение», «Свобода»).

В.Е. Кемеров

Восприятие — форма чувственного мироотношения и миропостижения. Это чувственное отношение организма со средой; взаимооткрытость «внутреннего» и «внешнего». Как и всякая форма чувственности, В. выделяет внешнюю действительность, фиксирует ее в качестве самостоятельной сферы, находящейся вне организма; устанавливает отношение внутреннего и внешнего, сигнализирует организму о внешней среде; направляет жизнедеятельность организма, регулирует его поведение во внешней среде. Выявление генезиса В. оказывается достаточно сложным и неоднозначным. Представители ассоциативной теории В. считают, что В. появляется вслед за ощущениями (сенсорной психикой). Ощущения фиксируют отдельные свойства внешних объектов, а В. оказывается совокупностью (ассоциативной связью) отдельных ощущений. Представители гештальтпсихологии утверждают, что В. не сводится к совокупности ощущений, что оно сразу возникает как целостный образ, целостная фигура, выделяемая из фона, и в дальнейшем развитию и изменению уже не поддается. Наличие вариантов не изменяет внутренней целостности (мелодия в любой тональности воспринимается как «та же самая»; три точки, определенным образом расположенные по отношению друг к другу, воспринимаются как треугольник и т.п.). Есть позиция, считающая исходной формой психики нерасчлененную диффузную чувствительность (Б.Г. Ананьев), из нее же вырастают и ощущение, и В. Первичной единицей В. является *чувственное впечатление*, не сводимое к сово-

купности ощущений, но и не представляющее собой изначально готовую форму.

В. является ведущей формой психики и регулятором жизнедеятельности животных. Оно формируется по «мерке вида», имеет биологический смысл, способно развиваться и уточняться в процессе жизнедеятельности организма, служит базой «элементарной рассудочной деятельности».

В. человека принципиально отличается от его аналога у животных. В. оказывается процессом вынесения заключения о предмете, чувственным суждением, ответом на вопрос «Что это такое?» (Дж. Брунер), включающим в себя ряд этапов, стадий: В. категоризируется. Мы слышим не просто звук, а скрип телеги, шум самолета, пение птицы, удар топора и т.п., видим не пятна, а особым образом структурированные фигуры — предметы.

Если В. животных опосредуется наследственностью (как ведущей стороной) и индивидуальным опытом особи, то у человека В. зависит прежде всего от общественного опыта, от способа жизни, от культуры, от предмета — носителя социального смысла и потребности. Если В. животных фиксируется в нейродинамике мозга, то у человека, кроме того, — в навыках, в языке, что позволяет опыт В. отдельного человека передавать другим людям, всему сообществу.

Воспитанное В. человека выступает не только в форме элементарного перцептивного образа, но и в виде синтетического В. и универсального мировосприятия. В. отдельного человека выражает особенности В. социальной группы, общества, народа. Оно включено в единый культурно-смысловой контекст эпохи. Мировосприятие — чувственно-образное суждение о мире, наглядно-чувственная картина мира и человека в нем, способы (каноны, стереотипы) В., присущие людям определенной эпохи, культуры, этноса.

Синтетическое В. — интегративный образ, всегда проявляющийся в конкретно-чувственной форме, но строящийся на базе элементарных перцептивных образов и рациональных идей, эмоций, с ярко выраженной оценочной ориентацией. Синтетическое В. возникает в определенной сфере отношений (эстетические отношения, этические, политические, научные и т.д.). Примером синтетического В. может служить эстетическое или художественное В. Чувственный образ, запечатленный в произведении искусства, является результатом сложной синтетической душевной работы, он переплавляет в себе идеи, эмоции художника, особенности его мировидения, мировоззрения и т.п. Этот образ отличается от обычного элементарного В., но включает последнее в качестве своей основной единицы. (Так, В. Сурикову решение картины «Боярыня Морозова» подсказал образ черной нахохленной вороны на белом снегу.)

Элементарные перцептивные образы человека тоже являются человеческими, воспитанными. Они создавались и перестраивались в культуре, в социуме, в истории.

Культурно-историческая и предметная опосредованность В. позволяет иначе выявить его роль в познании, его гносеологическую сущность. Человеческое В. может стать познавательным образом. Оно не просто доставляет чувственный материал сознанию, где рациональное мышление перерабатывает его в знание. Благодаря опосредованности (предметностью, культурой, социумом, практикой...) В. само является формой знания и познания. В. выделяет не столько единичные признаки объекта, а их соотношения; причем В., как уже отмечалось, категориально, т.е. сразу относит внешний объект к классу предметов, оформляет чувственные впечатления в предметный образ. Но его непосредственность обеспечивает достоверность и конкретное богатство «этости», в отличие от схематичности рациональной «чтойности». В. нельзя назвать ни субъективным, ни объективным, отнести либо к «внутреннему», либо к «внешнему», оно фиксирует именно *отношение*, и тем самым, через чувственную очевидность, внешний предмет тесно сплетается с внутренним душевным миром человека, предстает как индивидуально прочувствованный «свой предмет». В., включенное в контекст целенаправленной, человеческой деятельности, культуры, способно к «мгновенному» обнаружению *сущности* и ее фиксации через чувственную интуицию (исследования М. Бунге, К.Р. Мегрелидзе, феноменологов).

В процессе научного поиска В. обеспечивает наблюдаемость, позволяет «схватывать» целостную структуру объекта, создает наглядный образ и фиксирует его в качестве цели, помогает регулировать направление научного исследования, преодолевает инертность и схематизм рациональных образов (исследования Э. де Боно), обеспечивает моделирование в наглядной форме непосредственно ненаблюдаемых явлений. Возможности «чувственного суждения» (Дж. Брунер и др.), «визуального мышления» (Р. Арнхейм) связаны с новым статусом «воспитанного восприятия». По отношению к В. человека правомерно применение предиката истинности.

В. играет важную роль в общении, предметной деятельности, в повседневной жизни людей. Воспитанное В. может быть социально-значимым эталоном. Оно сближает природное и социальное, делает культурно-историческое естественным для человека, а природное выводит в сферу социального. В процессе общения — оно способно задавать *норму* общения в конкретном чувственном образе — В. сближает чувственное и сверхчувственное (напр., поступки Сцеволы или Александра Матросова выступают как символы мужества, героизма). В процессе предметно-практического преобразования мира В. способствует индивидуальному *многообразию* общественного продукта, его неповторимой уникальности, вариативности.

Общие функции чувственности проявляются в человеческом В. особым образом. В. не просто распознает внешнюю действительность, а выявляет ее в качестве предметного мира. В. не просто сигнализирует о биологической пользе или вреде того или иного феномена, а устанавливает значение, более

того — смысл предмета. В. направляет человеческую деятельность на основе детерминации культурными, социальными, историческими эталонами и, вместе с тем, индивидуальными мотивами и потребностями. Человеческому В. свойственна еще одна уникальная — кумулятивная — функция; оно способно к развитию, способно к накоплению в себе все более и более глубоких и разнообразных проявлений, внутреннему обогащению. Индивидуальное В. свертывает в себе полноту и многообразие родового, общечеловеческого. А благодаря своему «общеприродному» началу оно способно выявить «человеческое» и всеобщее-бытийное.

(См. «Мировоззрение»).

Л.А. Мясникова

Воспроизводство — понятие, характеризующее смену элементов и состояний системы как условие ее сохранения и развития. С помощью понятия В. строится объяснение эволюции биологических видов, бытие экономики и культуры. Общество может быть понято как В. социальных связей во времени и пространстве. Устойчивость качеств личности проявляется как В. сил и способностей, обеспечивающих их реализацию. Понятие В. включается в рассмотрение философской проблематики сравнительно недавно. Предшественником этого понятия в философии было понятие повторяемости; трудности в трактовке этого понятия оформились в ряд вопросов о соотношении повторимого и неповторимого, повторяющегося и неизменного, неповторимого и изменяющегося. В биологической, экономической и социальных науках XIX в. понятие В. играет все более заметную роль. Трактовка экономической системы общества как В. форм «живой» и накопленной человеческой деятельности создает предпосылки для понимания ее устойчивости через движение, синтез, расчленение и связывание ее компонентов. Развитие системы начинает рассматриваться как расширенное, т.е. включающее новые компоненты, силы, формы, связи В. Причем первоначально расширенное В. — под влиянием экономической практики развивающихся индустриальных обществ — рассматривается и реализуется как расширение рынков, увеличение объемов производства, рост потребления, т.е. количественно. Но с середины XX столетия, когда в развитых странах возникают проблемы качества деятельности, качества жизни, индивидуализации потребления, расширенное В. приобретает ориентацию на создание вещей, связей, услуг, информации, обеспечивающих общение и самореализацию человеческих индивидов. Анализ социальных систем, проводившийся социологией в XX в., выявил связь понятия В. с понятием функционирования и вместе с тем определил основания для «разведения» этих понятий. Если через понятие функционирования социальная система задается как определенная совокупность функций, направляющих действия индивидов, то понятие социального В.

указывает не только на то, что индивиды выполняют определенные функции, но и на то, что эти функции являются элементами жизнедеятельности индивидов, «живут», сохраняются и изменяются в актах деятельности и общения и в конечном счете зависят от конкретного содержания форм человеческих взаимодействий. В этом контексте становится понятным, как стабильность социальных систем зависит от изменения присущих им функций.

Введение конкретно-научной проблематики В. в философию влияет на толкование ряда традиционных тем и вопросов. Так, если традиционная логика исходит из самотождественности объекта, то проблематика В. предполагает рассмотрение объекта как тождества различий и как различия в тождественном. Объект остается самим собою, поскольку он «повторяет» свое бытие, но, «повторяя» себя, он изменяется и в этом изменении себя обнаруживает и сохраняет. В этом плане различие тождественного в объекте может быть зафиксировано как его ритмика, как его собственная временная координата. А тождество различного в объекте тогда интерпретируется как его пространственная характеристика. В аспекте познавательном такой «ход» указывает на воспроизводимость познавательных форм, позволяющих удерживать в поле познания некое устойчивое содержание, сохранять и транслировать его. Недаром в научном познании такое значение придается воспроизводимости экспериментов и их результатов. В плане феноменологическом понимание объекта как его В. указывает, что данность объекта нашему сознанию обеспечивается процессами, которые в этой данности не проявляются. Стало быть, феноменология объекта требует его нефеноменологического обоснования, и это обоснование оказывается метафизическим, ибо в нем проясняются формы, ни в объекте, ни в контакте сознания с объектом не фиксируемые, но определяющие качества объекта и характер контакта с ним. Разработка понятия В. позволяет преодолеть сложившиеся в философии и науке стереотипы по поводу исследования, объяснения и понимания индивидуальных, неповторимых, уникальных объектов. Согласно этим стереотипам предполагалось и предполагается, что научному исследованию и объяснению подлежат только законообразные явления, т.е. повторяющиеся, сводимые к неким связям, образующие ряды и типы взаимодействий, благодаря чему они могут обобщаться и представлять определенные зависимости. Явления, не поддающиеся такого рода представлениям и процедурам, — а это все природные, общественные, культурные и человеческие индивидуальности, — оказываются на периферии научного познания. Понятие В. создает предпосылки для исследования и понимания объекта как повторяющего свою индивидуальную форму, реализующего свою уникальность как повторяющуюся и меняющуюся связь свойств, стадий и состояний. Единичная система, воспроизводя свои структуры, задает некий масштаб для ее обобщения, для объяснения ее специфики.

(См. «Герменевтический круг», «Процесс», «Рекурсивность»).

В.Е. Кемеров

Время и пространство — формы бытия, выражающие: П. — сосуществование вещей, В. — смену вещей друг другом. В более широком смысле В. и П. являются описаниями структуры бытия, зафиксированной во В. как длительность, сменяемость объектов, их стадий и состояний, в П. — как форма их взаимодействия, сочетания, со-бытия. В. и П. могут трактоваться как абстрактные характеристики бытия и как конкретные его структуры, выражающие полифоническое движение различных процессов. В. и П. могут быть представлены в качестве внешнего масштаба (масштабов), фиксирующего порядок сосуществования и смены различных объектов, и в качестве «внутренней» меры отдельных природных и общественных систем. В. и П. задают исходные ориентации, на основе которых строится любая известная картина мира. В этом плане они оказываются предельно абстрактными характеристиками бытия: они намечают исходные порядки, контуры и ритмы, обуславливающие более конкретные представления человеком определенных явлений и процессов, их духовное, теоретическое и практическое освоение. Будучи фундаментальными определителями бытия, они вместе с тем оказываются важнейшими формами согласования общения и деятельности людей и детерминантами развития личности. В этом отношении они оказываются вполне конкретными выражениями бытия, формами его воспроизводства и обновления жизни и деятельности людей. Таким образом, в качестве категорий В. и П. задают исходные масштабы представления бытия, создают основу для нормативной регуляции человеческих взаимодействий, определяют ритм практической, познавательной и мыслительной деятельности людей. В историческом развитии этих категорий заметное место занимает борьба между философами, настаивавшими на характеристике В. и П. как особых форм, не зависящих от систем и процессов, в них «протекающих», и философами, трактующими В. и П. как определенные порядки смены и сосуществования вещей и явлений, зависящие от взаимодействия последних. В древности идею пустого П. развивал Лукреций. В новое время философия В. и П. развивалась под мощным влиянием ньютоновских представлений, в которых В. и П. выступали в качестве абсолютных, универсальных, однородных форм. Философия этого периода акцентировала внимание на определении В. и П. как самых общих категориальных характеристик бытия и на соответствующей их роли в человеческом познании, мышлении и деятельности. Этот подход стимулировался и классической механикой, абстрагирующейся от качественных описаний бытия, и зарождающейся экономической наукой, занятой поиском абстрактного В., сопоставляющего и сравнивающего разные человеческие деятельности и их результаты. В дальнейшем эволюция естествознания и общественных наук привела к необходимости конкретизировать понятия о В. и П., сопоставить их с особыми формами бытия, рядами явлений и событий. В аспекте этой задачи получили подтверждение идеи Декарта и Лейбница о «заполненности» В. и П., об их обусловленности взаимодействиями явлений

и тел. Физика XX в. сформировала представления о едином «времени-пространстве», выражающем бытие особой системы и присущую ей метрику. В сфере общественнознания также получило распространение понятие «хронотопа», ориентированное на особые порядки систем, в которых реализуются бытие людей, различные формы их деятельности. Философия В. и П. под влиянием этих изменений все более стала заниматься вопросами развития категорий В. и П. в истории общества, ролью этих категорий во взаимодействиях людей, в деятельности познания и мышления.

(См. «Движение», «Категории», «Материя»).

В.Е. Кемеров

Г

Габитус — определенные социальные умения. М. Мосс, осуществляя переход от философской антропологии к социальной, обращаясь к описанию не тела вообще, а техник тела, которые различны в каждом отдельном обществе. Под телесными техниками здесь понимаются традиционные способы, посредством которых люди в различных обществах пользуются своим телом. Походка, бег, стиль плавания, пользование инструментом и многие другие обычные проявления телесного поведения носят специфический характер в определенных обществах, равно как и специфика эта меняется от поколения к поколению. Всякая техника облекается в свою особую форму, и каждое общество обладает своими, только ему присущими способами действия тела. Обращаясь к различиям в телесных техниках людей и желая определиться с социальными механизмами сохранения и передачи общезначимых способов поведения, Мосс предлагает использовать термин «habitus». Систематическое употребление в социальных науках данный термин получил только в настоящее время. «Прошу вас заметить, — отмечал Мосс, — что я говорю “habitus” на настоящей латыни, понятной во Франции. Слово это несравненно лучше, чем “привычка” (habitude), выражает “hexis”, “навык” и “способность” к чему-либо в истолковании Аристотеля. Оно обозначает не те метафизические привычки и таинственную “память”, о которых говорится в солидных томах или небольших и знаменитых диссертациях. Эти “привычки” варьируются не просто в зависимости от индивидов и их подражательных действий, но гл. обр. от различий в обществах, воспитании, престиже, обычаях и модах. Необходимо видеть техники и деятельность коллективного практического разума там, где обычно видят лишь душу и ее способность к повторению». П. Бурдьё развивает концепцию координации практик Г. Она подразумевает строго ограничивающую порождающую способность, пределы которой заданы историческими и социальными условиями, отсекающими создание

непредсказуемого нового. «Через экономическую и социальную необходимость, испытываемую в относительно автономном мире домашнего хозяйства и семейных отношений, или, точнее, через близкие нам проявления этой внешней необходимости (формы распределения труда между полами, объемами домашнего быта, способы потребления, отношения родителей с детьми и т.д.), структуры, характеризующие определенный класс условий существования, производят структуры *habitus*'а, которые, в свою очередь, являясь базисом восприятия и оценки всего последующего опыта» (П. Бурдьё). Теория практики выдвигает тезис, во-первых, о том, что объекты знания не пассивно отражаются, а конструируются, и, во-вторых, принципы такого конструирования являются системой структурированных и структурирующих предрасположенностей или Г., который строится в практике и всегда ориентирован на практические функции. Поправки и регулирования, которые сознательно вносят сами агенты, предполагают владение общим кодом. Попытки мобилизации коллектива, согласно теории практики, не могут увенчаться успехом без минимального совпадения между Г. мобилизующих агентов (пророков, лидеров и т.д.) и предрасположенностями тех, кто узнает себя в их практиках или речах, и, помимо всего того, без группообразования, возникающего в результате спонтанного соответствия предрасположенностей. Необходимо принимать во внимание объективное соответствие, устанавливаемое между предрасположенностями, которые координируются объективно, поскольку упорядочиваются более или менее идентичными объективными необходимостями.

(См. «Воспроизводство», «Телесность»).

С.А. Азаренко

Гегемония — центральное понятие в социальной философии А. Грамши, обозначающее систему власти, при которой легитимация социального порядка достигнута за счет обеспечения согласия угнетаемых народных масс с интересами правящего класса. До Грамши слово Г. использовалось в социал-демократической риторике и чаще всего совпадало по смыслу с диктатурой и доминированием — т.е. ведущей ролью и тотальной властью какого-либо одного класса (диктатура пролетариата, класс-гегемон). Грамши использует Г. для обозначения ситуации, когда правящий класс, используя культурные коды или общий «здоровый смысл», свойственный представителям всех социальных групп конкретного общества, формулирует свои интересы в такой надклассовой форме, которая «естественным» образом преломляет их в восприятии большинства как интересы общезначимые и справедливые. Т. о., в Г. классовая стратификация, основанная на экономическом признаке, фактически нивелируется за счет апелляции к общему культурному «ядру», а система власти выстроена на согласии. Согласие у Грамши понимается прежде

всего как психологическая готовность человека принять существующий порядок целиком или, по крайней мере, значительную его часть. Субъектом Г. у Грамши выступает правящий класс, объектом — народные массы, обладающие в большинстве своем низким уровнем критического мышления. Ведущую роль в обеспечении Г. правящего класса играет интеллигенция, имеющая доступ к разветвленной сети институтов культуры. Т. о., по способу реализации Г. в теории Грамши скорее ассоциируется с гражданским обществом, тогда как прямое командование и насилие — с государством. Соответственно, возможность революции — это возможность «подрыва» общего культурного ядра, а текущая политическая борьба классов в капиталистическом обществе — это борьба за доступ к каналам трансляции общезначимых смыслов. В рамках идеологической борьбы задача класса, претендующего на господство и находящегося в оппозиции к уже господствующему классу, состоит не в том, чтобы разрушить коллективно разделяемое мировоззрение, легитимирующее определенный порядок, а в том, чтобы перекомбинировать элементы этого мировоззрения, прежде всего надклассовые элементы, т. о., чтобы они работали на интересы оппозиции. Поэтому социальная критика в целом (и критика Г. в частности) в философии Грамши — это не критика социального порядка «извне» в форме «чистых», свободных от текущей социально-исторической ситуации аргументов, а «просеивание» валидных элементов имеющегося мировоззрения и их рекомбинация, прежде всего по оси центр (значимые элементы) — периферия (незначимые элементы). Отметим также, что успешная Г. правящего класса означает уменьшение масштабов насилия, необходимого для подавления реальной оппозиции.

В дальнейшем концепция Г. Грамши дорабатывается и изменяется представителями Франкфуртской школы. Главный вопрос для этих исследователей — это вопрос о том, каким образом именно капиталистическая система обеспечивает возможность согласия людей с существующим порядком, какие причины способствуют распространению конформизма в развитых капиталистических странах. В этой связи для критической теории центральным становится понятие социального характера, суть которого — в желании индивида поступать должным образом и получать удовольствие от выполнения требований общества. На формирование такого характера влияет целый ряд факторов, которые проанализированы в работах М. Хоркхаймера, Э. Фромма, Г. Маркузе, Т. Адорно и др. Прежде всего это факторы экономические (при капиталистической системе производства анонимность и отчужденность социальных сил достигает максимума, в частности, законы рынка и бюрократические директивы рассматриваются как данность), биологические (человеческое желание укорениться в роде трансформировано в капитализме в желание укорениться в государстве и нации), психологические (доминирование Сверх-Я в структуре психики и чувство вины перед общественными институтами обеспечивает желание подчинения) и культурные (нарастающая

шаблонность (унификация) мышления, основанием имеющая просвещенческую идею исторического прогресса как рационального овладения миром за счет обнаружения общих законов и выделения общих знаменателей, а также феномен массовой культуры). В капитализме эти факторы объединены в систему, производящую удобный для Г. «социальный характер». Ключевое отличие рассмотренных выше концепций Г. от теории Грамши заключается в десубъективации Г. Если у Грамши субъект Г. — правящий класс, то в более поздних концепциях Г. социальный порядок автореферентен, Г. работает как метафункция самой капиталистической системы, как некий добавочный эффект, возникающий из и являющийся условием ее целостности.

В работах представителей второго поколения Франкфуртской школы происходит переосмысление самого капитализма. Так, Ю. Хабермас полагает, что рыночная свобода и отсутствие давления явных авторитетов в сочетании с индивидуализмом представляют собой благоприятную среду для появления политической свободы и противодействия разным формам господства. Рационализация общественной жизни способствует не только процессам отчуждения и овеществления, но также приводит к развитию коммуникативных отношений между людьми, т. к. в процессе рационализации вырабатываются объективные нормы общения, которые открывают большую возможность для совершения коммуникативных действий. Наконец, по Хабермасу, именно в рамках капиталистической культуры возникает «общественность» — социальный квазисубъект, ориентированный на рациональное обсуждение значимых проблем практически всеми гражданами.

(См. «Власть», «Политика», «Публичная сфера»).

А. В. Логинов

Гендер (gender) — социальный пол. В англ. яз. разграничиваются понятия социального пола («gender») и биологического («sex»). Терминологически понятие Г. оформилось в процессе теоретического развития феминизма, а затем и собственно гендерных исследований. Этимология слова «гендер» представлена несколькими значениями. В русск. яз. элементы системы род — пол оказываются тесно взаимосвязанными, поэтому у нас гендер переводят как род. В словаре В. Даля слова «муж», «жена», «пол», «род» как бы концентрируют смысловые особенности гендерной проблематики в их конкретной русскоязычной специфике, выражая при этом особенности полосимволизма. В частности, исследователи подчеркивают, что слово «род» — мужского рода и предусматривает сложноподчиненную, иерархическую зависимость. Обосновывается необходимость рассматривать не опыт пола (sex), а опыт рода, соотносённого с социально-культурными характеристиками. Соотнесение Г. с родом позволяет обнаружить еще одно его значение — представление. Термин «Г.» понимается как представление отношений, показывающих принад-

лежность к классу, группе, категории. Г. выражает отношение принадлежности. Т. о., Г. приписывает или закрепляет за каким-либо объектом или индивиду позицию внутри класса, а следовательно, и позицию относительно других классов. Объяснимо столь пристальное внимание к понятию Г., т.к. в значении социального пола/рода оно становится не просто описательным понятием, а предстает как определенная когнитивная схема, включенная в анализ и объяснение властных отношений в обществе. Современное общественное знание последовательно и весьма продуктивно разрабатывает данное понятие как одно из важнейших для анализа оснований социальности и ее форм. Смысл понятия «гендер» заключен прежде всего в идее социального моделирования или конструирования пола. Социальный пол конструируется социальной практикой. В обществе возникает система норм поведения, предписывающая выполнение определенных половых ролей; соответственно возникает жесткий ряд представлений о том, что есть «мужское» и «женское» в данном обществе. Г. — совокупность социальных репрезентаций, а не природой закрепленная данность. Г. — культурная маска пола, то, что мы думаем о поле в границах наших социокультурных представлений. Более того, пол и есть только Г., т.е. то, что стало полом в процессе его социализации. Не пол принадлежит человеку, а человек полу, а он определен властью и языком. В современном обществе все труднее провести границу между биологической предопределенностью пола и его социальным моделированием. «Сегодня нет ничего менее надежного, чем пол. Принцип неопределенности распространяется на половые отношения, как и на отношения политические и экономические» (Бодрийяр). При всем многообразии подходов и позиций в отношении определения Г. имеет смысл выделить две концепции: теорию социальной конструкции Г. и теорию гендерной системы. Первый подход рассматривает динамическое измерение гендерной культуры и воспроизводство ее в процессе социализации и представляет диахронический аспект культуры. Второй подход концентрируется на гендерном измерении культуры общества — это синхронический аспект. В логике первого подхода (Г. как социальный конструкт) называют три группы характеристик: биологический пол, полоролевые стереотипы, распространенные в том или ином обществе, и т.н. «гендерный дисплей» — многообразие проявлений, связанных с предписанными обществом нормами мужского и женского действия и взаимодействия. Понятие «гендерный дисплей» введено И. Гоффманом и выражает множество проявлений культурных составляющих пола. В соответствии с данным подходом Г. предстает как измерение социальных отношений, укорененное в данной культуре. Синхронический аспект гендерной культуры описывается в терминологии «гендерной системы». Понятие «гендерная система» включает разнообразные компоненты и по-разному определяется разными авторами. Но в основном подчеркивается то, что гендерная система есть совокупность отношений между полами (и внутри полов). Поскольку гендерная

система предполагает гендерное измерение публичной и приватной сферы, соотносит систему гендерной иерархии с другими социальными иерархиями и системами доминирования, то в анализе такого рода большая роль отводится изучению роли социальных институтов, реализующих гендерные технологии. Властные смыслы гендерных отношений во многом открылись в развитии именно такого подхода. Так, Г. Рабин, к примеру, показывает, что пологендерная система конструируется как набор соглашений, которыми общество трансформирует биологическую сексуальность в продукт человеческой активности. Другими словами, гендерная система, которая конструирует два пола как различные, неравные и даже взаимодополняющие, является фактически системой власти и доминирования, цель которой — концентрация материального и символического капитала в руках отцов. А. Рич отмечает, что Г. является своеобразной системой, продуцирующей различия и вписывающей эти различия в отношения власти и подчинения. Власть базируется на разветвленной системе различий, половые различия оказываются в этой системе генетически первичными. Именно на этой линии различия хорошо видно, как власть и общество в целом моделируют гендерное противостояние, превращая т.н. «несоциальные» различия в «социальные», пол/секс в пол/гендер. Конструкция Г. есть одновременно продукт и процесс представления как о других, так и о самих себе. Смысл гендерной процессуальности состоит в том, что пол обретается. Стадии обретения пола — это стадии оформления Г. в движении от биологического пола к социальному. Одна из схем такого движения представлена Д. Лорбер. Она показывает предпосылки и компоненты Г., но нам представляется, что они могут быть рассмотрены и как этапы становления Г. как статуса и структуры: — пол (sex) как биологическая категория — непосредственно данное сочетание генов и гениталий, дородовой, подростковый и взрослый гормональный набор; — пол (sex) как социальная категория — предназначение от рождения, основанное на типе гениталий; — половая (sex—gender) идентичность — осознание себя как представителя данного пола, ощущение своего женского или мужского тела, осознание своей принадлежности к полу в социальном контексте; — пол (gender) как процесс — обучение, научение, принятие роли, овладение поведенческими действиями, уже усвоенными в качестве соответствующих определенному гендерному статусу; — пол (gender) как статус и структура — завершение оформления гендерного статуса индивида как части общественной структуры предписанных отношений между полами, особенно структуры господства и подчинения. Первоначально в феминистских, а затем и в более широких гендерных исследованиях особое внимание уделялось технологиям формирования Г., тому самому научению и усвоению гендерных норм, которые во многом предопределяют модели отношений в том или ином обществе. Стремление систематизировать и выстроить наличные позиции по понятию Г. дано в исследованиях наших соотечественниц О. Ворониной, Т. Клименковой, М. Малышевой и др.

Обобщенный вариант западных подходов по данному вопросу представлен в модели, предложенной О. Ворониной. Она выделяет: Г. как социально-демографическую категорию; Г. как социальную конструкцию; Г. как субъективность; Г. как идеологический конструкт; Г. как сеть (network); Г. как технологию; Г. как культурную метафору. В проблематизации «гендер как идеологический конструкт», например, представлена одна из феминистских линий анализа, определяющих Г. как инстанцию мужского доминирования, которое организует сексуальность через властную систему, где возможности контроля принадлежат мужчинам. Контроль происходит через объективацию женщин и, кроме того, — через эротизацию акта контроля как такового. Представители этой позиции подчеркивают, что в восприятии мужчин только женщины имеют Г., мужчины же могут не иметь такого знака специфичности, т.к. они представляют все человечество. Эта идея нашла отражение в давнем предрассудке, смысл которого в том, что пол, сексуальность — прерогатива женщин, отсюда выросла вся тема «мистики женственности» (Б. Фридан). Г. как культурная метафора осмысливается в философии постмодернизма и является еще одним весьма продуктивным аспектом анализа предмета. Этот аспект в большей степени выражает культурно-символическую природу Г. Наличный культурно-символический гендерный ряд представляет не всегда явные ценностные ориентации и установки, оформляет образы феминности и маскулинности в их социокультурной конкретике, выражает культурно-символическую иерархию внеполовых дихотомий, которые оказываются предзаданы всей онтологией мужского и женского. Встроенность мужского и женского как онтологических начал в систему других базовых категорий трансформирует и их собственный, первоначально природно-биологический смысл. Пол становится культурной метафорой, а данная метафора способна выполнять функцию не только описания, но и оформления социальной реальности. Данная линия анализа развивается в основном французской постструктуралистской традицией (Люси Ирригарэ, Хелен Сису, Юлия Кристева), где весьма заметно влияние идей Деррида. В несколько иной терминологии эта же линия анализа Г. развернута в аспекте изучения полового символизма. Так, этнографы, исследуя на своем материале проблемы половой дифференциации в рамках изучения брачно-семейной обрядности, воспитания детей и т.д., заострили внимание на формах полового символизма и показали, что тотальная половая дифференциация представлена и закреплена на первичных уровнях человеческого существования через половой символизм. Символика мужского и женского, данная через противопоставление, выполняет классифицирующую роль в построении модели мира. Мощностная и разрешающая сила оппозиции мужское/женское заложена в том, что полярность требует активного, творческого (творящего) взаимодействия оппозитивов, что является сутью творения, существом мира и его гарантом. Отсюда универсализующая роль классификации по признаку мужское/женское, когда под нее подверстываются объекты, явления

и действия, реально с сексуализацией универсума не связанные. Так, на уровне культуры весь мир (и природный, и вещно-предметный) оказывается сексуализированным, т.е. разделенным на две части по признаку мужское/женское. В половом символизме большинства культур «мужское» отождествляется с духом, логосом, культурой, активностью, силой, рациональностью, светом, наполненностью, формой и т.д. «Женское» — с материей, хаосом, природой, пассивностью, слабостью, эмоциональностью, тьмой, пустотой, бесформенностью. В европейской традиции патриархата эти ряды рассматриваются не только как дихотомия, но и как иерархия. Половой символизм хоть и в весьма опосредованной, растворенной форме, но также отражает властные смыслы гендерной дифференциации общества, что перекликается с актуальными концепциями символической власти. В целом же следует отметить, что произошла трансформация статуса Г. от переменной в анализе до аналитической категории. Анализ гендерных отношений, по сути, является анализом отношения власти полов в экономической, социальной, политической сферах жизнедеятельности.

(См. «Гендерные исследования», «Сексизм», «Телесность», «Феминизм»).

О.В. Шабурова

Гендерные исследования — междисциплинарная исследовательская практика, реализующая эвристические возможности гендерного подхода для анализа социальных трансформаций и систем доминирования. Философская и общегуманитарная мысль конца XX в. выразила новый взгляд на проблемы природы сексуальности, взаимоотношения полов и т.н. женский вопрос. Механизмы социализации пола уже абсолютно ясно высвечены как механизмы властного дискурса. Самые актуальные проблемы социума — власть, насилие, самосознание и свобода личности — в условиях постиндустриального общества предстали как проблемы половой идентификации индивида и соответствующих социальных ролей. Основные философские вопросы — проблема сущности человека, смысл и предназначение, пространство и время человеческого бытия — получили гендерное измерение. Осознание этого положения и нашло отражение в широко разворачивающихся во всем мире Г. и. Г. и. как научное направление стали результатом интенсивного развития феминистских практик. Новая фаза в развитии этого мощного научного потока обозначается в 80-е гг., когда произошел переход от анализа патриархата и специфического женского опыта к анализу гендерной системы. Женские исследования (women's studies) перерастают постепенно в гендерные, где на первый план выдвигаются подходы, согласно которым все аспекты социальности и культуры могут иметь гендерное измерение. Смещаются не только акценты феминистских исследований, но меняется и тональность анализа: радикальный критический запал, который был свойствен некоторым направлениям феминизма,

низма, сменяется все более серьезным стремлением понять, как гендер присутствует, конструируется и воспроизводится во всех социальных процессах. Новая концепция гендера перевела предмет «женщины» в более широкое проблемное поле полового различия как такового (некоторые исследователи отмечают, что этот сдвиг совпадает с переходом от «социальной истории» к «культурной истории»). Содержание женских исследований расширилось, включив проблемы маскулинности и сексуальности. Теперь Г. и. обогатились направлением «man's studies». В 90-х гг. Г. и. становятся достаточно распространенными во всем мире. Но различия в подходах, методах исследований существенны до сих пор. В качестве основных направлений-концептов можно выделить следующие: — Г. и. как инструмент социологического анализа; — Г. и. как продолжение развития теории гендера в рамках женских исследований; — Г. и. как культурная интерпретация; — Г. и. как семиотический инструмент; — Г. и. в философии власти. Границы Г. и. определены недостаточно четко. Одни исследователи полагают, что гендерный метод универсален, ибо основан на широком понимании различия как принципа культурной, социальной и политической организаций, внутри которых половая дифференциация является первичной. Другие же считают половую дифференциацию одной из многих форм. Непроясненной до конца остается не только проблема границ направления, еще более дискуссионным является вопрос общей методологии. Сама смена установки феминистских исследований с социально-критического анализа патриархального общества и маскулинности на объективное изучение природы и социального оформления мужского в конкретных социальных системах оказалась методологической проблемой. Феминистской критике были подвергнуты критерии объективности и истинности, заложенные в основание всей истории науки. В области самой научной деятельности сформировалась властная диспозиция с преобладанием мужской т. зр., что обусловило неполноту интерпретационных возможностей научных теорий. Женская ориентация в науке стремится к достижению истины, не разделяя субъективное и объективное, мышление и эмоции, знание и социальный контекст; но при этом широко использует включение личного опыта и установки, внося в процесс исследования этические позиции; воспринимает исследование как акт политической деятельности, ибо Г. и. рассматривают отношения власти и пытаются дешифровать политико-культурные метафоры, выражающие давление мужского менталитета. Все эти моменты показывают, что процесс оформления и развития Г. и. оказался в современном общественном сознании «горячей точкой», т.к. в нем сконцентрировались и нашли выражение многие линии самой теории познания. Самым важным является то, что «провокация» со стороны феминистских, а затем и Г. и. усилила необходимость оформления метатеории, призванной раскрыть отношения между наукой, властью и гендером. Формирование гендерного подхода в социальном и гуманитарном знании, в сущности, есть нечто гораздо большее, чем просто появление новой

теории. Это принципиально новая теория, признание которой иногда обозначает изменение ценностных ориентаций человека, пересмотр многих привычных представлений и «истин», что оказывается для многих весьма болезненным процессом. Как известно, теория и практика Г. и. на Западе были направлены не только против сексизма, но и против тех идеологий и институтов, которые сознательно или бессознательно построены на отношениях неравенства. Поэтому изначально как теории, так и образовательные практики Г. и. выступали в виде критики самого процесса познания и образования, а значит, занимали политическую позицию. Внутри самих гендерных и женских исследований выражено требование, которое не имело аналогов в истории науки, — отказ от принципов иерархии, лидерства и дисциплинарности в самих Г. и. Сегодня признано, что никакие другие исследовательские и образовательные стратегии не смогли настолько трансформировать структуры академического образования в Америке и Европе. Определяя ведущие методологические подходы в рамках Г. и., аналитики выделяют несколько основных. Так, И. Жеребкина представляет в качестве основных два метода: метод «социалистического феминизма» и метод «теории различия». Первый тип методологии Г. и. строится на факте признания субъективной идентичности и, в частности, на признании отсутствия различия между женским и мужским типами субъективности. Данным типом методологии пользуется скорее американская феминистская традиция. Второй тип методологии исходит из различия (или различения) как в структуре субъективности, так и внутри структур женской или мужской идентичности. Этот тип методологии соответствует скорее европейской и особенно французской традиции феминистской теории и практики. Каждому из данных типов методологии соответствует определенный язык описания. В первом случае язык описания оперирует традиционными понятиями, такими как субъект, сознание, самосознание и т.п. Данный тип языка описывает макропроцессы, структурируемые и видимые процессы реальности. Другой тип языка в Г. и. описывает микропроцессы реальности. Микрореальность — это то, что происходит не на уровне структурированной идентичности, а на уровне той нелокализуемой множественности, которая не оформляется в единство («мужское» или «женское»). При таком подходе важно то, что женщина, скажем, мыслится как нечто радикально иное по отношению к мужчине, ибо любая система реальности представлена через наличие в ней феноменов «другого», «иного», «различного», не позволяющих ей существовать в виде самозамкнутой системы. Вместо бинарного понятия «пол» возникает множественное — «гендер». Признание теории различения позволяет более обоснованно заявлять о принципе междисциплинарности в Г. и. Для них междисциплинарность характерна и на уровне исследования конкретных проблем, и на уровне обоснования гендерной асимметрии общественного развития в целом. Круг наук, включающихся в Г. и., необычайно широк: философия, социология, экономика, демография, история, антропо-

логия, психология, политология, филология и социолингвистика, семиотика, этнография, культурология и др. Гендерное измерение истории показало, что конкретное содержание женского или мужского бытия чрезвычайно разнообразно в историческом и культурном отношениях. Бытующие сегодня взгляды и представления о полах являются в значительной мере продуктом исторического развития. Осознавая это, «гендерные историки» рассматривают гендерные отношения как социальные, политические, культурные величины, не сводимые ни к внеисторическим феноменам, ни к единственной, «изначальной» или «имманентной» причине. Историки этого направления выступают против «гендерной слепоты» традиционной историографии. Категория гендера помогает увидеть в истории разнообразие и изменчивость проявлений социальности. Обращаясь к историческим исследованиям периферийного ряда, которые иногда воспринимаются как исследования женской «биологии» — например, работы о материнстве, родах, повивальных бабках, кормилицах и проститутках, — удалось показать, что и биологическое представление о женском теле (равно как и о мужском) зависит от соответствующих исторических и культурных воззрений. Оно является вотчиной не «биологии», а истории мужчин и женщин. Один из авторитетных историков этого направления Г. Бок («История, история женщин, история полов») показывает, что существующая история дана как история мужчин. При этом казалось, что мужчины находились вне гендерных отношений, а история мужчин практически никак не соотносилась с историей женщин. В качестве примера Г. Бок приводит историю военного дела и войн. Понятно, что эта история писалась как история мужского участия в войнах, но при этом за кадром оказывались специфические мужские проблемы, например, вопрос о взаимосвязи военного дела с историей мужественности и ее кризисами, как правило, разрешаемыми при помощи новых войн. Кроме того, войны имеют огромное значение и для женщин, а соответственно — для отношений между полами и внутри полов. Можно также напомнить о военной символике и военном языке, имеющих ярко выраженную гендерную окраску, о женском движении за мир перед Первой мировой войной, во время нее и после, и т.д. Кстати, во многом именно историки подвигли своими исследованиями к развитию «men's studies», они, в частности, и сформулировали проблему «Война и мужественность как социальная конструкция». Причем, еще в XIX в. были исторические работы, показывавшие, что мужественность означала для мужчин не только власть, но и страдание. Развитие и оформление «men's studies» стало поворотным моментом в конструировании Г. и. Мужественность казалась ясной, естественной и противоположной женственности. За какие-то 30 лет эта истина разрушилась. Женщины, переосмысливая свою сущность, заставили мужчин задаться этими же вопросами. И вместо утвердившейся темы «Тайна женственности» возник серьезный разговор о «загадке мужественности» — белых пятен здесь оказалось еще больше. Господствующая модель объяснения муж-

ской сущности исчерпала себя, и сейчас в Г. и. осуществляется переход от традиционного образа мужчины к попыткам объяснить новую ситуацию. Первыми обескураживающий вопрос «Что есть мужчина?» поставили американские антропологи, затем к нему обратились англичане, австралийцы и скандинавы. Сейчас в этих странах существует более 200 центров мужских исследований. Эти страны оказались в «авангарде» Г. и. как раз потому, что были более одержимы идеей мужественности (скажем, во Франции ситуация несколько иная). Жесткость гендерной роли для мужчины оказалась очень сильной, она требует от него на протяжении очень долгого времени постоянного подтверждения своей мужественности, которая в основе своей определяется через властвование, доминирование, отрицание женственности. В современных мужских исследованиях анализируются этапы становления мужественности, исторические кризисы последней, особенности гендерных технологий в формировании образов маскулинности и т.д. Основная идея маскулинного менталитета — «Быть мужчиной — означает быть заведомо обреченным властвовать... иллюзия мужественности оправдывает право на обладание» (П. Бурдьё). И наоборот — обладание удовлетворяет мужественность, пусть и иллюзорную. Наиболее полное изложение темы «Мужская сущность: историческая трансформация» дано в работах Э. Бадэнтер, которая убедительно раскрывает процесс «расчеловечивания» мужчины. Обосновывая типологию жизненных стилей мужчин, она выявляет, как один из самых распространенных, тип «искаленный» мужчина. Она же предлагает перспективные линии преодоления этих жестких гендерных ролей через гуманистическое движение в сторону «великой родительской революции». В России новая социокультурная ситуация начала складываться в начале 90-х гг. XX столетия. Общий кризис показал, что причины ее кроются не только в политике и экономике, а лежат глубже — в самом типе современной культуры и его российской трансформации. Появившаяся феминистская литература, организационное оформление, расширение научного круга привели к формированию направления и возникновению научного сообщества. Сейчас помимо развития социальной феминологии (в ряде российских университетов созданы кафедры социальной феминологии) обозначено и статусно закреплено развитие собственно Г. и. Перспективность гендерного подхода как новой научной парадигмы становится все более очевидной, хотя сами исследователи, работающие в этом направлении, отмечают наличие сопротивления научной среды, а также критикуют негативную роль масс-медиа, которые по-прежнему развивают и усиливают в массовом сознании стереотипы патриархальной культуры, демонстрируя свою гендерную ангажированность.

(См. «Гендер», «Сексизм», «Телесность», «Феминизм»).

О. В. Шабурова

Генеалогия — первоначально перечень предков человека, определяющий его происхождение. В философии Г. — неклассический способ осмысления социально-культурных явлений, особенностью которого является отрицание их неизменности и всеобщего основания происхождения. Г. предполагает описание конкретного множества причин их возникновения, включающего определенные условия и реальные проявления человеческой телесности. Г. была введена Ф. Ницше и в дальнейшем разрабатывалась М. Фуко. Он показал, что Ницше выступил против утилитаристской тенденции в описании истории морали в рамках линейного развития, которая сводила всю ее историю к полезности. Слова вовсе не удерживают свои значения, желания не направлены только в одно русло, и идеи не сохраняют собственную логику. Миру речи и желаний, по Ницше, знакомы нападения, борьба, маскировка и хитрости. Г. увековечивает необычайность событий вне зависимости от однозначного финала. В конечном итоге Г. обнаруживает элементы даже тогда, когда они отсутствуют, когда они остаются нереализованными. Следовательно, Г. требует терпения и знания деталей и зависит от громадного накопления материала. Г. не противопоставляет себя истории, но отрицает надисторическое разворачивание идеальных смыслов и неопределенных телеологий. Она противопоставляет себя поиску «начал». Ницше отвергает поиски происхождения, во-первых, потому, что это попытка схватить точную сущность вещей, их чистейшие возможности и тщательно охраняемые тождества; а также потому, что этот поиск утверждает существование устойчивых форм, которые предшествуют внешнему миру случая и преемственности. Этот поиск направлен на то, «что уже было там», на образ изначальной истины. В любом случае, если генеалог отказывается следовать метафизическому подходу и если он прислушивается к истории, то он находит, что не существует за вещами некоей вневременной их сущности или их сущность была создана по частям из чуждых форм. Изучая историю разума, он приходит к тому, что приверженность к истине и четкость научных методов произошли от страсти ученых, от их фанатичных и нескончаемых дискуссий, от духа состязательности. Генеалогический анализ показывает, что концепция свободы — это «изобретение правящих классов» и не основополагающая для человеческой природы. В историческом основании вещей находится не нерушимое тождество происхождения, но разногласие и неравенство вещей. История учит пренебрегать важностью происхождения, ибо в действительности исторические начала непритязательны. Генеалог должен быть готов узнавать события истории, ее толчки, ее сюрпризы, ее неустойчивые победы и неприятные поражения. Он должен быть готов поставить диагноз болезни тела, условия его болезни и здоровья, для того чтобы встать в позицию эксперта в философском дискурсе. История — это реальное тело развития. Метафизик сможет найти ее душу в далекой идеальности происхождения. Генеалог же принимается изучать начало, обнаруживая бесчисленное множество

начал, чьи слабые следы и полутона хорошо видны историческому оку. Поиск Г. — это не воздвижение оснований, но открывание того, что мыслилось единым, и показ гетерогенности того, что представлялось однородным. В конечном итоге Г., по Ницше, прикрепляет себя к телу. Тело утверждается в жизни как в смерти, сквозь силу и слабость. Тело — и все, что его касается: питание, климат и почва, — это владения подлинных начал. Тело несет на себе клеймо прошлого опыта и взращивает желание, слабости и заблуждения. Т.о., Г. как исторический анализ, расположена в сочленении тела и истории. Невверно искать наследование в непрерывной протяженности; так глаз изначально отвечал требованиям охоты и борьбы и только потом послужил источником созерцательности. Генеалогический анализ обрисовывает взаимодействие сил, борьбу этих сил, ведущих войну против друг друга или против враждебных обстоятельств, в попытке избежать вырождения и вновь обрести мощь. Роль Г. — в том, по Ницше, чтобы записывать историю моралей, идеалов, метафизических концепций, историю концепций свободы или аскетической жизни. Свою Г. Ницше противопоставляет истории, чья функция состоит в превращении многообразия во всеобщность, окончательно замкнутую в себе. История историков находит себе поддержку вне времени и претендует основывать свои приговоры на апокалиптической объективности. Это возможно только благодаря вере в вечную истину, в бессмертие души и идентичность сознания. Если исторический смысл направляется надисторической перспективой, метафизика может привязать его к своей собственной цели. С другой стороны, исторический смысл может ускользнуть от метафизики и стать привилегированным инструментом Г., если она отрицает определенность абсолютов. В человеке нет ничего бессмертного. Можно верить, что чувства неизменны, но каждое чувство, особенно наиболее благородное и бескорыстное, имеет историю. Можно верить в скучное постоянство жизни инстинктов и воображать, что она продолжает влиять на настоящее так же беспорядочно, как делала это в прошлом. Но знание истории легко разбивает это единство, показывая его волнообразное развитие, локальные проявления силы и слабости. Тело не повинуетя особым законам физиологии, оно не может избежать влияния истории. Тело делается огромным количеством отдельных режимов: ритмами работы, отдыха и праздников; оно способно отравляться пищей или ценностями. «Эффективная» история отличается от традиционной отсутствием в ней постоянных. Ничто в человеке, даже его тело — не может служить основой для самопознания или понимания других людей. Традиционные механизмы для создания понимающего взгляда на историю и для прослеживания прошлого как настоящего и продолжающегося развития должны быть систематически разобраны. История становится «эффективной» в той мере, в какой она привносит незавершенность в само наше существование: разделяет наши эмоции, драматизирует наши инстинкты, множит наше тело и настраивает его против самого себя. Из этих пред-

положений можно вывести особенные черты исторического значения (как Ницше понимал его). В любом случае «эффективная» история имеет дело с событиями в меру их уникальных характеристик, их более острых проявлений. Мир «эффективной» истории знает лишь одно царство без провидения или конечной причины. «Эффективная» история сужает свой взгляд до вещей близлежащих — тело, нервная система, питание и энергии. Местом появления метафизики, укрепившейся в традиционной истории, согласно Ницше, была афинская «демагогия», восходящая к Сократу. Историю нужно привести к генеалогическому использованию, т.е. к антиплатоническим целям. Только тогда исторический смысл освободит себя от требований надисторической истории. Изучение истории делает человека «счастливым, в отличие от метафизиков, ибо позволяет устанавливать в себе не одну вечную душу, но множество смертных». Внешне историческое самосознание нейтрально, лишено страстей и предано исключительно истине. Но, если оно проверяет себя и если вопрошает различные формы научного самосознания об их истории, оно находит, что все эти формы и трансформации являются аспектами воли к знанию. Исторический анализ этой воли к знанию обнаруживает, что все знание основано на несправедливости и что инстинкт знания злонамерен, он несет нечто смертоносное, противоположное счастью человечества. Знание не отделяет себя от своих эмпирических путей, первоначальные потребности — от последующих, чтобы стать чистым спекулятивным предметом. В общем, Г. сводится к трем моделям истории, опознанным Ницше в 1874 г. Они метафоричны: благоговение перед памятниками становится пародией; почтение к древним завершенностям становится систематической диссоциацией; критика несправедливости становится деструкцией человека, который сохраняет знание волей к знанию. М. Фуко воспринял от Ницше генеалогический способ осмысления исторических реалий. В основу «генеалогии власти» он положил рассмотрение различных стратегий власти и дискурсивных практик, которые в своем сцеплении являют специфический комплекс «власти-знания». Исторически типы власти-знания разнятся. Современность произвела такой тип власти, который не может быть сосредоточен как в руках одного субъекта, так и не является привилегией государства. Эта власть рассеяна по всем социально-культурным дискурсам и предполагает определенные стратегии управления людьми, надзора над ними и механизмы их изоляции. В первом томе «Истории сексуальности» Фуко, действуя генеалогическим методом, показал, что то, что понимают в европейской культуре под «полом», есть не просто данность природы, но феномен исторический, поскольку представление о нем было сформировано на протяжении нескольких веков. Принято думать (в духе линейной истории), что именно с XVII в. начинается «угнетение» сексуальности, а к XX в. наступает ее «освобождение». Согласно генеалогическим открытиям Фуко, никакого подавления сексуальности в эпоху Контрреформации не было, напротив, имела место «интенси-

фикация тела» в обряде епитимьи (технике исповеди, в которой требовалось максимальное выговаривание желания). Исповедальная техника послужила предтечей процесса «медикализации» пола, происходившего в XIX в. Уже с XVIII в. «пол» оказался вовлеченным в сферу власти-знания, и тем самым представление о нем было сформировано различными видами дискурса — педагогическим, социологическим, психиатрическим и др.

(См. «Археология», «История», «Эпистемы»).

С.А. Азаренко

Герменевтика (от греч. *ἐρμηνευτική* — разъясняющий, истолковывающий) — 1) теория и практика интерпретации языковых выражений, представленных знаками, символами и текстами; 2) направление в современной философии. В эпоху Ф. Шлейермахера, Г. фактически пережила второе рождение со времен Античности, возникнув из сплава библейской экзегезы, классической филологии и юриспруденции. Ф. Шлейермахер закладывает основы теории интерпретации как искусства понимания устной и письменной речи другого. Его внимание приковано к плану выражения, где, по его, воспринятым из романтизма, убеждениям, и происходит воплощение индивидуально-стилистической манеры произведения. На этом пути у него происходит отождествление понимания с интерпретацией. Шлейермахер обходит то обстоятельство, что истолкование начинается именно с того момента, когда кончается непосредственное понимание; что источником интерпретации является как раз непонимание. Постигание смысла высказывания увязывается им с практическим правилом Г., предполагающим восхождение от частей к целому и от целого затем к частям. Вместе с тем Г. Шлейермахера, несмотря на весь ее лингвистический крен, обретает философский статус благодаря концептуальной постановке вопроса о том, что такое смысл. В. Дильтей переводит Г. в плоскость метода описания истории и наук о человеке, при этом у него сохраняется основополагающий герменевтический вопрос об отношении между смыслом и «я», между интеллигибельностью первого и рефлексивностью второго. Стремясь преодолеть естественно-научную стратегию на однозначное объяснение, он исходит из того посыла, что историю исследует тот же, кто ее творит. Историческое познание делает возможным однородность субъекта и объекта. Дильтей рассматривает Г. как искусство понимания письменно фиксированных жизненных проявлений и потому исследование исторического прошлого мыслит в качестве расшифровки, а не исторического опыта. Ориентация в методе на такие «жизненные» понятия, как «переживание», «сопереживание», «значение» и др., привносит психологизирующий момент в процедуру понимания. Дильтей формулирует теоретико-познавательный вопрос о том, каким образом опыт индивида и его познание поднимаются до уровня исторического опыта, но его постановку

оставляет без решения. Эта проблема могла найти разрешение в феноменологии Э. Гуссерля, который отходит от традиционного последекартовского деления на субъект и объект, материю и дух. По Гуссерлю, сознание интенционально, поскольку всегда является сознанием о чем-то. Всякий вопрос, касающийся вещей самих по себе, снимается заключением в скобки, ибо в субъекте имеется «нетематизированный горизонт» (впоследствии названный им «жизненным миром»), дающий предварительное знание о предмете. Сознание имеет дело со смыслами, содержание которых предполагается прозрачным для понимающего «я». Однако смыслы, полученные в результате феноменологической редукции, суть корреляты интенциональности. А интенциональный акт постигается только посредством многократного идентифицируемого единства имеющегося в виду смысла. Над этим смыслом в вышележащих слоях располагается результат синтетических актов, именуемый «конститутивным». Конституирование «вещи» требует вскрывать все более фундаментальные пласты, где активные синтезы указывают на все более радикальные пассивные синтезы. Т. о., процесс понимания в феноменологии оказывается обращенным вспять потоком вопрошания, в ходе которого ей приходится расстаться с проектом радикального самообоснования. М. Хайдеггер ставит задачу доведения феноменологии до бытийных оснований. И если феноменология обсуждала вопрос о смысле в основном в когнитивном и перцептивном измерении, то его Г. ставит этот вопрос исключительно в онтологическом: мир имеет смысл, а язык — дом бытия. Говорящий в речи скорее сам присутствует при своем говорении, ибо сущность языка заключена в сказе, т. е. показе того, что уже содержится в языке. В языке уже произведен первоначальный учет взаимопринадлежности элементов мира, поэтому понимание имеет онтологическое значение. На долю человеческого существа приходится интерпретация как прояснение уже заведомо данного экзистенциального содержания. Хайдеггер провозглашает первичность мирознания над самосознанием. Опираясь на учение Хайдеггера о языке и понимании, Г.-Г. Гадамер разрабатывает концепцию философской Г. как философии понимания. Под пониманием Гадамер понимает универсальный способ освоения мира человеком, в котором, наряду с теоретическим, существенную роль играют: непосредственное переживание («опыт жизни»), различные формы практики («опыт истории») и формы эстетического постижения («опыт искусства»). Т. о., конкретизирующим понятием для понимания у Гадамера является опыт, формирование которого происходит в языке. Предметная область философской Г. обнаруживается в саморазвертывании мысли в ее самопроясняющем и познающем отношении к тому, что есть как таковое, т. е. понятию. Понятийность, по Гадамеру, составляет суть философии. Последнюю занимает не единство понятий, а единство понятия. Гадамер подчеркивает тесную связь между словоупотреблением и образованием философских понятий, которые несут соответствие не опытным данностям, как в экспери-

ментальных науках, а той единой цельности опыта, которую представляет наше языковое ориентирование в мире. Герменевтический опыт имеет дело с преданием. Текст — это переданное смыслосодержание культурной традиции. Его постижение выступает в форме самоосмысления индивида в обществе. Постулируя генетическую укорененность человека в традиции, Гадамер начинает рассматривать понимание в тесной связи с интерпретацией и применением. Эти аспекты понимания в прежней Г. четко разводились. Герменевтический круг носит у Гадамера онтологический характер, что делает интерпретацию принципиально незавершенной для опыта последующих поколений. Согласно эпистемологической программе П. Рикера, не существует понимания самого себя, не опосредованного знаками, символами и текстами; самопонимание в конечном счете совпадает с интерпретацией этих опосредующих терминов. Существует изначальная языковая предрасположенность любого человеческого переживания, будь то восприятие или желание. Человеку также присуща способность создавать выражения с двойным смыслом, т.е. символы, поэтому в задачи Г. должно входить их истолкование. Одновременно это помогает избежать иллюзии об интуитивном познании «я» без предварительного проникновения во все богатство символов, передаваемых через культуру, в лоне которой мы обретаем свою экзистенцию и речь. Однако, полагает Рикер, традиционный и частный символизм раскрывает свои ресурсы умножения смысла только в собственных контекстах. К тому же символизм допускает полярно противоположные истолкования в зависимости от нацеленности последнего. Другое дело — опосредование текстами. Благодаря письменности дискурс обретает большую степень содержательной интенсивности и достигает тройной семантической автономности: по отношению к интенции говорящего; восприятию первичной аудитории; экономическим, социальным, культурным обстоятельствам своего возникновения. Такой подход позволяет Рикеру рассматривать в единстве понимание и объяснение. Понимание он трактует как способность воспроизводить в себе работу структуризации текста, а объяснение — как операцию второго уровня, срастающуюся с пониманием и состоящую в прояснении кодов, лежащих в подоснове этой работы структуризации, в которой соучаствует читатель. Общее, что есть в различных направлениях герменевтической мысли, — это идущее от Фомы Аквината отстаивание связи между словом и мышлением и, соответственно, отказ от непосредственного свидетельства сознания, находящего опору в картезианском принципе непосредственной достоверности самосознания. Отсюда внимание к языку вообще и тексту в особенности, который Г. требует понимать, исходя из него самого, не подменяя историко-генетическим объяснением.

(См. «Герменевтический круг», «Интерпретация», «Код», «Опыт», «Символ», «Текст», «Феноменология»).

С.А. Азаренко

Герменевтический круг — аспект процесса понимания, связанный с его циклическим характером. Принцип Г. к. был воспринят герменевтикой из античной риторики и широко практиковался в экзегезе средних веков. Последняя для понимания библейского текста требовала веры в него, а для веры требовала его понимания. Августин исходил из положения, что библейский текст повторяет одно и то же, и если не понятен смысл некоторого отрывка, достаточно обратиться к другому отрывку. Г. к. предполагает попеременное понимание части из целого и целого из части. Ф. Шлейермахер, вошедший в себя традиции классической филологии и библейской экзегетики, утверждал, что как отдельное слово входит в целое предложение, так и отдельный текст входит в свой контекст — в творчество писателя, а творчество писателя — в целое, охватывающее произведения соответствующего литературного жанра или вообще литературы. Вместе с тем тот же самый текст, будучи реализацией творческого акта, принадлежит душевной жизни автора. Именно в пределах этих взаимосцеплений и совершается понимание. Согласно Шлейермахеру, понимание текста сопряжено с погружением в душу автора. Более широкое толкование Г. к., обращенное к истории, мы находим у В. Дильтея: понимание текста как «объективации жизни» творческой личности возможно при условии понимания духовного мира соответствующей эпохи, что, в свою очередь, предполагает понимание оставленных этой эпохой «объективаций жизни».

Согласно М. Хайдеггеру, Г. к. очерчивает онтологическое измерение экзистенциального присутствия человека и задает формальные условия толкования как метода познания. Требуется, чтобы толкователь направлялся сутью дела, при этом движение его мысли непременно включало бы предварительную проекцию смысла, которая не исключает его пересматривания по мере углубления в искомый смысл. Источник заблуждения, по Хайдеггеру, — те предмнения, которые не оправданы самой сутью дела. Г. к. выражает взаимообусловленность бытия человека с его самоистолкованием, и поэтому в задачу герменевтики входит не размыкание Г. к., а вхождение в него. Прежде кругообразная структура понимания оставалась в теории исключительно в рамках формальной соотносительности отдельного и целого в тексте. Целью такого подхода было понимание как акт дивинации, когда толкователь целиком отождествлялся с автором текста. По Хайдеггеру же, понимание текста всегда предопределено забегающим вперед движением предпонимания. Тем самым он требует наполнения акта понимания исторической осознанностью. У Г. Гадамера онтология Хайдеггера получает определенную модификацию по отношению к традиционной герменевтической проблематике. По Гадамеру, языковая среда (культурная традиция), в которую погружен субъект познания с рождения, является одновременно условием и предметом человеческого понимания. Самораскрытие индивида тесно связывается с интерпретацией культуры, содержание которой рассеяно в текстах. Герменевтика,

настаивает Гадамер, имеет дело с традицией и историей, присутствующими в настоящем и определяющими его, а также несущими в себе то, что не может быть принципиально завершено. Дистанция времен заполнена последовательностью событий, традицией, в свете которой и выступает понимаемое нами предание, несущее основу общезначимого содержания. Содержательный смысл круга целого и части Гадамер предлагает дополнить утверждением о том, что доступно пониманию лишь действительно совершенное единство смысла. Предвосхищение, или презумпция совершенства, считает сообщаемое правдой, а не только мнением того, кто его передает. Понимание означает прежде всего умение разбираться в чем-то, а уже потом, во вторую очередь, вычленение мнения другого, разумения подразумеваемого им. При этом имеет место стремление усилить аргументы собеседника, ибо понимание исходит не из «субъективности» одного из собеседников, а из факта сопричастия общему для них смыслу. У Хайдеггера промысел понимания господствует над субъектом. В противоположность этому, у Гадамера явно перевешивает интерпретирующий момент: какой-либо значимый текст культуры может быть прочитан интерпретатором заново. Т. о., разработка проблемы Г. к. связана с рассмотрением взаимообусловленности понимания, объяснения и интерпретации. Эта проблема не снята и в философии науки, ибо не существует «объективных» фактов, но как элементы теории они всегда концептуально нагружены, и их объяснение обусловлено той самой теорией, которую они должны обосновать.

(См. «Герменевтика», «Интерпретация»).

С.А. Азаренко

Гетерархия (от др.-греч. ἕτερος — другой и ἀρχή — правление) — порядок координации множественных отношений; модель структуры множества иерархий, элементы которых соединены сетевыми связями. Первый комментарий понятия Г. дал У.С. Маккаллох (Мак-Куллох) в ходе исследования строения нейронов мозга, связав гетерархию с топологическим размещением связей, что запрещает действие закона транзитивности, или переноса свойств с одного объекта на другой без их изменений. Г. представляет собой целое, различные части которого по-разному образуют и изменяют его. Схема Г. представляет собой пересекающиеся цепи, которые соединены дополнительной цепью, диаллелью, которая действует как сеть, вариативно соединяя замкнутые цепи, или иерархии. Помимо нейробиологии, понятие Г. было использовано в логике, теоретической археологии, социологии управления и организаций, социальной философии. В Г. отсутствует единый центр значений (команд, цели), элементы Г. находятся в множественных отношениях. Г. отличается от сети наличием иерархий, которые локализуют отношения элементов, совмещая субординацию иерархии и координацию сети. Эlemen-

ты Г. образуются пересечением иерархических и сетевых отношений, сети и иерархии также являются элементами. Гетерархические отношения являются дифференциальными, т.е. взаимно различаются, не обладая собственными независимыми значениями. Форма Г. придает структуре топологическую размерность; ведущими принципами организации оказываются пространственное размещение и временная последовательность связей. Г. осуществляет превращение временных процессов в пространственное размещение событий. Отношения ее элементов благодаря присутствию на различных иерархических уровнях обладают разной степенью обратимости. Сети Г. (смежные иерархии) находятся в обратимых отношениях. Для локальной иерархии отношения более общего порядка являются необратимыми, предельным из них является само необратимое время. Обратимость отношений располагает их внутри, а необратимость — вовне отдельно взятой иерархии. Поскольку организованная динамика Г. не отменяет время (как иерархия), а предполагает его своим условием, позиция внешнего наблюдателя становится невозможной. Осознание различий происходит одновременно с волеием — действием в конкретной ситуации. Взаимодействие элементов Г. включает в себя связи с элементами иерархий более общего и локального порядков, а также связи с элементами смежных иерархий. Соответственно, описание гетерархических отношений всегда дается на основе описаний смежных, но различных процессов. Каждое событие в Г. совмещает макро-, мезо- и микроуровни значений относительно отдельно взятого процесса или элемента. Различия в последовательности размещения отношений в Г. позволяют образовывать разные события для одних и тех же элементов, которые находятся в разных условиях. Это влечет различные следствия одного и того же события для разных элементов Г.

(См. «Гетерология», «Система»).

И.В. Красавин

Гетерология (от греч. *héteros* — другой, *logos* — учение, речь) — неклассическая теория, исследующая становление, разнородность и множественность явлений и вещей. В современной философии Г. обозначает: 1) науку или учение об условиях возможности знания, в частности философии; 2) науку или учение о другом, различии, множественности. В первом значении Г., как другое метафизики, представлена как наука о более радикальном содержании мышления, не сводимом только к логическим принципам. Во втором значении Г. представляется имманентной и перманентной формой действительности и реализуется как научное или дискурсивное опытное исследование.

С т. зр. парадигмы субъективности любая философия, вопрошающая основания или условия возможности знания (по определению, гетерогенные

относительно самого знания), является Г.: «философия жизни» Ф. Ницше, В. Дильтея и А. Бергсона, «фундаментальная онтология» М. Хайдеггера, феноменология «жизненного мира» Э. Гуссерля, психоанализ З. Фрейда или Ж. Лакана представляют тип философствования, гетерогенный относительно философии субъективности. Понятия «жизни» у Ницше или Дильтея, *Dasein* у Хайдеггера, «жизненного мира» у Гуссерля, «бессознательного» у Фрейда обозначают такую действительность, в которой рефлексивные определения обнаруживают свои границы. В философии известно несколько Г. проектов. Г. Риккерт, в противоположность антитетическому принципу Гегеля, развивал гетеротетический принцип, принципиальным содержанием которого является предположение о том, что в понятие чисто логической предметности входит кроме «одного», тождественного, также и «другое», «иное». Антитетический принцип противопоставляет антитезис тезису, гетеротетический принцип исходит из того, что тезис порождает «одно» лишь при условии полагания гетеротезиса, «другого». Инаковость, другое логически предшествуют операции отрицания. Последняя не была бы возможна без априорного полагания другого. Различие тезиса и гетеротезиса предполагает единство, требующее, однако, различия или инаковости в противоположность единству тождества. «Чистая гетерология» неокантианца В. Флаха исследует моменты абсолютного познавательного отношения. Согласно Флаху, основание как абсолютное основание должно быть гетерогенным относительно любого основываемого. Следовательно, различные формы рефлексии возможно объяснить не рефлексией рефлексии, а чистой гетерогенностью как структурной характеристикой абсолютного познавательного отношения. Абсолютный синтез, согласно Флаху, может достичь подобной цели и выступить основанием рефлексии и знания, если он разделен, различен до такой степени, что из области чистой логики исключается любая возможность опосредования и, соответственно, «снятия». В таком случае стороны, составляющие абсолютный синтез, находятся не в отношении противоречия и отрицания, а в отношении дизъюнкции, абсолютного, нередуцируемого разделения. Основание и основываемое дополняют друг друга как абсолютно гетерогенные стороны познавательного процесса. «Грамматология» или «чистая и не-чистая Г.» Ж. Деррида также вопрошает гетерогенное основание познавательного отношения исходя не из отрицания и противоречия, а из альтеральности. Следуя Хайдеггеру, Деррида рассматривает различие не как различие тождества, а как различие между тождеством и различием, различие как таковое, не феноменологизируемое, лишнее собственности, свойственности — *différance*, не редуцируемую множественность, каждый раз саморазличающуюся т.о., что сформированная целостность всегда оказывается «неразрешимой», неполной. Г. для Деррида — это наука или учение о «неразрешимостях» как архисинтетических предпосылках классической метафизики. Имманентная Г. реализуется в ри-

зоматике Ж. Делеза и Ф. Гваттари, которая противопоставляется традиционной репрезентативной модели философии. Последняя суть иерархическая система, содержит центры обозначения и субъективации, копирования или воспроизведения. В отличие от структурированных, упорядоченных и предустановленных систем ризома представляет собой децентрированную, гетерархическую и незначащую систему, определяемую только циркуляцией состояний. Э. Левинас противопоставляет самореференциальной природе автономии гетерономию как учение об абсолютном другом. «Этическое отношение» — это не отношение с объективируемым присутствием, а «отношение без отношения». В «этическом отношении», предшествующем любой метафизике или онтологии, другое суть означающее само по себе, т.е. появление другого есть лицо, не встроенное в мир присутствие. Самовыражение или самопредставление другого не является как феномен (сокрывающий вещь в себе) или объект, но как ускользание от любых смысловых структур, навязанных автономным сознанием. Другое в «этическом отношении» описывается как след другого. Явление другого никогда не закрепляется в горизонтах мира: другое отступает, отрешается. Эта связь с запредельным, с «абсолютно минувшим, абсолютно прошедшим отсутствием» значима так, как след присутствия (отсутствующего).

В социальной антропологии Ж. Батай Г. как наука об абсолютном другом нерасторжимо связывается с концепцией гомогенного и гетерогенного общества. Гомогенность означает соизмеримость элементов и осознанность этой соизмеримости и выражается в сведении всех социальных связей к устойчивым правилам, основанным на отождествимости индивидов, явлений и событий. В основе социальной гомогенности лежит производительная, полезная деятельность. Гетерогенное общество основано на «непроизводительной растрате». Гетерогенность, согласно Батаю, указывает на существование элементов, не поддающихся ассимиляции и подрывающих самоидентичность и устойчивость гомогенного общества. Поскольку научное познание, как функция гомогенности, не исследует гетерогенные элементы как таковые, Батай считает необходимым учреждение такого типа научного познания, который изучал бы «различия, не поддающиеся объяснению».

В современной философии Г. находится в основании двойного изменения или поворота в онтологии. Во-первых, онтология становится онтогенезисом, т.е. учением о становлении систем и явлений различных типов, во-вторых, онтология становится гетерогенизмом, т.е. учением о становлении как о становлении различия или множественности. Т. о., Г. обозначает двойной разрыв с традиционной онтологией — бытия как субстанции и сущности, понятия как определения сущности.

(См. «Гетерархия», «Другой», «Онтология», «Событие»).

Т.Х. Керимов

Гетеротопии — различные места в социальности. По Фуко, озабоченность нашей эпохи фундаментально связана именно с пространством, а не со временем. Время обнаруживается лишь как один из вариантов операций, которые возможны для элементов, распределяемых в пространстве. Мы не живем в гомогенном и пустом пространстве, напротив, в различных и множественных пространствах. Т. е. мы не живем в пустоте, внутри которой могли бы быть размещены индивиды и вещи, но живем внутри набора отношений, которые очерчивают места, не подлежащие превращению одно в другое. В каждой культуре или цивилизации имеются места особого рода, отличные от всех других мест. В пику к утопиям Фуко называет их *гетеротопиями*, а их описание *гетерологией*. Первый принцип этого описания заключается в том, что нет ни одной культуры в мире, в которой не конституировались бы Г. Они являются постоянной каждой человеческой группы. Г. непременно принимают различные формы и, вероятно, нет ни одной универсальной формы Г. Их можно, однако, классифицировать по двум главным категориям. В традиционных обществах имеется определенная форма Г., которую Фуко называет кризисной Г., т. е. имеются привилегированные, или священные, или запретные места, сохраняемые за индивидами, которые находятся в состоянии кризиса (подростки, беременные женщины, старики). Г. кризиса исчезают сегодня и возвращаются в форме так называемых Г. девиантности, которые имеют место у индивидов, чье поведение демонстрирует отклонение от общепринятых норм (дома отдыха, психолечебницы, тюрьмы). Второй принцип описания Г. — это то, что общество в историческом разворачивании может создавать гетеротопическую функцию в различном стиле. При этом каждая Г. имеет определенную функцию в границах сообщества, а также она может иметь одну или другую функцию, согласно с культурой, в которой она имеет место. Третий принцип. Г. есть способ соседства в единственном месте особых мест, которые сами по себе несовместимы (театр, кино и т. п.). Четвертый принцип. Г. часто связана со временем, что можно назвать гетерохронией. Г. начинает функционировать во всю мощь тогда, когда люди достигают Абсолютного разрыва со своим традиционным временем. В западном обществе Г. и гетерохронии структурируются и распределяются относительно комплексно. Имеются Г. неопределенно аккумулирующие время, таковы музеи и библиотеки. Пятый принцип. Г. всегда предполагают систему открытости и закрытости. Гетеротопическое место не так доступно, как, напр., публичное место. Последняя особенность Г. заключается в том, что она оказывает действие на все оставшееся пространство.

(См. «Топология социальная»).

С.А. Азаренко

Гилозоизм (от греч. *hyle* — материя, *zoe* — жизнь) — взгляд на жизнь как на атрибут материи; учение, согласно которому вся материя жива, одушевлена, способна ощущать и мыслить. Это учение восходит к глубокой древности. В античной Греции его придерживались философы ионийской школы. Так, Фалес предполагал, что все вещи происходят из воды, наделены через воду жизнью, душой, а Вселенная полна богов. Анаксимен усматривал в воздухе, первоначале всего сущего, источник жизни и психических явлений, а душу трактовал как «дыхание» воздуха. Склонялся к Г. и Гераклит из Эфеса: мир, с его т. зр., есть огонь, из которого происходят вещи и души. Эмпедокл развил теорию самопроизвольного происхождения растений и отдельных органов будущих животных — из этих органов через естественный отбор постепенно порождалось множество форм животных. Аристотель обосновал понятие внутренней и бессознательной целесообразности природы; естественный отбор в мире животных он объяснил целесообразной деятельностью природы. Согласно пантеизму Зенона, Хрисиппа и других стоиков, божественная душа пронизывает всю материю, превращая мир в единое живое тело; космос есть рационально и целесообразно организованное живое существо. Г. был характерен для философов-пантеистов эпохи Возрождения и Нового времени. Дж. Бруно был убежден во всеобщей одушевленности природы. Он учил, что мировая душа наполняет всю Вселенную и что все другие миры, как и наш мир, населены, обитаемы. Отождествляя Бога с природой, Спиноза приписал всей природе атрибут мышления. Во французской философии XVIII в. Г. был особо ярко выражен у Ж. Б. Робиня, который в своем сочинении «О природе» утверждал, что вся материя является не просто органической, но также и животной. Д. Дидро доказывал, что вся материя обладает свойством, сходным с ощущением, но не приписывал органическим молекулам свойства быть живыми. Ныне интерес к Г. снова пробуждается на фоне активизации пантеизма и теизма.

(См. «Анимизм»).

Д. В. Пивоваров

Гипотеза (от греч. *ὑπόθεσις* — предположение) — 1) подсистема теоретического знания; 2) форма развития знания (научного, философского, практического и т.д.). Г. — это суждение, истинностное значение которого является неопределенным. Г. широко используются в любой сфере осмысленной человеческой деятельности. Научная Г. — это частично обоснованное предположение о природе (сущности) какого-либо явления, о связях между явлениями (процессами, тенденциями и т.д.). Отнюдь не всякое предположение является Г. с т. зр. требований современной методологии науки. Чтобы предположение получило статус научной Г., оно должно быть: а) логически непротиворечивым; б) принципиально проверяемым; в) не противоречащим

ранее установленным фактам, не относящимся к предметной области Г.; г) приложимым к возможно более широкому кругу явлений. Это требование позволяет из нескольких Г., объясняющих один и тот же круг явлений, выбрать наиболее простую, — поэтому его называют принципом простоты; д) эффективным в познавательном или практическом отношении (в частности, позволяющим разработать или конкретизировать программу дальнейших исследований). Большинство научных и философских утверждений являются Г. Однако обыденным сознанием они догматизируются, воспринимаются как абсолютно неизменные, непосредственные и «твердые» заключения, основанные на фактах. Г. — это суждения, поэтому к ним применимы все синтаксические и семантические различия, выработанные в логике. А. И. Ракилов полагает, что какие бы то ни было попытки отличить Г. по логическим основаниям от других суждений в принципе не оправданы. С т. зр. логического синтаксиса Г. могут классифицироваться по следующим основаниям: структуре и особенностям входящих в Г. понятий, по общности Г., их синтаксическим связям с другими утверждениями, дедуктивной силе. Приняв за основание классификации общность научной Г., В. Н. Карпович выделил следующие виды Г.: единичные, псевдоединичные, неопределенные экзистенциальные (напр., в Г. «Существуют неделимые элементарные частицы» не указаны условия существования), локализирующие экзистенциальные, квазиобщие, вероятностные, ограниченно и неограниченно общие Г. По связям с другими утверждениями выделяются системные и внесистемные Г. (по отношению к фиксированной дедуктивной системе). Дедуктивная сила Г. измеряется двумя параметрами: специфицируемостью (возможностью перехода от общего к частному) и номологичностью (возможностью образовывать контрфактические утверждения на основе Г.). По семантическим свойствам понятия (входящие в Г.) могут быть: а) собирательными и разделительными; б) абстрактными и конкретными; в) точными и неточными. Соответственно этим различиям классифицируются также и Г. По характеру субъекта суждения выделяются феноменальные, теоретические и смешанные Г. История науки свидетельствует, казалось бы, о трех типах Г. в их отношении к опыту: 1) Г., возникающие непосредственно для объяснения опыта; 2) Г., в становлении которых опыт играет известную роль, но не исключительную; 3) Г., возникающие на основе обобщения только предшествующих теоретических конструкций. Однако эта констатация не исчерпывает всего многообразия связей Г. с опытом на всем протяжении ее развития. Г. — это развивающаяся система знания. Само по себе взятое в отдельности предположение не развивает знания о предмете. Оно движет знание вперед потому, что дает возможность построить систему знания, ведущую к новым результатам. Генезис теоретической Г. опосредованно связан с предшествующим опытом. Кроме того, Г. не только объясняет этот опыт, но и предсказывает новый опыт. С т. зр. логики пути становления Г. — это традиционные способы обоснования су-

ждений: аналогия, индукция, дедукция, редукция. Независимо от того, каким путем возникает Г., ее построение и обоснование связано с применением различных форм умозаключений, т.к. важнейшую роль в ее становлении играют внелогические, интуитивно-творческие факторы, напр., фантазия. Однако о Г. не следует судить по тому, как она возникла, — описание путей ее возникновения имеет вспомогательное значение и не свидетельствует о ее истинности. Г. — это «недоказанная теория». Возможна ли истинностная оценка Г.? Если возможна, то каковы способы проверки истинности гипотетического знания? Эти вопросы активно обсуждаются в философской литературе XX в. Подходы к их решению во многом определяются тем, в рамках какой концепции истины (классической, когерентной, прагматической и т.д.) они исследуются. Однако вопрос об истинности Г. может получать противоположные ответы у авторов, разделяющих одну концепцию истины, как это было в советской философской литературе 70–80-х гг. (см.: Истина как гносеологическая категория. Свердловск, 1983). В современной логике широко используются понятия вероятности и достоверности какого-либо высказывания. Однако отождествление достоверности с истиной (истина — вероятность, равная 1), а лжи — с отсутствием вероятности (ложь — вероятность, равная 0) является ошибочным. Категории истины и лжи — содержание знания (его соответствие реальности), а достоверность и вероятность характеризуют степень обоснованности знания. Поэтому, как отмечал П.В. Копнин, можно достоверно установить ложность какого-либо суждения, в т.ч. гипотетического. Вероятность Г. находится в пределах от 0 до 1. Аппарат современной индуктивной логики позволяет количественно оценивать вероятности Г. (см.: Светлев В.А. Практическая логика). Последовательное позитивное решение вопроса об истинности Г. (а также проблемы, прогноза и т.д.) дает системная концепция истины (И.Я. Лойфман, Д.В. Пивоваров и др.), раскрывающая объективность знания в предметном, операциональном и оценочном аспектах. Г. — развивающаяся система знания, истинность которой доказывается не отдельным наблюдением или экспериментом, а многоуровневой системой обоснования. Ее фундаментом является тезис о неразрывной связи процессов разработки и проверки Г. Процедура подтверждения Г. включает различные формы опосредованной и непосредственной проверки в соответствии с предписаниями гипотетико-дедуктивного метода. К. Поппер развивал концепцию правдоподобности высказываний, четко различая правдоподобность и вероятность. В 1970 г. Г.К. Гемпель с помощью современных логико-математических средств впервые показал некорректность попперовского определения правдоподобности. Против скептицизма К. Поппера, выраженного в его максиме: «Мы не знаем — мы можем только предполагать», были найдены неопровержимые контраргументы. Г. становится достоверной теорией, когда из ее основного предположения делаются такие выводы, которые допускают практическую проверку. Являются ли отрицательные

результаты отдельных экспериментов окончательным «приговором» данной Г.? Нет, поскольку: а) возможна ошибочная интерпретация этих экспериментов; б) возможно подтверждение других предсказанных этой Г. эффектов; в) сама Г. допускает свое дальнейшее развитие и усовершенствование. Научная Г. — это специфическая форма постижения объективной истины. Метод познания, основанный на выведении (дедукции) заключений из Г. и др. посылок, истинностное значение которых является неопределенным, называется гипотетико-дедуктивным. С т. зр. логики это вывод по схемам условно-категорического силлогизма. Результат вывода — вероятно-истинное знание, т.к. дедукция переносит вероятность гипотетической посылки на заключение. В истории познания гипотетико-дедуктивный метод свое классическое воплощение получил у И. Ньютона в «Математических началах натуральной философии» (1687) и глубоко проник в методологию естествознания XIX—XX вв. Этот метод привел к великим открытиям во всех областях естествознания: электродинамика Максвелла, предсказание свойств неоткрытых химических элементов Д.И. Менделеевым, открытия позитрона, нейтрино и др. микрочастиц на «кончике пера» и т.д. В отечественной литературе большой вклад в изучение данного метода внес акад. С.И. Вавилов. Он разделил методы физики на следующие группы: а) метод модельных Г. (на его основе были созданы кинетическая теория вещества, корпускулярная и волновая модели света и др.); б) метод принципов, лежащий в основе термодинамики и др. феноменологических теорий; в) метод математических Г., который привел к созданию квантовой механики, общей теории относительности, релятивистской космологии и т.д. Существует особый класс защитных Г., называемых Г. *ad hoc* (от лат. — «к этому», специально для данного случая). Такая *ad hoc* Г. предохраняет основную Г. от данного эмпирического опровержения и не является самостоятельно проверяемой. Согласно концепции И.П. Меркулова, в период научной революции селективно ценные *ad hoc* Г. могут выступать в качестве отправного пункта формирования новых научных теорий. Т. о., генезис теорий может быть представлен как логика развития Г. этого класса. Возрастание роли Г. в познании сделало неизбежным признание современной философией науки относительно истинного, исторически-преходящего характера всех форм знания и актуализировало новые аспекты «вечной» проблемы истины.

(См. «Методология», «Проблема», «Теория»).

В.П. Прытков

Глобализация — понятие, описывающее современную тенденцию к становлению и расширению транснационального социального пространства. В качестве основных факторов, обуславливающих характер Г., следует отметить становление мировой экономики с последующим усилением вли-

яния ТНК, формирование крупных политических институтов, нацеленных на решение задач мирового масштаба, технологические возможности масс-медиа и средств передачи информации. Формирующаяся система глобальных социальных связей предполагает применение универсальных схем управления и стандартных критериев для оценки и структурирования человеческой деятельности, лишает процессы и события статуса «локальных», ведет к снижению влияния ограничений, налагаемых географическими факторами и культурной спецификой на социальное устройство и повседневную жизнь людей. Современные исследования Г. представлены спектром мнений и концепций различных отечественных и зарубежных авторов (см.: Глобалистика: Международный междисциплинарный энциклопедический словарь, 2006). Основная схема для типизации концепций задается, согласно Д. В. Иванову, соотношением понятий «глобальное» и «локальное» и спецификацией протекания Г. в каждой из сфер жизни общества. Э. Гидденс и Л. Склэр понимают под Г. структурно схожие процессы, протекающие в экономике, политике, культуре и формирующие «глобальные взаимосвязи между локальными социальными процессами» (Д. Иванов). Сторонники модели глобальной социальности (Р. Робертсон, У. Бек) видят в Г. не только структурные изменения на уровне институтов, но и «включение» результатов Г. в повседневные взаимодействия людей, что приводит к «глокализации» как процессу специфического сочетания глобальных и локальных тенденций в каждой из сфер. Наконец, теории Г., разработанные А. Аппадураи и М. Уотерсом, объединяет понимание современных социальных процессов как «детерриториализованных» в силу своей символической природы, и, как следствие, тезис о наибольшем успехе Г. именно в сфере культуры. В таком случае Г. противостоит не локальное как таковое, а такие практики, которым необходима территориальная организация. Поскольку в настоящее время Г. как процесс реальных изменений в обществах оказывает заметное влияние на условия и качество жизни людей, то отношение к Г. и оценка ее перспектив зависят не только от онтологических допущений и методологического инструментария социальных теорий, но и от идеологических позиций и политических предпочтений. Становление общего для разных стран макросоциального пространства может восприниматься крайне негативно, если основной формой реализации глобализационных тенденций выступает унификация стилей жизни, реализация экономических интересов крупных корпораций или экспансия культурных ценностей, что может рассматриваться как посягательство на свободу или угроза культурной самобытности. Общественной реакцией на Г. является антиглобализм, однако это слово используется в современной политической риторике настолько широко, что может означать как противников Г. в любой форме и в любых проявлениях, так и сторонников «правильной» Г. «снизу».

(См. «Глобальность», «Локальность», «Мультикультурализм»).

А. В. Логинов

Глобальность — характеристика современности, фиксирующая возможность перерастания каким-либо действием, явлением или процессом рамок своего локального статуса и приобретения им самостоятельной значимости в масштабе социума, шире — в общемировом масштабе. Глобальный характер современного общества сформирован несколькими тенденциями: высокими темпами развития техники, перерастанием ею рамок чистой служебности, превращением ее в автономную малоконтролируемую социальную сферу; массовым характером современного производства, позволяющим легко тиражировать продукцию самого различного рода; систематизацией разнонаправленных контактов различных культур, подрывающей цивилизационную идентичность последних; ускоренным развитием средств массовой коммуникации, устранивших многие пространственно-временные ограничения контактов и т.д. Комплекс этих и других факторов способствовал появлению ряда глобальных проблем, существенно изменивших жизненный контекст человеческого существования. Одна из этих проблем — экологическая. Интенсивное освоение людьми окружающего пространства привело к утрате одной из базовых дихотомий новоевропейского сознания — дихотомии природы и культуры. Природа все более превращается в один из элементов культуры; для поддержания ее существования необходимы непрерывные усилия со стороны последней. Включение «природы» как одного из благ в процесс социального, в т.ч. и экономического, обмена размывает «естественную» границу человека как субъекта. С другой стороны, возникает угроза исчезновения воспринимающихся как базовые, «органические», ценностей цивилизации. Реакцией на это стали попытки создания «экологии культуры». Такая инверсия категорий ведет к замене оппозиции природа/культура более гибкой оппозицией система / среда. Человек в рамках данного подхода мыслится уже не через принадлежность к одному из полюсов этой оппозиции, а как одна из переменных экосистемы. Желательное состояние социума здесь не рост, а устойчивое равновесие, симбиоз ряда систем, ни одна из которых не является привилегированной. Другая проблема, порожденная Г., — опасность нарастания, а также и простого сохранения культурных разрывов различных регионов мира. Повышение роли временного фактора и углубление международной экономической зависимости различных регионов показали непродуктивность концепции «постепенного подтягивания» стран экономической периферии к уровню жизни центра. Политическая самостоятельность стран периферии, их контроль над стратегическими ресурсами вместе с возрастающей информированностью населения и асимметрией в доходах — факторы, делающие вопрос модернизации развивающихся стран, выравнивания уровней жизни различных регионов условием благополучия стран центра. Усиление и систематизация межкультурных контактов выявили проблему эклектического синтеза элементов различных культур, поставили в центр задачу если не предотвращения, то, по крайней мере, минимизации вреда,

возникающего в результате переноса элементов одной культуры в контекст другой. Выполняющие одни системные функции культурные компоненты при перенесении их в инокультурную среду зачастую начинают играть в ней совершенно иную роль. Так, некоторые философские построения, имеющие социально-критическую направленность в контексте европейского общества, легко могут получить в иной культуре статус официальной идеологии, легитимирующей существующую авторитарную политическую практику. Более того, даже функционально-эквивалентные социальные явления при переносе их в виде чисто технического новшества в инокультурную среду, не успевая пройти соответствующие процедуры адаптации, нередко оказывают деструктивное воздействие на культуру-реципиент. Так, в каждом социуме существуют специфические наркотические средства и соответствующая культура их потребления, однако заимствование этих средств инокультурной средой обычно вызывает неблагоприятные последствия. Это ставит проблему поиска форм управления процессами культурного импорта. Аналогичные процессы происходят и в масштабе отдельного социума. Продолжающаяся дифференциация различных сфер научного знания, растущая «гетерогенность», «распыление общества» как целого ставят под вопрос возможность классического целерационального действия. Такое, локализованное в конкретной пространственно-временной ситуации, направленное на достижение определенной цели (с соответствующими цели средствами ее достижения) действие становится все более проблематичным. Эмерджентные эффекты, возникающие в процессе осуществления действия, по своему значению (обычно негативному) зачастую несоизмеримы с воплощением желаемого результата. Все это выдвигает на первый план проблему если не устранения нежелательных эффектов, то, по крайней мере, минимизацию потерь при осуществлении технических, а тем более социальных проектов. Этого пытаются достичь путем сознательного ограничения их масштаба, уточнения их направленности и расчета возможного технологического риска. Субъект действия вынужден учитывать возможность трансформации этого действия, к примеру, из сферы локального, инструментального и частного в сферу публичного, универсального и ценностного. Еще один комплекс проблем возникает вследствие того, что современный уровень мировой экономической интеграции и развития средств массовой коммуникации способствует увеличению масштаба возможного распространения опасных артефактов, технологий, явлений и процессов посредством их тиражирования в условиях массового производства. Это делает нежелательным универсализацию, понимаемую как унификация схем деятельности, образа жизни, мироотношения и т.д. Но и сосуществование мощных культурных разрывов между различными регионами, отсутствие согласия по ряду проблем, общего информационного поля в ситуации радикальной дифференциации и децентрации власти также является нежелательным. Все это создает проблему поиска необходимого баланса локальных

и универсальных структур, стимулирует выделение новых сегментов социальности, на основе которых может быть осуществлена эффективная интеграция. Параллельно с этим неизбежен пересмотр таких политико-теоретических реалий, как гражданское общество, государство, суверенность, власть, право и т.д. Явления и события, оказывающие радикальное воздействие на судьбу человечества в целом (по определению Э. Тоффлера — «волны»), происходили в истории и ранее («аграрная революция», изобретение книгопечатания и т.д.). Специфику Г. определили во многом следующие обстоятельства. Во-первых, Г. — характеристика современной реальности, фиксирующая открытость общества постоянному воздействию таких явлений. Во-вторых, частота и степень воздействия этих факторов такова, что окружающая действительность кардинально меняется в пределах жизни одного поколения. Общество не успевает адаптироваться к инновациям, воспринять их в логике «естественного», «органического», «закономерного». Напротив, они осознаются как катастрофы. В-третьих, особенность Г. в том, что постижение глобального характера современной социальной реальности явилось результатом конфликта теоретического «свершения истории», осознания ее смысла, целей и ее реальным продолжением в иных направлениях. Г., т.о., — результат практических корректив понятия «универсальность». Мощное расширение горизонта жизненного мира, вторжение иных смыслов, проникновение воспринимавшихся ранее как абстракции явлений в структуры повседневного существования — породили двоякую реакцию. С одной стороны, это повлекло за собой стремление найти адекватные формы мировой интеграции и кооперации. Была признана необходимость пересмотра существующего образа жизни, форм деятельности, социальных ценностей и т.п. Другой реакцией стало усиление стремлений к универсализации, понимаемой как простая экспансия существующих ценностей, форм деятельности и т.п. Установка на сохранение существующего образа жизни и его экспансию в данном случае — попытка изгнать чуждые и пугающие смыслы из жизненного мира путем превращения гомогенности социальной реальности в особое социальное благо, желаемый объект потребления. Различие этих двух интерпретаций прослеживается и на семантическом уровне. Если в первом случае под глобальными понимаются проблемы, от положительного решения которых зависит сама возможность существования человека (экологическая проблема, ядерная опасность, ограничение потребления ресурсов и т.п.), то во втором в разряд глобальных попадают проблемы, ранее не считавшиеся таковыми: терроризм, насилие, нарушение прав человека и т.п. Г. находится в центре внимания современной социальной теории в силу ряда причин. Во-первых, Г. позволяет определенным образом преодолеть оппозицию цивилизационного и универсалистского подходов к пониманию истории. Универсальность в контексте Г. понимается не как некая абстрактная логика развития, безразличная к конкретным формам его воплощения, а как результат усложнения

межцивилизационных связей. С другой стороны, Г. и проблемы, порожденные ею, — это возможность ответить на вопрос о пределах рационализации социальных процессов, вторжения науки в такие ранее не связанные с ней сферы человеческого существования, как мораль (возможность создания биоэтики). Интересным представляется вопрос о возможности самоограничения науки в условиях Г. (проблемы этики науки, ответственности ученого и т.п.). Некоторые исследователи полагают, что экологические проблемы создают такое прерывание самореференции социума, которое позволит значительно ослабить зависимость наблюдателя от социального контекста, попытаться осуществить «детавтологию» и депарадоксализацию самоописания социума» (Н. Луман). Изучение возможных форм и путей социальной интеграции в ситуации Г. позволяет выделить социальные сферы, значение которых резко повысится либо уже повышается. Это дает возможность исследовать иные, ранее не принимавшиеся во внимание функции данных сфер (изучение М. Маклюэном средств массовой коммуникации). В идеологическом плане Г. понимается как предпосылка для создания общих для человечества ценностей (А. Печчеи): экологическое мышление, добровольное ограничение потребления, приоритет качественных характеристик человеческой жизни и т.д. Сама же по себе Г. не принадлежит какой-либо конкретной идеологии, но и не лежит по ту сторону последней. Более того, в настоящее время глобальная проблематика с равным успехом эксплуатируется идеологиями самого различного типа.

(См. «Глобализация», «Локальность»).

М.С. Белоковельский

Гносеология (от греч. *gnosis* — знание, *logos* — учение) — учение о познании (в терминологии советского марксизма — «теория познания»), раздел философии, рассматривающий проблемы человеческого познания, вопросы о его возможностях и границах, о путях и средствах достижения истинного знания, о роли познания в бытии человека. Основные темы Г.: познание в отношениях человека к миру, в развитии индивидуального человека и в эволюции общества; познание как специализированная деятельность человека и познание, включенное в другие виды деятельности; проблема познания в бытии людей и возникновение, обособление и функционирование науки как особой формы познавательной деятельности. Философская Г. трактует познание как проблему человеческого бытия; определяя способность человека познавать мир и различные формы осуществления этой способности, она вместе с тем характеризует позиции человека в мире, его возможности и перспективы. В развитии философии Г. играла ведущую роль, поскольку обосновывала и оценивала различные характеристики бытия, определения природы, общества и человека, нормы и критерии научного познания. В связи

с тем, что познание традиционно считалось важнейшим компонентом деятельности человека, а познавательная деятельность высоко оценивалась в культуре, Г. выступала отправным пунктом для объяснения структур и связей человеческого бытия, задавала ценностные ориентации для других разделов философии (онтологии, логики, антропологии, философии общества), а затем и для отделяющихся от философии наук (прежде всего — психологии, педагогики, культурологии, социологии и истории науки). В ходе отделения науки от философии и собственного усложняющегося развития науки постепенно выясняется, что многие познавательные проблемы, казавшиеся неразрешимыми, представлялись таковыми потому, что философская Г. (в силу естественной для нее установки характеризовать познание в общем виде) четко не разграничивала и не связывала движение познания в формах индивидуальной деятельности человека и в формах трансляции социального опыта (знания) от поколения к поколению, в формах, слитых с обыденной практикой, и в схемах специализированного исследования, в индивидуальной и социально организованной познавательной работе. Так, в частности, в Г., по сути, до конца XIX в. оставалась непроясненной проблема связи чувственного и рационального познания, проблема перехода от чувственных восприятий к понятиям. В рамках понимания индивидуализированного субъекта понятийное мышление выглядело как надстройка над чувственными данными, как их суммирование и обобщение, что проблему его возникновения и развития не решало. В границах обобщенных представлений о субъекте и объекте рациональное познание обосновывалось через некие априорные (доопытные) структуры, фактически постулировалось, но тогда чувственный опыт оказывался лишь подспорьем или даже помехой для развертывания понятий. Позднее, когда детская психология показала, что предпосылки рационального познания возникают у ребенка вместе с оформлением его чувственности сенсомоторными схемами, возникающими в актах общения и предметных взаимодействиях, для решения проблемы «чувственного и рационального» возникли конкретные перспективы. Но уже не в самой Г., а в ее взаимодействии с психолого-педагогическими и историко-культурными исследованиями. Вопрос об априорности категорий и понятий также прояснился через анализ, осуществленный историками культуры, техники, науки. Трансляция опыта, проходившая через деятельность десятков поколений и подкреплявшаяся схемами межиндивидуального общения, создавала ситуации, когда отдельный индивид развивался и действовал в формах наличествующей уже рациональности, как бы предпосланной его чувственному опыту, конкретным желаниям и поступкам. И этот канал связи разных видов социального опыта открывается для Г. тогда, когда она вынуждена отказаться от обобщенных трактовок познания и его отношения к человеческому бытию, вступить в многообразные контакты с описаниями и исследованиями человеческих практик. Важной проблемой современной философской Г. является ее отношение к науке. Именно сфера

научных исследований стимулировала разработку социальной природы познания. Выясняя неэффективность экстенсивного роста науки, эти концепции подготовили вывод о том, что социальная детерминация науки в современном обществе действует не столько через формально-социальную организацию познания, сколько через максимальное использование личностных ресурсов исследователей, через создание условий общения, в которых силы и способности ученых синтезируют «энергетику» познания, обеспечивают его обновление и развитие. Исследования в этой области показали, что перспективы Г. во многом связаны с исследованием ситуаций получения *нового* знания, что именно эти ситуации проясняют познавательное значение и социальную роль личностных форм деятельности познающего субъекта. В отношении к этим ситуациям отчетливей видится общественная функция познания (обретение нового знания) и Г. Конкретные (совместно с другими дисциплинами проводимые) исследования подобных ситуаций создают основу для описания Г. различных типов познавательного отношения человека к миру, для контактов Г. с различными видами человеческой деятельности.

(См. «Бытие», «Наука», «Онтология», «Познание»).

В. Е. Кемеров

Гностицизм (от греч. *gnostikos* — познающий) — религиозно-философское движение поздней античности, возникшее в I в. н. э. в районе Ближнего Востока или в Александрии. Расцвет произошел во II в., а в III в. сложилось примыкающее к Г. манихейство. Г. вылился в ряд раннехристианских ересей, оказал влияние на средневековую философию и неортодоксальную мистику нового времени. Г. притянул к знанию особого тайного смысла Библии, часто противоположного прямому, а также к синтезу иудаизма, зороастризма, религий Вавилона и Египта. Многие гностики верили, что чувственный мир был сотворен низшим богом Иалдаваофом, мятежным сыном Софии (небесной мудрости). Он и является тем Яхве, о котором говорится в Ветхом Завете, а змий не был порочным и должен был предупредить Еву против лживых наущений Иалдаваофа. Долгое время верховный Бог предоставлял Иалдаваофу свободу действий, но потом послал своего сына, чтобы тот вселился в тело человека Иисуса и освободил мир от лжеучения Моисея. Доктрина Г. исходит из представления о едином начале, развертывающемся в серии эманаций. Умопостижаемое бытие иерархично. Мир, в котором мы живем, противоположен Богу и предельно удален от него. Между Богом и миром — серия ипостасей, разделяющих идеальное и материальное (у Василида их число доходило до 365). Вслед за ап. Павлом гностики отстаивали модель троичности человека: человек состоит из духа, души и плоти. Душа — особое начало, исходит из надкосмической сферы (Василид), а плоть сотворена темными силами мира; так что по своей божественной субстанции человек не от мира

сего. Суть гносиса (знания), по Феодоту, — в ответах на вопросы о том, кто мы, кем стали, где мы, куда заброшены, куда стремимся, как освобождаемся, что такое рождение и возрождение. Познавая свое «Я», мы начинаем познавать и мир, но всеобъемлющее знание, дарующее спасение, доступно немногим. В гносисе человек преодолевает свою двойственность; через человека как средоточие мирового процесса бытие преодолевает свою расщепленность и восстанавливает распавшуюся гармонию. Теософы ценят Г. за сохранение им духа «тайной доктрины», а церкви осуждают его как ересь.

(См. «Агностицизм»).

Д. В. Пивоваров

Горизонт — понятие в феноменологии Гуссерля, обозначающее перцептуальную грань любого воспринимаемого предмета в зависимости от подвижных, изменяющихся интенций сознания. Гуссерль различает внешний и внутренний Г. Внутренний Г. отсылает к восприятию одного непосредственно данного предмета, а внешний указывает на связь с сопутствующими предметами. Внешний и внутренний Г. необходимо пересекаются. Сознание «творит» мир, конституирует предметности. Соответственно необходимым фазам конституирования предметов, его сопровождает нетематизируемый подвижный горизонт образующих вокруг него сферу принадлежащих ему самому потенций. Непосредственная данность предмета и потенциальная содержательность предмета, открываемая во внешнем Г., необходимо связаны. Цель феноменологического анализа сводится к тому, чтобы от восприятия предмета в его непосредственной данности переходить ко всему смысловому Г. предмета, в итоге образуя единство интенциональных импликаций, представляющих собой не что иное, как потенциальные возможности его конституирования. Т. е. цель феноменологического анализа заключается в слиянии всех возможных потенциальных Г. предмета. В пределе в качестве Г. любого предмета выступает «мир» как универсальное основание. Но поскольку «мир» как таковой не схватываем в непосредственном интуитивном акте, историческая реконструкция его может продолжаться до бесконечности. Отсюда хайдеггеровское понимание временности как Г. для эксплицитного понимания бытия. Временность как Г. для понимания бытия является непосредственным следствием из гуссерлевского интенционального анализа.

(См. «Интенциональность», «Редукция», «Феноменология»).

Т. Х. Керимов

Гостеприимство — политика взаимодействия с другим и/или чужим на собственной территории. В современной философии данный термин приме-

няется для исследования и объяснения неправовых (доправовых) оснований современных политик космополитизма, миграции, отношения к беженцам и т.д. Проблема Г. рассматривается одновременно как этическая и политическая. Первая обусловлена необходимостью осмысления такого чрезвычайно актуализировавшегося в философии и социальных науках XX в. вопроса, как принятия другого, и переосмысления сопутствующих такому принятию практик: приглашения, размещения, ответственности (за и перед принимаемым), степени открытости. В соответствии с этим анализируются и основные фигуры гостеприимства: гость и хозяин — индивидуализированные в этическом рассмотрении Г. и расширенные до уровня общностей (государство, народ, граждане и т.д.) в политическом. В политическом рассмотрении Г. первостепенное значение приобретают полномочия, обязанности, и привилегии, которыми должны наделяться или обладать хозяин и гость: инаковость последнего может таить в себе угрозу и, как показывает Ж. Деррида на примере диалогов Платона, подвергать сомнению логос, сложившуюся рациональность (порядков), очевидность которой хозяевам в этом случае необходимо доказывать. Так, в реальной практике принятия иностранных граждан (туристов, мигрантов и т.д.) встает вопрос об ознакомлении с основами культуры, нормам интеграции и т.д. Кроме того, в исследованиях Г. существует тенденция осмысления фигуры гостя исходя из этимологии данного слова (*hostis* — как показывает Э. Бенвенист, — враг; иные значения — чужой, чужестранец; Ж. Деррида проводит сложную смысловую цепочку и связывает фигуру гостя с фигурой хозяина, или главы дома, т.е. лица, наделенного *potestas*: суверенной властью).

Одной из наиболее значимых работ в области Г., заложившей основание политическому его рассмотрению, считается трактат И. Канта «К вечному миру», в котором он выводит несколько принципов «всеобщего радушия» т.е. рационального политического Г.: «Всеобщее “право посещения”, основывающееся на общности земного шара для всего человечества и его ограниченности; предельность “права посещения”: “право пришельца, не распространяется дальше возможности завязать сношения с коренными жителями”; устанавливаемое договором “право гостя”». Т. о., стремясь выявить условия вечного мира, И. Кант переосмысляет обычаи Г. в правовом поле. Подобное переосмысление в то же время позволяет выявить присущую Г. специфическую черту: декларируя принципы безусловности, оно оказывается в основе своей связанным с понятием долга и регламентируемым системой предписаний, обязательных для исполнения, причем как со стороны хозяина, так и со стороны гостя. Двойственность, порождаемая подобного рода восприятием, связывает Г. с логикой дара и обмена. В первом случае (в гиперболической этике Ж. Деррида, где концепция Г. оказывается составной частью общего проекта гиперболической этики: ответственность, прощение, космополитизм, дружеский поступок), Г. должно быть воспринято как абсолютный

(бескорыстный) дар, а значит, неограниченную отдачу. Во втором же, как показывает Э. Бенвенист, Г. восходит к обычаю обмена дарами, строго регламентированному и налагающему на гостя (т.е. того, кто принимает дар) обязательства ответного дара, ответного принятия, покровительства и т.д. Впоследствии обе логики разрушались в области частного Г., однако были заимствованы политическим Г., оказываясь истоком трудностей и разночтений в области практик взаимодействий с иным и/или чужим.

Двойственность в понимании дара — не единственная трудность в осмыслении Г., она сопряжена с различием между представлением о чужом и ином, а также дихотомией гость/враг, другой/чужестранец. Первому вопросу большое значение придавал Ж. Деррида. Согласно исследователю, другой — как анонимный — другой становится препятствием для осуществления Г., основанного на логике обмена. Его абсолютная инаковость воспринимается как нечто враждебное, не имеющее имени, семейной принадлежности и потому не идентифицируемое и несущее в себе угрозу. В то же время иностранец — как идентифицируемое лицо — наделяется вследствие своей узнаваемости определенным количеством прав, в т.ч. правом не знать языка принимающей стороны. Существует набор определенных маркеров-идентификаторов: кровь, территория, гражданство и т.д., в соответствии с этим Дж. Агамбен приводит биополитическую концепцию восприятия беженцев. Одновременно именно идентификация заставляет принимающую сторону данные права соблюдать, следовательно, в некоторой степени — подчинять себя гостю. В противовес этому подходу, безусловное Г. означает взаимодействие с другим, не имеющим «лица» — неидентифицируемым (анонимным), означающим прямое вторжение, разрушающим дихотомию друг–враг, а следовательно, не поддающимся никакому регулированию со стороны обычая или права. Подобная концепция неограниченного Г. ставит под сомнение устойчивые метафизические основания (европейской) политики взаимодействия с инаковостью и ставит вопрос об их переосмыслении в свете современных глобальных проблем.

(См. «Дар», «Другой», «Ответственность»).

Д.А. Томильцева

Государство — аппарат управления обществом, наделенный властью, опирающейся на силу закона или на органы принуждения. Как правило, деятельность Г. оформляется соответствующими законами, а реализация власти Г. сопряжена с применением насилия. Существенным, однако, является то, какова природа законов, в соответствии с которыми действует Г. Если законы государственной деятельности предписаны Г. обществом (через выборные органы, например), то Г. оказывается тогда одной из структур общества, функционирует «внутри» общества и является правовым. Если же Г. само

определяет законы своей деятельности, то оно фактически оказывается властью, предписывающей обществу определенный характер жизни, и в этом случае как бы становится «над обществом», вместе с тем «поглощая» функции общества как самоорганизации, воспроизводящейся и самоизменяющейся системы.

(См. «Биополитика», «Власть», «Гражданин», «Политика», «Право»).

В. Е. Кемеров

Гражданин — человеческий индивид, обладающий необходимыми правами для свободного использования своих сил и способностей и несущий полную ответственность перед законом, обществом и другими гражданами за свои действия. Понятие Г. и гражданства определились еще в эпоху античности. Актуальный смысл этих понятий связан с развитием индустриального общества, системы вещной зависимости между людьми (разрывающей непосредственно-личностные зависимости типа феодальных), абстрактных, обезличенных стандартов соизмерения деятельности людей и правового государства. Гражданское общество, правовое государство и развитая индустриальная экономика взаимообуславливают друг друга. Гражданство как необходимый минимум развития и свободы личности обуславливает со своей стороны функционирование общества, экономики и государства.

(См. «Государство», «Гражданское общество», «Гостеприимство», «Право»).

В. Е. Кемеров

Гражданское общество — социальная система, в которой функции целого осуществляются через взаимодействия автономных индивидов, т.е. граждан, с учетом размерности их бытия, их прав, обязанностей, возможностей, интересов. Г.о. как реальный «механизм» вырабатывается в ходе социальной эволюции по мере того, как стандарты человеческих взаимодействий выявляют свою подконтрольность и зависимость от сил и способностей, кооперированных общественных индивидов. Подсистемы общества, структуры, институты, социальные позиции обнаруживают «прямую» связь с индивидуальной и совместной деятельностью людей, с ее общими измерениями. Зависимость же индивидов от позиций, институтов и подсистем общества оказывается «обратной» связью, определяемой изменениями общества. Т. о. индивидуальное бытие людей становится практически действующей социальной силой, обуславливающей эффективное разделение и интеграцию общества как системы связей.

Реализация социальной формы Г.о. в истории человечества сопоставима с использованием преобразований механического движения в другие виды

энергии и, соответственно, преобразования других энергий в механическую форму. В Г.о. создается относительно простая система социальных связей, обеспечивающая сравнимость и кооперацию различных структур, на основе стандартов взаимодействия между человеческими индивидами.

Многие выдающиеся философы (Платон, Аристотель, Гоббс, Руссо, Гегель, Маркс) внесли свой вклад в развитие идеи Г.о. Если до сер. 2-го тысячелетия н.э. идея Г.о. в основном обсуждалась как своего рода социальный проект, то со второй половины тысячелетия Г.о. становится вопросом практического устройства общества, предметом открытой политической борьбы (см.: Резник Ю.М. Гражданское общество как феномен цивилизации. М., 1998, ч. 2).

Среди множества подходов, характеризующих Г.о., можно выделить два основных. Первый: Г.о. есть социальная форма, обуславливающая существование всех подсистем общества: экономической, производственной, политической, правовой, культурной и т.д. Само возникновение Г.о. тогда трактуется как условие развития рыночной экономики, индустриального производства, превращения государства в подсистему для защиты механизмов общественного воспроизводства, выработанных людьми общих стандартов их взаимообусловленной жизни и деятельности. Второй подход характеризует Г.о. как подсистему, производную от развития экономики или индустрии, реализующую отношения между людьми и взаимодействующую — сотрудничаящую или борющуюся — с государством. С этой т. зр., социальная система (отдельная страна) может функционировать при большем или меньшем влиянии Г.о. на деятельность государства, на характер производства и экономические связи.

В плане историческом определяются два ключевых этапа эволюции Г.о. Первый, когда нарушается тождество общества и государства, преодолевается поглощенность общества государством, выявляются *разные функции общества (социальное воспроизводство и развитие) и государства (сохранение формы общества)*, определяются претензии общества на контроль над государством как своей политической подсистемой. В европейской истории эти различия и сдвиги становятся явными к сер. 2-го тысячелетия н.э. (хотя элементы Г.о. обнаруживаются еще в античности).

Второй этап отмечен выходом Г.о. за пространственные рамки государства, когда экономические, информационные, культурные связи людей становятся менее зависимыми от границ и регламентаций, устанавливаемых государством. Возникает проблема совмещения экономических, культурных, научных интересов Г.о. и государства, сохраняющего его (общества) «геополитическую рамку». Эти тенденции проявляются в кон. XX в. и ставят перед XXI проблему развития государства (межгосударственной формы) в масштабах мирового сообщества. В плане структурном эта проблема аналогична той, что решалась Г.о. начиная с сер. 2-го тысячелетия н.э., когда оно уста-

навливало общие (минимально достаточные) условия для взаимодействия различных социальных индивидов. Теперь же возникает вопрос о минимально достаточных условиях для взаимодействия стран, имеющих различные политические формы, разный исторический опыт, экономический и культурный потенциал. Соответственно, ставится вопрос об общих правах и обязанностях людей на всем социальном пространстве, образованном взаимодействием разных общественных систем.

(См. «Государство», «Гражданин», «Право»).

В. Е. Кемеров

Граница — начало или конец всякого определенного бытия; межа, отделяющая нечто от иного; место прямого соприкосновения, единения и взаимопроникновения смежно сосуществующих предметов. По своей природе Г. парадоксальна: а) разъединяя вещи, она в то же время объединяет их, становится основой их связи; пограничные контакты разных А и Б чреваты эмерджентами, неожиданными новообразованиями; б) Г., как конечности качества, присуща также потенциальная бесконечность, поскольку, переходя через нее, данное качество становится иным, превращается в другое; в) будучи одним внешним нечто каждая качественная определенность в то же время содержит внутри себя множество внутренних определенностей, граней, является единством многих признаков. В каких бы ракурсах ни рассматривалась Г., она всегда предстает чем-то неопределенным, амбивалентным — эта существенная, истинно диалектическая двойственность Г. указывает на то, что именно неопределенность и есть то, что составляет качественную определенность пограничного бытия. Г. подразделяют на пространственные и временные, внешние и внутренние, качественные и количественные, существенные и несущественные, постоянные и изменчивые, преодолимые и непреодолимые и т.д. Вопрос о первопричинах пограничного бытия — одна из вечных загадок для человечества. Например, в философии он может ставиться как вопрос о водоразделе бытия и ничто, в социологии — как проблема маргинальности, в социальной психологии — как проблема гендерной идентичности, в политике — как обсуждение геополитических реалий, в науковедении — как задача описания пограничных синтетических наук, в физике — как задачи о силах поверхностного натяжения или скин-эффекте. Античные мыслители по-разному объясняли причину изначальной дискретности вещей, их отделенности друг от друга Г. Демокрит усматривал предельную причину раздельности простейших качеств в принципиальной неделимости вечных атомов, а источник безграничности и бесконечной делимости видел в пустоте. Согласно Платону, Г. между материальными телами появляются благодаря действию бестелесных математических Идей. Эти особые «математические предметы» встраиваются опосредующим звеном между общими идеями и од-

нородной материей, непосредственно воплощаясь в виде чувственно воспринимаемых контуров, очертаний и фигур определенной величины и числа, то есть тел в пространстве. Сама же по себе материя, по Платону, однородна, нерасчлененна, бескачественна — это непрерывное количество. Аристотель, напротив, непрерывное количество толкует не как неразличенную сплошность без всяких Г., но как внутри себя различенное, разграниченное, состоящее из частей. Части непрерывного количества соприкасаются друг с другом, имеют общую Г.; между ними нет заполненного инородной «сущностью» промежутка. Есть также и отдельные (прерывные) количества — их Аристотель характеризует тем, что их части не имеют общей Г. (число, речь, единицы, слоги). Спиноза признает реальное существование Г. между вещами, но полагает, что фактическая отделенность (конечность) тел друг от друга вовсе не означает, будто тела суть разнородные субстанции. Реальные Г. между телами — это Г. между принципиально однородными частями или Г. внутри одной и той же субстанции. Это Г. внутри естественноприродной материи, а не между материей и пустотой. Лейбниц полагает, что тело само в себе есть нечто сплошное, неопределенное и киселеобразное, к тому же лишенное движения. Все различия и Г. в телесную субстанцию вносятся энтелехией, деятельностью разума. Иногда для отождествления тел достаточно проследить совпадение их пространственных Г. во все моменты времени. Однако Г. могут быть не только пространственными, но проходить также по линии других свойств. Тогда более строго принцип тождества, по Лейбницу, формулируется так: две вещи будут тождественны в том случае, если любое качество, принадлежащее одной из них, принадлежит и другой. Отождествление есть совпадение качественных Г. вещей. Разумеется, тождество всегда есть тождество в каком-то отношении. Г. вещи есть ограниченность ее в отношении одних характеристик и не является Г. в отношении каких-либо других признаков. Наиболее полно диалектическое учение о Г. представлено в работах Гегеля, особенно в его «Науке логики»: «Граница есть то, в чем ограничиваемые в той же мере суть, в какой и не суть...» — пишет Гегель (Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 1. М., 1970, с. 237). От Г. неотделимы ее стороны — бытие и ничто, Бог — творение, положительное и отрицательное; все понятия философии, считает Гегель, могут служить примерами единства и нераздельности сторон Г. Она — не пустое пространство и не чистое бытие, а синтетическое содержание. С одной стороны, Г. — имманентное определений всякого нечто как конечного «внутри-себя-бытия». С другой стороны, Г. — это «бытие-для-иного», то есть это есть нечто со своим иным. «В границе выдвигается небытие-для-иного, качественное отрицание иного... Противоречие сразу же имеется в том, что граница как рефлектированное в себя отрицание (данного) нечто содержит в себе идеальные моменты нечто и иного, и в то же время они как различные моменты положены в сфере наличного бытия как реально, качественно различные» (там же, с. 188). Г. — это опосредование, через которое нечто и иное

есть и не есть; она одна на двоих, середина между нечто и иным, в которой они прекращаются. Они имеют свое наличное бытие по ту сторону друг друга и их Г.; Г. как небытие каждого из них есть иное обоим. В Г. нечто и иное тождественны, у них есть общее им обоим единство и различие. Нечто — не то, что другое. Когда мы определяем нечто как предел, мы тем самым уже выходим за его предел. Нечто имеет свое наличное бытие только в Г. (там же, с. 190). «Другое определение — беспокойство, присущее (всякому) нечто и состоящее в том, что в своей границе, в которой оно имманентно, нечто есть противоречие, заставляющее его выходить за свои пределы» (там же, с. 190). Г. в самом определении существует как предел. «Как долженствование нечто выше своего предела, но и наоборот, лишь как долженствование оно имеет свой предел; и то и другое нераздельны» (там же, с. 136). Г. существует, и должно переступить ее (там же, с. 313). В Г. взаимооборачиваются активное и пассивное, субъектное и объектное. «Будучи ограничивающим, нечто, правда, низводится до того, что само оказывается ограничиваемым, однако его граница как прекращение иного в нем в то же время сама есть лишь бытие этого нечто: благодаря ей нечто есть то, что оно есть, имеет в ней свое качество» (там же, с. 189). Качественная Г. — это конец некоего данного качества; качество есть такое бытие и непо-средственность, в которых Г. и определенность тождественны с бытием, количественная Г. — это что-то вроде поля, а не линии; это безразличие данного нечто к своей внешней Г., но это безразличие относительное, в рамках меры. Мера — интервал (промежуток между Г.) постоянства качественной определенности, количественные Г. которого постепенно изменяются. Конечное —двигающееся к своему концу из-за изменения своих внутренних Г. «Нечто вместе со своей имманентной границей, полагаемое как противоречие самому себе, в силу которого оно выводится и гонится дальше себя, есть конечное» (там же, с. 191). Г. становится, укрепляется и отрицается. Становящаяся Г. есть, по Гегелю, отталкивание определенности от самой себя, порождение не того, что равно самому себе, выход за свои пределы. В этом выходе Г. вновь возникает, снимая себя и выводя себя к следующей Г., и так далее до бесконечности (там же, с. 303). Гегель различает Г. и «определенность». «Определенность, как таковая, принадлежит к бытию и качественному... Она не граница, так что не относится к чему-то иному как к своему потустороннему, а скорее... она собственный имманентный момент всеобщего; поэтому всеобщее находится в особенности ни при чем-то ином, а всецело остается при самом себе» (там же. Т. 3. М., 1972, с. 40). Когда Г. отрицается, то происходит выход за определенность. В отличие от качества с его относительно устойчивой внешней Г. сущность есть такое бытие, которое не терпит никаких границ и «есть абсолютное безразличие к границе... в ней определенности нет: определенность только положена самой сущностью» (там же. Т. 2. М., 1971, с. 9). Г. сама может иметь промежутки, интервалы, переходные моменты. Она может иметь и характер «ничто», и ха-

рактер «меры». В наличном бытии ничто становится Г., через посредство которой нечто все же соотносится с чем-то иным вне его. Если мера как интервал сравнительно устойчива, то на самой Г. меры (при переходе к иной мере) — наименьшая устойчивость. Небытие предмета — те Г., за которыми данный предмет еще или уже не существует. Проблема Г. между отдельными вещами предполагает также решение вопроса о пределе делимости пространства и времени: отделены ли контактирующие вещи квантами длины и времени или Г. объединяет их без «атомарных» промежутков? Эта проблема пока не имеет своего решения.

(См. «Опыт-предел», «Трансгрессия»).

Д. В. Пивоваров

Грядущая демократия — термин, введенный Ж. Деррида для описания демократии и политического будущего не в смысле наличной или возможной в будущем, а в смысле обещания, бесконечной отсрочки или прибытия непредсказуемого и непредвиденного. Г. д. не сводится к идее или к демократическому идеалу. У нее отсутствует собственный самотождественный смысл. Французское слово *l'avenir* соединяет в себе одновременно два значения — будущего как грядущего, как того, что приходит (*a'venir*), и будущего неизвестного или даже невозможного. Самость, самотождественность демократии подрывается грядущим, непредсказуемым и непредвиденным, тем самым настоящее демократии откладывается на неопределенное время в зависимости от пространственно-временной структуры различания. Демократия является только в различании, благодаря которому она откладывается во времени и отличается от самой себя. Неразрешимость Г. д. обусловлена классическим пониманием *demos*, подчиняющегося двойному закону безусловной свободы и Абсолютного равенства. Эти идеалы не только противоречат друг другу, но и внутренне разделены: равенство — это не просто предел, а само условие свободы, так же как только в свободном обществе равенство осуществимо. Этот двойной и разделенный закон неразрешим, поэтому подлинная демократия недостижима. Демократия никогда не может быть наличной (формой политики или государственно-политической системой), она всегда — «грядущая» и в этой негативной избыточности «грядущего» (но не в смысле будущего) лежит в одно и то же время условие ее возможности и невозможности. Будучи *между* тем, что есть, и тем, что грядет, и не будучи ни тем ни другим, Г. д. несет в себе своего рода экономию — отношение между двумя невозможностями. Поэтому Г. д. остается перформативным обещанием (формой «структурного мессианизма»), без которого никакая политика или справедливость не могут осуществиться. Эвристическая ценность Г. д. заключается в том, что она моделирует дополнительную позицию критики современной либеральной демократии, существующей в виде национального государства

и выявления альтернатив общественного развития. В частности, Деррида указывает три очевидные апории существующих форм демократии: моделирование демократической политики по территориальному принципу национального государства и принцип безусловного гостеприимства, открытости к Другому; принцип равенства и даже тождества всех юридических субъектов и принцип сингулярности; правило мажоритарности и ущемление прав меньшинств. Эти апории, которые невозможно урегулировать с помощью законов, обычаев или норм, обещают само будущее. Наличная демократия открывает саму возможность будущего и то возможное значение, которое она может еще обрести.

(См. «Мессианство», «Опыт-предел»).

Т.Х. Керимов

Гуманизм — в широком философском смысле концепция человеческого бытия и основанная на ней система мировоззрения, утверждающая ценность человеческого существования, достоинства, права и свободы каждого человеческого индивида, обосновывающая возможности развития человека как рода и как индивида. Современная философия в наибольшей степени связана с Г., возросшим на почве Просвещения (XVIII в.), выразившим определенные черты эпохи становления индустриального общества, соответствующих институтов права, политики, морали, науки и культуры. Г. этой эпохи утверждал права, свободы и достоинство личности, характеризовал их как естественные условия функционирования гражданского общества и вообще цивилизованного типа организации общественной жизни. Значение такого рода Г. подкреплялось верой в естественный прогресс общества, основанный на развитии экономики, индустриального производства, просвещения и образования. По своему характеру этот тип Г. связан с линейными представлениями о развитии и истории. В середине же XIX в. в связи с нарастающими кризисами (прежде всего экономическими) в индустриально ориентированных обществах просветительский Г. подвергается критике с различных позиций. В противовес ему начинают формироваться направления мысли (в том числе и философские), определяющие сферу реализации Г. как чуждую экономическому и промышленному росту, официальному образованию и культуре, науке и рациональности, стандартизирующим человеческое бытие, выхолащивающим в общественной жизни ее индивидуальные, конкретные, духовные формы и черты. Кризис просветительского Г. переживается как крушение ценностей европейской культуры, вступившей к тому же в резонанс с разрушением традиционной европейской религиозности. История XX столетия показала несостоятельность просветительского Г. Сотни миллионов жизней людей, унесенных войнами, концлагерями, межнациональными конфликтами, массированное использование изощренных средств уничтожения

для реализации военных, политических и пр. проектов «развития» — все это свидетельствовало об отсутствии связи между прогрессом промышленности, техники, науки и утверждением гуманистических ценностей. Политические, индустриальные, культурные структуры тоталитарных обществ (а также развитие индустриальных структур в обществах, напрямую с тоталитаризмом, фашизмом и большевизмом не связанных) превращали человеческих индивидов в «зубчики» и «винтики» огромной социальной машины. «Деятельное столетие» сказало: «Бог умер», двадцатое может сказать: «Умер человек», — писал Эрих Фромм.

С сер. XX в. начинают формироваться новые, т.е. не связанные напрямую с традицией XIX в. версии Г. Это обусловлено эволюцией наиболее развитых в экономическом отношении государств, приступивших к осуществлению стратегии повышения качества жизни, деятельности, информации, культуры, образования, науки и т.д. Исчерпанность модели «Общество — социальная машина» заставляет по-новому увидеть проблему Г.: резервы развития экономики, технологии, науки следует искать в самих людях, — без учета и использования их личностных ресурсов дальнейшее усовершенствование различных подсистем общества оказывается невозможным. Интенсификация личностной самореализации индивидов оказывается важнейшим ресурсом и в свете экологической проблематики: «качественная» деятельность людей оказывается условием и сбережения природных систем, и взаимодействия с ними. В этой ситуации Г. обретает вполне обыденный практический смысл, т.к. возникают «типовые» задачи гуманизации экологии, экономики, политики, гуманитаризации культуры, науки, образования. Поскольку различные социальные системы вынуждены сотрудничать в решении общих, глобальных, проблем, возникает необходимость выработки согласованных представлений о правах, достоинстве и свободе человека; эти представления достаточно абстрактны (т.к. не должны приходить в противоречие со специфическими культурными стандартами), но они достаточно конкретны, чтобы на их основе вырабатывать нормы, включающие «человеческое измерение» в международное сотрудничество. Возникают соответствующие этой задаче концепции «общечеловеческих ценностей», «качества жизни», «человеческих качеств» и т.п. Серьезным препятствием на пути развития нового Г. оказывается структура современной науки, в особенности — обществознания. Индустриальная практика XIX в. и его рационализированная культура фактически расчленили знание об обществе и человеке на две части: социальную науку, определяющую законы, структуры, регулярности функционирования социальных систем, и гуманитарное познание, обращенное к конкретике общественной жизни, личностным, индивидуальным, духовным аспектам человеческого бытия. Утвердилось положение, при котором в общественных науках люди, по сути, не рассматриваются в их особом бытии, а их силы и способности учитываются лишь в абстрактных формах и измерениях. Псев-

додialeктические попытки связать изначально разорванные представления о конкретном и абстрактном бытии людей оказываются нежизнеспособными, т.к. взаимодополняющие по видимости образы их социальной и индивидуальной жизни фактически взаимоисключают (и отторгают) друг друга. Американский социолог Дж. Хоманс обратился к коллегам с призывом «вернуть людей в теорию». По существу, это означает необходимость «вернуть» людей в историю, экономику, культуру, науку и предполагает радикальный пересмотр оснований современного обществознания.

В.Е. Кемеров

Д

Дао — 道 — Путь, Судьба, Первопорядок. Учение, Единое — категория китайской философии, всеобщий образ китайского типа мышления. Изложенное в VI–IV вв. до н.э. мудрецами Лао-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и развитое впоследствии конфуцианством и чань-буддизмом учение о Дао-пути вплелось во все философские, религиозные, политические, эстетические и другие сферы китайской культуры. Со времени «Дао-дэ-цзин» («Книги о дао и дэ»), приписываемой Лао-цзы, только даосский корпус комментариев на Д. и его возможные интерпретации составил около 5000 томов. Непрерывные попытки проникнуть в сущность Д., дать его адекватное языковое выражение и указать условия постижения, привели к пониманию Д. как универсальной символической структуры сознания. Согласно «Дао-дэ-цзин», Д. — «неисчерпаемо», «безымянно», «пусто», оно является «праотцом всех вещей» и «предшествует предку явлений». «Великое Д. растекается повсюду. Оно может быть направо и налево. Благодаря ему рождаются все существа, и они не останавливаются в своем росте. Оно совершает подвиги, но славы себе не желает... Все существа возвращаются к нему, и оно не рассматривает себя как господина. Его можно назвать великим. Оно становится великим, благодаря тому, что никогда не считает себя таковым» (34 чжан «Д.- дэ-цзин»). Д. у Лао-цзы — предельно-всеобщая реальность, обладающая онтологическими характеристиками «вечности», «безначальности», «пустотности», «небытия» и т.д. Однако, невыразимое и запредельное, оно проявляется через дэ (добродетель, справедливость, благородную силу). Дэ, являясь этической манифестацией Д., направлено на естественное упорядочение отношений человека с обществом, природой и самим собой. Согласно порядку этих законов, Д. и дэ постоянно следуют принципу естественности (цзы-жань) и осуществляют недеяние (у-вэй). Естественность Д. противостоит каким-либо внешним законам, в том числе ритуалам (ли) и табу (фа), являясь предельным критерием космической гармонии.

Развивая учение о Д., Конфуций дал ему оценочные характеристики и истолковал его на языке морали. По Конфуцию, беспредельность Д. реализуется в образе совершенного мудрого и служит благоприятному ходу общественных событий. А Чжуан-цзы сближает субстанциальность небытия Д. с повседневным бытием человека и вводит рефлексию в качестве условия «пребывания в Д.». Образно-поэтическая философия даосизма Чжуан-цзы (IV в. до н.э.) последовательно проводит принцип существования множества реальностей на основе парадоксального, мистически-рефлексивного тождества сознания и практики. Иерархия этих реальностей строится по степени близости к природе, истинности самосознания и потенциальной силе хаотической невыразимости бытия. Находясь внутри мифологических образов и метафор, всякий гносеологизм и умозрительность Чжуан-цзы подвергает жизненной проверке на подлинность и искренность состояний сознания познающего субъекта. Рефлексивно-психологическая ориентация даосской аналитики Чжуан-цзы связана с изначальной магической и реальной возможностью «слияния» с Д. Д., как первичная эфирная субстанция, реализуется и действует через психическую энергию и жизненную силу ци. Практика Тай-цзы (достижение Великого Предела), а также умение использовать равновесную гармонию инь и ян с помощью И-цзин («Книги перемен») придают постижению Д. характер технических упражнений и практических навыков. Будучи одновременно философской категорией и идеалом практического достижения, символ Д. является ядром философского и религиозного даосизма. В Эпоху Шести Династий (IV–VI вв. н.э.) даосские йога, магия и алхимия трансформируются в «религиозно-литургический даосизм», оказавший впоследствии значительное влияние на неоконфуцианство. Религиозная сторона даосизма носит ярко выраженный пантеистический характер, целиком основана на культе предков и по ритуальному содержанию смыкается с конфуцианством. Даосская логика и онтология сделали возможным возникновение и распространение в Китае и Японии буддийской школы чань (дзен). Концепция «шуньши», изложенная в сутрах блока Праджнапарамиты и впоследствии развитая Нагарджуной, углубляет и конкретизирует понимание Д. Китайский буддизм трансформирует образ Д. как синтез микро— и макрокосмоса в принцип единства нирваны и сансары. При помощи даосских психологических практик Великий Принцип Относительности Нагарджуны находит в чань-буддизме конкретную практическую реализацию. Д. присуще каждой вещи и каждому человеку, так же как «дхармовое тело Будды» (дхармакайя) присутствует в каждом живом существе изначальное. Не-деянием постигается подлинная природа «Я», оказывающаяся пустой, а следовательно, также изначальное просветленной. Концепция «не-я», развитая в чань-буддизме, полностью снимает в себе образ мышления и стиль жизни даоса-философа. Естественность Д. оказывается отправной точкой для понимания личности, при этом она же выступает итогом этого понимания. Изначальное спокойное, безмятежное и бесстрастное

Д., лишенное формы и имени целиком соответствует онтологически-психологическому не-существованию пустых дхарм. Философия неоконфуцианства, возникшая в Китае в X в.н. э., попыталась осуществить синтез концепции Д., конфуцианской этики и буддизма. Используя истолкования Д., предложенные Конфуцием, сосредоточив внимание на комментировании изначально даосского трактата «И-цзин» («Чжоу-и»), неоконфуцианство растворило Д. в моральной метафизике и специфически китайской имперсональной теологии. Являясь поэтическим образом и категорией в равной степени, Д. выступает культурным символом, который расшифровывается и наполняется содержанием за счет применимых к нему интерпретаций. Однако максимальная всеобщность данной символической структуры не только не снимает практическую проблему переводимости культурных языков (Восток–Запад, даосизм–христианство), но и предельно заостряет ее. По степени «верховной всеобщности» Д. смыкается с Брахманом, Д. и Брахман порождают самих себя, а к множеству их творений относятся боги. Д., как и Брахман, — вне пространства, вне времени, непознаваемо, неделимо, но при этом проявлено в феноменальном мире. Обе субстанции эмануруют: Д. через дэ и ци. Брахман через Атман и пурушу. Поиском фундаментальной основательности Д. сближается с классическими греческими субстанциями воды и огня, а по трансцендентной запредельности — с гераклитовским Логосом и платиновским Единым. Невозможность сказать о Д. роднит логику его постижения с православной апофатической традицией, идущей от Дионисия Ареопагита к Григорию Паламе. «Дао, выраженное словами, не есть постоянное Дао», «знающий не доказывает, доказывающий не знает» («Д.- дэ-цзин», чж. 1, 81). Д. постигается усилиями практической мудрости, и невозможно средствами языка передать объем его содержания. Символизм Д. не указывает на внешнюю по отношению к нему реальность, поскольку оно само является пределом всякой реальности и как символ указывает на самого себя. Природа такого символа отлична от символизма западного, метафизического, образца. Основанный на христианской онтологии, метафизический символизм иерархизирует бытие, а между имманентным и трансцендентным ставит идею божественного закона. Д. как символ противоположно идее божества и критерием истины устанавливает естественную доброту человеческой природы. Подобно хайдеггеровскому бытию, оно не допускает по отношению к себе внешних оценок, ритуалов измерения и правил суждения. Д. как «ничто» и «хаос» сближается с экзистенциальной философской ориентацией XX в.

(См. «Даосизм»).

Л.С. Чернов

Даосизм (дао цзя — 道家, дао цзяо — 道教, в лат. транслитерации taoism, daoism) — одно из важнейших направлений традиционной китайской фило-

софии, религиозной и общественно-политической мысли наряду с конфуцианством и буддизмом. По Е.А. Торчинову (1993), Д. — «идеологическое направление, с полиморфной структурой, включающей в себя религиозную доктрину и литургико-ритуальную практику, философско-рефлексивный уровень и психофизиотехнику достижения определенных измененных состояний психики (с включением трансформации соответствующих физиологических параметров), оцениваемых в рамках религиозного сознания как аксиологически приоритетных». Исследователи зачастую противопоставляют ранний и поздний Д. К раннему относят учение, изложенное в трактатах «Лаоцзы» (др. название — «Дао-дэ-цзин») и «Чжуан-цзы» IV — III вв. до н.э., имеющее якобы исключительно философский характер; к позднему Д. относят учения, содержащиеся в многочисленных текстах «Дао цзана» («Сокровищницы Дао»), представляющих собой «вырождение» философии в религию. Однако после работ Е.А. Торчинова можно считать доказанным, что Д. представляет собой непрерывную традицию: и ранний Д., и поздний содержат в себе и философский дискурс, и религиозную доктрину, и описание-методов психофизиотехники. Так, уже в «Лао-цзы» содержатся указания на сотериологическую доктрину бессмертия и методы дыхательных, гимнастических и др. упражнений. Философскую составляющую Д. можно определить как «натурфилософскую антропологию» (Е.А. Торчинов), поскольку макро- и микрокосм в Д. уподобляются друг другу, и нравственным поведением для индивида является следование законам мира. Натурфилософия поэтому занимает ведущее место в философии. В этом смысле Д. соответствует философии досократиков и их проблематике «фюзиса». Как и в философии милетской школы, в Д. стержнем натурфилософии выступает космогония. Это свидетельствует о наличии в даосской философии архаического субстрата. Можно говорить о философском содержании даосских текстов, но не о специфической форме, присущей, к примеру, древнегреческой философии. Так, «Дао-дэ-цзин» не убеждает, не обосновывает, но «провозглашает»; в «Чжуан-цзы» те или иные космогонические модели непосредственно вводятся, а их доказательством служат иллюстрации, обращения к мифу (например, в главе 7 «Чжуан-цзы»), содержащиеся же рассуждения общего характера имеют обычно полемическую направленность, особенно против «школы имен» или «софистов» мин-цзя. Тот факт, что в рамках натурфилософии космогония заменяет собой и онтологию, и космогонию, свидетельствует об архаическом характере мышления древних даосов, склонных подменять причинные объяснения генетическими. Учение о дао, лежащее в основе космогонии Д., имеет аналогию с древнегреческими концепциями «архэ», «фюзиса» и «логоса». Дао, как и «архэ», есть начало, отправная точка во времени, а также зачин, причина мира. Дао можно трактовать и как первую, фундаментальную реальность, первичную и постоянную, что соответствует понятию *physis*, в отличие от «вещей», вторичных, производных и преходящих. Дао в Д., как

и «логос» у Гераклита, есть «мера, определяющая ритм взаимоперехода вещей друг в друга и законосообразность их взаимоотношения» (С.С. Аверинцев). Даосское дао, как и «логос», выступает в качестве «субстантивированной закономерности» (Е.А. Торчинов). Было бы, однако, неверно отождествлять дао с материей, как это делал, например, в 1950–1984 гг. советский исследователь Ян Хиншун. Как следует из «Дао-дэ-цзина», дао не воспринимается зрением, слухом и осязанием (параграф 14) и поэтому не является «объективной реальностью, данной нам в ощущениях». Кроме того, даосская философия представляла собой натурализм, не знающий разделения на чувственную и сверхчувственную реальность, типологически соответствующий натурализму досократиков. В литературе часто проводятся аналогии между дао и ведическим Брахманом, однако ошибочно было бы говорить о сходстве дао и Бога в иудейско-христианской традиции. В отличие от последнего дао бессловесно, непрозрачно, непроницаемо само для себя («дао похоже на черный лак»); непредсказуемо, спонтанно, естественно (自然 — цзыжань); не является господином («Господом») всего сущего («выращивает, но не владеет»). Использование категории дао не является привилегией Д., однако в последнем она приобретает специфический смысл. За более чем двухтысячелетнюю историю Д. содержание этой категории многократно изменялось и изнутри даосской традиции, и извне; европейские переводчики и интерпретаторы многократно усложнили ее понимание. Самым ранним, по Е.А. Торчинову, является понимание дао как некоторого безусловного единства и целостности. Эта целостность тончайшая (夷 — и), тишайшая (希 — си) и неошутимая (微 — вэй). Эти три аспекта дао, пребывающие в неразрывном единстве, и образуют «хаос» (混沌 — хуньдунь). В самом начале «Дао-дэ-цзина» говорится о двух дао: 1) безымянном и постоянном, полагающем начало всему миру и 2) именуемом и непостоянном, выращивающем всю совокупность вещей. Возникновение мира рассматривается как некая катастрофа, скачок, «грехопадение», повлекшее за собой утрату единства (дао). Все, ведущее к упорядоченности и разделению, утрате изначального единства рассматривается как зло. Поэтому возникновение мира есть смерть дао. В силу принципиального сходства человека и мира, любая деятельность, направленная против целостности и единства, также рассматривается как зло. Отсюда вытекает принцип «недеяния» (無爲 — увэй), означающий отказ от субъективистской установки на целеполагающую активность индивида. В рамках дискурса «недеяние» имеет парадоксальный характер, поскольку «отказ» и есть целеполагание. Состояние у-вэй, повидимому, достигалось психофизиотехническими методами, вводящими адепта в транс, исключаящий целеполагание. Деятельность, ведущая к дивергенции, представлялась нежелательной еще и потому, что вела к следующим типичным заблуждениям: имя-слово (名 — мин) «насиловало разум», по выражению Ф. Бэкона, заставляло думать, что каждому имени мин в реальности соответствует реальная

сущность ши — 實, тогда как в действительности реальность едина и нерасчленима. В даосской традиции, однако, закрепилось иное понимание дао и космогонического процесса в целом: дао порождает изначальную пневму (元氣 — юаньци), она разделяется на отрицательную пневму инь и положительную пневму ян, они соединяются и образуют триаду Небо—Земля—Человек, а те, в свою очередь, порождают все сущее. При этом картина мира при всей своей динамичности сохраняет стабильность и гармонию. Адепту остается только спокойно созерцать и осознавать гармонию сущего. «Отступление от Дао касается только человека, но не космоса в целом, да и восприятие этого отступления больше не подается эмоционально окрашенным и вообще не драматизируется» (Е.А. Торчинов). Традиционное истолкование космогонического процесса сложилось сравнительно поздно, в I в.н. э., т.е. через четыреста лет после создания «Лао-цзы», не без влияния конфуцианских идеологов. Религиозная доктрина Д. аморфна и неопределенна. Тексты, входящие в «Сокровищницу Дао», никогда не играли в Д. такую роль, как Библия в иудейско-христианской традиции, что исключало доктринальные споры, подобные европейским. Ядро религиозной доктрины составляет сотериологическое учение о бессмертии, которое может быть достигнуто посредством медитативного созерцания, диетических ограничений, дыхательных гимнастик, сексуальной гигиены, а также использованием алхимических снадобий. В позднем Д. существует обширная литература, описывающая такие методы. Даосская психотехника восходит к шаманским приемам достижения экстаза, который описывался как состояние полета. Считалось, что «совершенному-дрый» (聖人 — шэнжэнь) ощущал свое единство с миром настолько ярко, что мог «путешествовать, передвигаясь вместе с ветром», как это делал персонаж «Чжуан-цзы» Ле Юйкоу. В том же «Чжуан-цзы» приводится знаменитая притча о пьяном, который упал с повозки. Не сознавая своей езды на повозке, он не осознавал и своего падения, кости и плоть его были едины. Он мог сильно ушибиться, но ни в коем случае не до смерти. «Если такое единство бывает от вина, то какое же тогда от Дао!» В последние десятилетия популярность Д. у широкой публики во многом объясняется интересом к состояниям сознания, которые, благодаря работам К.Г. Юнга, А.У. Уоттса и др., рассматриваются как «подлинные», приоритетные и исправляющие «истинную человеческую природу», искаленную прокрустовым ложем цивилизации. Действительно, даосы, в особенности Чжуан-цзы, сильны критикой цивилизации, уродующей человека, но ненависть к насилию у них, по существу, оборачивается призывом к насилию, причем это насилие направлено не против угнетающего человека государства, а против культуры и ее носителей (В.А. Рубин). Д. традиционно противостоял в этом смысле конфуцианству, хотя в результате многовекового взаимодействия конфуцианства и Д. последний стал весьма консервативен и по отношению к культуре, и по отношению к государству. Д. зачастую ошибочно представляют как идеологию народных

восстаний; ортодоксальный Д. был имперской идеологией и, будучи институционализирован, воспроизводил структуру имперской власти. Но для Юнга конфуцианство — система, направленная на интериоризацию конвенциональных норм, создание того, что Юнг называл *Persona* («маска», «личина» в античном театре), а Д. — способ освобождения от социальной роли, способ индивидуализации, т.е. отделения себя от социальной роли, конвенциональной маски, которую приходится носить каждому человеку. Маска формируется для приспособления к окружающему миру, она является компромиссом между индивидом и обществом, своего рода защитным фасадом. Человек с неразвитой маской обречен на непонимание, трудность контактов, осуждаемое окружающими неконвенциональное поведение и т.д. Хотя Юнг и пишет о необходимости Персоны, адаптации к социальному миру, он склонен видеть в нем сферу неподлинного существования — поэтому к нему необходимо адаптироваться. «Природа» человека оказывается необщественной (если только общество отличается от первобытной общины, идеального *Gemeinschaft*). В споре между конфуцианцами и даосами Юнг стоит на стороне последних. Особенно достается человеку больших городов современного мира: маски приросли к лицам, поведение стереотипно, роль заменила живого человека. Маска теряет эластичность, застывает, а это ведет к опасностям для психики даже в плане приспособления к внешнему миру: условия могут резко измениться, и тогда слившегося с социальной ролью индивида ожидает крах. Даосское возвращение к «естественности» (цзы жань) и «недеянию» (у-вэй), по мысли Юнга, уберет людей от такого краха.

(См. «Дао»).

А.Л. Мышинский

Дар — добровольный акт передачи чего-либо без обмена, без возврата. Д. — это не только физический, но также риторический акт, форма самовыражения и способ коммуникации с другими. По крайней мере частично, Д. — это культурный артефакт, социально укорененный институт, который находит выражение в специфических ритуалах и языках правил и обычаев.

В философии позднего Хайдеггера Д. противопоставляется «есть» как модусу присутствия и существования. Д. как безличный оборот лишен собственности, свойственности и указывает на модус события. «Есть» и «дано» представляют два различных уровня описания. «Есть» означает присутствие, существование и характеризует феноменальность в гуссерлевском смысле. Д. выражает чистую идею чистой возможности и характеризует данность феномена вообще и бытия в частности, как феномена по преимуществу. Д. призван объяснить онтологическое различие между бытием и сущим и обосновать возможность этого различия. С другой стороны, Д. призван ответить на вопрос: «Каким образом бытие, будучи принципиально отличным от сущего,

позволяет сущему утвердиться в своем бытии?» Поэтому традиционное описание «Бытие есть» не достигает цели, поскольку предполагает бытие в качестве сущего. Во «Времени и бытии» Хайдеггер радикально меняет способ описания бытия сущего, вместо привычного «бытие есть», «время есть» он говорит «бытие дано», «время дано». Такой способ выражения означает, что бытие дано, дается при условии, что оно буквально, как сущее или сверхсущее, не есть, не существует. Бытие дано при условии, что оно лишено собственности, свойственности, сущности и существования и т.д. Данность бытия, т.о., ставится в зависимость от его не-существования как эмпирической субстанции или идеальной сущности, что вовсе не означает, что бытие дается только в отсутствии, поскольку последнее есть другой способ присутствия. Отсутствие не является достаточным основанием для данности бытия. Более предпочтительным для Хайдеггера является «присутствие отсутствия». Т.о., Д. обозначает границу оппозиции присутствия/отсутствия. Постановкой проблемы Д. Хайдеггер надеется избежать традиционной идентификации бытия как бытия сущего и поставить вопрос о бытии как таковом, тем самым указать на различие между бытием и сущим как условие преодоления забвения бытия. И уже в «Бытии и времени» он эксплицирует, что это различие осуществляется на основе экзистенциально-экзистенциальной временности. Во «Времени и бытии», исследуя способ, каким дано бытие и время, Хайдеггер надеется определить Es как то дающее, «которое несет их друг к другу и их выдает». Es, которое дает бытие, продумывается из времени, поскольку бытие как присутствие, позволение присутствия содержит указание на настоящее. А последнее вместе с прошедшим и будущим образует характеристику времени. Настоящее в смысле присутствия означает пребывание: «постоянно приближающееся к человеку, обращающееся к нему, его достигающее, ему простертое пребывание». Своим собственным образом обращается к человеку и достигает его не только присутствие как настоящее, но и присутствие отсутствия, как «более уже не настоящее» (способ побывшего) и «пока еще не настоящее» (способ грядущего). Единство подавания друг другу простертого в них присутствия Хайдеггер называет четвертым измерением времени. Es, которое дает время, Хайдеггер называет «скрывающим просветом простирания», тогда как Es, которое дает бытие, проявляет себя как посыл и эпохальная история бытия. Субстантивирующее действие Es отождествляется Хайдеггером с событием-соответствием друг другу двух способов давания бытия и времени. Ибо событие есть не что иное, как Д. Т.о., проблема Д. разрешается из события, которое в своем давании в то же время отступает в бездну.

В контексте полемики модернизма/ постмодернизма «всеобщая экономика» Д. противопоставляется «ограниченной экономии» капиталистического мифа, основанного на идее просвещенного разума, на принципе эквивалентного и рационального обмена. В рамках капиталистического мифа Д. замещается нарративами тождества и всеобщности полезного производства. Ар-

хаическая экономика, в противоположность капиталистической, основана на принципе бесцельной растраты, уничтожения богатств. На основе анализа этнографических и исторических описаний жизни аборигенов Океании, Австралии, Северной Америки М. Мосс показывает существование в архаических обществах универсального средства обмена — Д. Изучению Д. М. Моссом предшествовали исследования Ф. Боаса об индейцах северо-запада Северной Америки и Б. Малиновского о племенах западной части Тихого океана. Д. представляют собой «систему совокупных тотальных поставок». Д. осуществляются преимущественно в добровольной форме, хотя они строго обязательны. М. Мосс анализировал наиболее типичную и развитую форму тотальных поставок — потлач, распространенный среди племен северо-запада Америки. Потлач — праздничный ритуал, устраиваемый богатыми племенами для демонстрации богатства и повышения престижа и статуса в социальной иерархии. В основе потлача лежит принцип антагонизма и соперничества. Потлач, по Моссу, представляет собой тотальную поставку агонистического типа. Весьма богатые племена по любому более или менее значительному поводу устраивают празднества, заметная особенность которых заключается в расточительстве, в демонстративном уничтожении накопленных богатств и в одаривании всех присутствующих, предполагающем ответные дары, превосходящие нынешние. Из трех взаимосвязанных между собой обязанностей — давать, брать и возмещать, составляющих единство процесса потлача, наиболее существенным М. Мосс считает обязанность давать, поскольку доказать наличие богатства вождь может, лишь тратя его и распределяя. Потребление и разрушение не имеют границ. Тот, кому предстоит быть самым богатым, должен быть самым безумным расточителем. Статус в социальной иерархии и престиж достигаются «войной имущества» или «войной богатств». Ж. Батай, опираясь на исследования М. Мосса, развил концепцию экономики бесцельных растрат и непроизводительного труда, первичной по отношению к капиталистической экономике. На основе анализа ритуала потлача Ж. Батай делает выводы относительно происхождения и функционирования социальности. Общество функционирует не столько на основе производства изобилия и его распределения, сколько на основе потребления и непроизводительного расточительства. Принцип одаривания, «изведения», «проматывания» богатства необходимо связан с социальными институтами. Последние — это наиболее приемлемый способ уничтожения богатства. Батай считает, что в ритуале потлача задействовано влечение к смерти — потребность жертвовать, разрушать. Производство необходимо связано с антипроизводственным элементом — Д. В то же время Батай настаивал на производности современных рыночных экономик от института одаривания как организующего принципа социальности. Интерес к Д., расточительству, чрезмерности и разрушению подводит Батая к хайдеггеровским размышлениям о единстве бытия, события и Д. В ритуале одаривания проявляет себя жертвенность бытия. Жертва таится

под покровом события, каким выступает бытие. В одаривании осуществляется жертвоприношение, а последнее — это Д. пребывания, дающий сбывающемуся быть самим собой. В одаривании осуществляется событие, «безбытийственность бытия в бесконечном становлении». Онтологическое различие бытия и сущего, образующее событие, — это изнанка опыта одаривания как расточительности, расставания, бесцельной траты, разрушения. Экстаз, смех, эротизм, жертвоприношение — это непосредственные опыты схватывания расположения бытия, онтологического различия бытия и сущего. Лишенное собственности, свойственности, возможности выйти в присутствие бытие есть не что иное, как Д.

(См. «Гостеприимство», «Прощение», «Опыт-предел»).

Т. Х. Керимов

Движение — общее понятие, объединяющее характеристики перемещений, совершаемых объектами, взаимодействий между ними, изменений, с ними происходящих, превращений одних объектов в другие. В обычном опыте человека Д. противопоставляется покою. Самое простое различение видов Д. указывает на формы Д., в которых объекты меняют свое положение, но не меняются сами, и на формы Д., в которых происходят количественные и качественные изменения объектов. Аристотель в «Категориях» говорит о шести видах Д. — возникновении, уничтожении, увеличении, уменьшении, превращении и перемещении. Долгое время в фокусе практических и познавательных интересов людей находилось Д., трактуемое в основном как перемещение тел. Философию также интересовал прежде всего этот вид Д. Его рассмотрение оказывалось отправным пунктом для обобщений различных понятий о Д., для определения принципиальных схем его представления и описания. Развитие научных взглядов на движение в новое время было связано главным образом с прогрессом механики. Поэтому и трактовки Д. стимулируются физическими представлениями о перемещениях тел и о их взаимодействиях. Другие формы Д. получают объяснение, основанное на схемах взаимодействий; кажущаяся простота такого подхода приводит к серьезным затруднениям: возникают барьеры для понимания качественных особенностей разнообразных видов и форм Д. Поскольку физика выполняет роль лидера научного познания, ее представления о Д. возводятся в ранг научных стандартов. В ряде случаев это заметно сужает методологический горизонт познания, порождает редукционистские упрощения в науках о живой природе, обществе и человеке. Суть этого типа редукционизма — в том, что некоторые космические, биологические и социальные процессы сводятся для их объяснений к «механизмам», «передающим устройствам», сцеплениям причин и действий, т.е. к жестко «выстроенным» системам взаимодействий. Такой подход имеет, конечно, определенный моделирующий смысл как пред-

варительный этап познания сложного предмета. Но практика научно-познавательной деятельности складывалась т.о., что динамические модели взаимодействий, перемещений, передачи сил зачастую отождествлялись с реальным поведением организмов или с функционированием общественных связей, что и порождало упрощенные представления о воздействии среды на организм или о детерминации политики экономикой, науки техникой, культуры наукой и т.п. Наука, формируя представления об устойчивых и повторяющихся схемах перемещений и взаимодействий между телами, как бы отодвигала на дальний план вопросы, связанные с развитием объектов, их превращениями, переходами друг в друга. Для знания, ориентированного на схематизированные динамические объяснения, эти вопросы вообще казались выходящими за рамки науки, располагающимися где-то в области магии или мистики. Так, долгое время таинственным представлялся вопрос о дальности действия; до сих пор в области обществознания «странными» кажутся вопросы о сверхчувственных социальных качествах человеческих предметов или о трансляции человеческого опыта во времени, через эпохи и века. Но наука, отстранявшаяся от такого рода вопросов, сама, по сути, уподоблялась магии и мистике, только она, в отличие от магической практики, доверялась механически ориентированному эксперименту, а в отличие от мистики — вдохновлялась метафорами механизмов, рычагов и причин, порождающих Д. Немецкая классическая философия к середине XIX в. создала серьезную мировоззренческую базу для более богатого и насыщенного конкретными представлениями и понятиями знания о Д. На первый план философского рассмотрения Д. вышли такие его разновидности, как становление, изменение и развитие. В центре внимания оказались изменения вещей и явлений, природных и культурных систем, связи между этими изменениями, тенденции их накопления и структурирования. Покой, порядок, состояние, структура начинают трактоваться все более как результат или устойчивая форма Д. Конечно, такой поворот в понимании Д. был стимулирован и развитием науки: химия, биология, а затем и экономическая наука сблизили трактовки Д. с понятиями об изменениях структур, об эволюции форм и о воспроизводстве связей, обеспечивающих Д. Другой важный ход в истолковании Д., сделанный немецкой классикой, сопряжен с попытками конкретизировать представления о формах Д.: механической, химической, органической (Гегель), а затем и о социальной (Маркс). Правда, эти попытки не реализовали значительный потенциал, содержащийся в подходе. И тому было несколько причин. Во-первых — это слабость собственной методологической базы наук о жизни и об обществе, мощная инерция механических стандартов объяснения и редукционистских схем исследования, подкрепленная авторитетом физики, а стало быть, и классического естествознания. Во-вторых — если иметь в виду прежде всего развитие марксизма, — это догматизация представлений об основных формах Д. Философская схема форм Д., фактически

навязывалась познанию и науке, она онтологизировалась, представлялась как бы предзаданным членением самой реальности, предопределяющим разделение знания на науки и дисциплины. Между тем в процессе развития самой науки выяснилось, что разделение наук и междисциплинарные связи напрямую не соотносятся с особыми формами Д., что они в значительной мере обусловлены внутринаучным разделением деятельности и теми влияниями, которые оказывает на науку практика общества. По сути, зачастую оказывалось, что не объекты, связанные определенной формой Д., обуславливают логику особой науки, а, наоборот, особая логика науки или совокупности наук задает логику Д. объектов и их практического освоения. Так было в науках о природе, что обусловило практическое «расчленение» природы по дисциплинарному и отраслевому принципу и, соответственно, — растущее количество экологических катастроф. Так было и в общественном знании, в котором деятельность индивидов была разобрана науками на аспекты: в результате психика как предмет познания оказалась оторвана от социальных связей, а социальные связи — от предметных взаимодействий между людьми. Это — по сути — и была третья причина, затруднившая реализацию подхода, ориентированного на конкретные формы Д. Фактически это означало несовпадение логики познания Д. и того разнообразия видов и форм Д., которые оказывались предметом забот человечества в XX столетии. За этим несовпадением скрывался вопрос о возможностях и границах человеческого освоения различных форм Д. Массированное развитие познания и практики привело к тому, что люди оказались «втянуты» во взаимодействие с объектами, представляющими собою совокупности, последовательности и системы событий, связей, преобразований. Эти объекты не поддаются освоению на основе линейных представлений и схем классической динамики. Само освоение такого рода объектов человеком становится в известном смысле условностью, ибо речь, по сути, должна идти не об освоении форм Д. подобных объектов, а о приспособлении к ним, об адаптации к ним апробированных человеком приемов исследования и практического действия. Наука вынуждена формировать свое представление о конкретной форме Д., исходя не из своих дисциплинарных предрассудков, а из той логики самодвижения сложного объекта, которая может быть выявлена только в специализированном исследовании и только путем соответственно построенных контактов с объектом. Характеристика Д. объекта и его системное изучение оказываются теснейшим образом связаны. В результате формируется знание о конкретном Д., носящее уже не дисциплинарный, а системный и проблемный характер, т.е. знание в принципе не завершенное, поскольку таковым не может быть знание о самодвижении, самоорганизации, саморазвитии системы. По этому типу во второй половине XX в. развиваются представления о Д. в области космологии, в исследованиях биосферы, в экологии, в анализе проблем социальной эволюции и эволюции культуры, в определении исторических характеристик

современного человеческого сообщества. Понимание познания Д. (философии движения) тоже может быть включено в этот ряд. От интуиций и всеобщих определений оно переходит к определению отдельных форм, к выяснению систем, строит конкретные схемы Д. все более сложных объектов. В результате человек вынужден пересмотреть совокупность своих представлений о Д., определить ее именно как систему концепций, понятий, образов, метафор, создающую возможность формировать исследование различных типов объектов, различных видов Д. и их взаимосвязей. Нелинейный и незамкнутый характер современных представлений о Д., их разнообразие и взаимообусловленность определяются тем, что идея Д. в значительной мере становится идеей самодвижения сложных систем, а также и тем, что самодвижение системы не исчерпывается характеристиками ее направленности или эволюции. Самодвижение системы раскрывается как многообразие ее состояний и ее связей с другими системами, закрепленное в опосредствующих структурах (нервная система организма, стереотипы, нормы и ценности общества, силы, способности, установки и ориентации личности). Самодвижение оказывается преобразованием внешних связей и взаимодействий, а внешние связи и взаимодействия могут характеризоваться как способы самообнаружения сложной системы в ее контактах с другими системами. В плане расшифровки социальных и культурных контактов такие по видимости элементарные формы Д. могут быть поняты как способы приспособления сложных систем друг к другу, как создание некоего симбиоза, согласующего Д., систем, но не нарушающего особый порядок их бытия. Сложность и простота Д. оказываются тесно взаимосвязаны; простые формы Д. указывают на сложные зависимости между различными системами и процессами.

(См. «Время и пространство», «Категории», «Материя», «Процесс»).

В.Е. Кемеров

Дедукция (от лат. *deductio* — выведение) — логический вывод (следование), обеспечивающий истинность заключения на основании истинности посылок и соблюдения правильной формы рассуждения. Посылками Д. выступают аксиомы или просто гипотезы, имеющие характер общих утверждений, а заключениями — следствия из посылок (например, теоремы). Если посылки дедуктивного рассуждения истинны, то истинны и его следствия. Т. о., Д. выступает в качестве базового средства доказательства. Науки, содержание которых преимущественно получается как следствие некоторых общих принципов, постулатов, принято называть дедуктивными, среди них математика, теоретическая механика и др. Под дедуктивной логикой в традиционной формальной логике понималась прежде всего Аристотелева логика, стержнем которой является учение о силлогизме. Современное понимание дедуктивного рассуждения шире, т. к. логические исследования пополнились

анализом несиллогистических дедуктивных рассуждений, поэтому максимально широкое и ставшее общеизвестным определение Д. как «рассуждения от общего к частному», сохраняя свою долю «истины», не проясняет ситуации. В современной математической логике основными системами дедуктивной логики являются классическая логика высказываний и логика предикатов.

(См. «Индукция»).

А. Г. Кислов

Деидеологизации теории — совокупность концепций, согласно которым современные общества находятся в ситуации «конца идеологий», поскольку переходят на качественно новый этап развития. Обычно под Д. т. понимают социальные теории Р. Арона, Д. Белла, С. Липсета и др. (60-е гг. XX в.). Эти теории объединяет признание за ключевыми идеологическими проектами XX в. свойств «исчерпанности» и «несостоятельности» и довольно сильная ориентация на сциентизм. Так, Р. Арон в одной из глав книги «Опиум интеллектуалов» (1955) критикует три основных идеологии XX в. — марксизм, либерализм и национализм и приходит к выводу об их несоответствии современным условиям. Д. Белл в работе «Конец идеологии. Истощение политических идей в 50-х годах» (1960) утверждает, что в «государстве благосостояния» найден баланс между либерализмом и консерватизмом и на фоне очевидного исторического проигрыша марксизма идеологическая эпоха как эпоха «борьбы» идеологий закончена. Схожий мотив «конца идеологий» в ситуации тотальной победы либерализма и демократии использует Ф. Фукуяма в знаменитом «Конце истории» (1989). Ориентация на сциентизм выражалась в определенном понимании и критике идеологии в качестве «исторически обусловленной системы убеждений, сплавляющей идеи с эмоциями и превращающей их в рычаги социального воздействия» (Д. Белл). В развитом индустриальном обществе научно-технический прогресс приводит, наряду с ощутимыми успехами в различных отраслях экономики, к усилению влияния науки и технологии на принятие решений, касающихся общественной жизни. Общество, достигшее указанной ступени развития, более не нуждается в идеологиях как предельно мифологизированных, исторически ограниченных интерпретациях социальной реальности, осуществленных с точки зрения той или иной социальной группы. Критика Д. т. осуществлялась как самими представителями этого направления, так и людьми, объединенными под лозунгом «реидеологизации». В первом случае речь идет, в частности, о работах Д. Белла кон. 80 — нач. 90-х гг., включая предисловие и эпилог к изданию книги «Конец идеологии» (1988). В предисловии, имеющем собственное название «Возрождение истории в новом столетии», Д. Белл отмечает, что формирующееся глобальное экономическое сообщество будет

расколото на политические блоки, предполагающие культурную автономию в пределах национальных государств и регионов. Это означает, по Беллу, что «борьба» идеологий возобновляется, «конец идеологии» как «гигантская историческая смена убеждений и ориентиров» себя исчерпал. В эпилоге Белл предостерегает от нескольких опасностей, вытекающих из упрощенного понимания самой ситуации «конца идеологий», и ограничивает сферу применения данного тезиса. Во втором случае критику проекта деидеологизации осуществлял целый ряд авторов, подчеркивавших положительную функциональную нагрузку идеологий. Опираясь на работы О. Лемберга («Идеология и общество», 1971) и Я. Бариона («Что такое идеология?», 1964), можно выделить следующие функции идеологии: интеграция социальных групп и структурирование социального пространства, мировоззренческая и этическая функции, продуцирование схем идентификации и т.д. Идеология, по мнению сторонников реидеологизации, не нацелена на постижение истины — успешность функционирования идеологии не связана с истинностью ее постулатов. Идеология может базироваться в т.ч. и на иррациональных, или, по крайней мере, неverified основах, выступая своеобразной «культурной системой» (К. Гиртц), без которой общество полноценно функционировать не может.

(См. «Идеология», «История», «Политика»).

А. В. Логинов

Деизм. Термин «Д.» (от лат. *deus* — бог) впервые применен кальвинистами в XVII в. Он распространился в XVIII в. в эпоху Просвещения, в первую очередь в Англии, Франции и Америке. К кон. XVIII в. влияние Д. на широкую публику заметно снижается. Появление Д. было вызвано ростом доверия к человеческому разуму (на фоне научно-технического прогресса), усилением тенденции рационализма в западной теологии и отрицанием феномена чуда. В отличие от христианской ортодоксии Д. отвергал любое религиозное утверждение, если его невозможно обосновать рациональным способом. Сегодня такая вера деистов в мощь человеческого разума — в способность методами логики выявить универсальную религию природы — многим представляется весьма наивной. Согласно родоначальнику Д. лорду Герберту из Чербери (1583—1648), Бог, сотворив мир, более не принимает в нем участия, не вмешивается в механизм физических законов; главная цель мироздания — быть местом обитания человека. Мир будет существовать вечно, и конца света не будет никогда. Английский химик, физик и теолог Роберт Бойль (1627—1791) придумал аналогию «космического механизма» с вечно идущими часами, не требующими ремонта. Более века спустя эту аналогию актуализировал его соотечественник У. Пейли (1743—1805). Просветители XVIII в. воображали себе мир как машину, сотворенную Богом и вечно действующую по законам

механики, человека — как «духовный автомат» (Лейбниц), а Бога — как совершенного механика. Самыми заметными деистами в Англии были Дж. Толанд (1670–1722), Э. Коллинз (1676–1729), Т. Вулстон (1660–1724) и М. Тиндал (1657–1730). Во время своего пребывания в Лондоне в 1726–1729 гг. Вольтер (1694–1778) ознакомился с идеями английских деистов и по возвращении домой, во Францию, начал активно их пропагандировать. Став самым крупным французским деистом, Вольтер яростно критиковал теизм католиков и атеизм материалистов, отстаивал веру в Бога, Абсолютные моральные ценности и личное бессмертие. Мировоззрение другого французского писателя и философа — Ж.-Ж. Руссо (1712–1778) — эволюционировало от кальвинизма к Д. Руссо соглашался с Д. Вольтера, но особо подчеркивал роль совести в установлении личной связи с Богом. Позаимствовали Д. из Европы американские просветители Б. Франклин (1706–1790), Т. Джефферсон (1743–1826), Дж. Вашингтон (1789–1797), а самым известным американским деистом стал журналист и эссеист Томас Пейн (1737–1809). С позиций рационализма деисты воюют против истолкования Библии в духе мистицизма и иррационализма. Признавая Бога первопричиной космоса, большинство из них отрицают, что Создатель проявляет интерес к своему творению, к ходу мировой истории и судьбам людей. Не надеясь на чудеса, Д. опирается на человеческую волю к улучшению жизни, рационализирует и технологизирует моральные ценности. Деисты утверждают, что человеческий разум сам способен проектировать правильную мораль и решать все проблемы религиозной жизни. (Правда, неясно, как можно логически доказать, что Бог никак не контролирует мир и человеческие поступки.) Английский философ С. Кларк (1675–1729), известный прежде всего как защитник учения И. Ньютона о гравитации и абсолютном пространстве, различил в 1704–1705 гг. в своих лекциях о Р. Бойле четыре типа Д. По Кларку, существуют деисты, которые: 1) признают Бога высшим существом, творящим мир и человека, обладающим всемогуществом, всезнанием, безусловной добротой, провиденциально контролирующим ход истории, определяющим после Страшного суда над людьми характер их посмертной будущей жизни; но вместе с тем они отрицают идею Откровения, доверяя исключительно суждениям естественного разума; 2) совпадают с деистами первого типа, но не признают человеческого бессмертия и идею Страшного суда; 3) совпадают с деистами второго типа; но не верят в божественный контроль над природными процессами, не считают Бога добрым или злым, а потому считают Бога безразличным к благополучию человека; 4) не только отрицают наличие у высшего существа моральных атрибутов и не верят в предопределение, но также отвергают идею божественного контроля над миром и даже идею установления Богом законов природы.

(См. «Религия», «Теизм»).

Д. В. Пивоваров

Деконструкция — критика метафизического способа мышления от Платона до Гуссерля и Рикера, основанного на понимании бытия как присутствия, данности, Абсолютной полноты смысла и т.д. Термин «Д.» предложен Деррида как перевод гуссерлевского «Abbau» и хайдеггеровского «Destruktion». Объединяет понятия «Abbau», «Destruktion» с Д. то, что они обозначают операцию, которая применяется к «архитектуре» основных понятий западной метафизики, а также нацелены на ее преодоление. Но в отличие от «Abbau» и «Destruktion» Д. для обоснования и преодоления метафизической традиции использует ресурсы, которые являются не позитивными, а негативными составляющими этой традиции. В этом смысле Д. является более радикальной стратегией. Как явствует из самого слова, Д. сочетает негативное и разрушительное «де» с подчеркивающим преемственность, непрерывность, «генеалогическую деривацию» «кон». Д. критикует метафизическую традицию по нескольким направлениям. Во-первых, это критика метафизики как метафизики присутствия. Матрицей западной метафизической системы было определение «бытия как присутствия». «Все названия основы, начала, центра всегда обозначали инвариант присутствия: сущность, существование, субстанция, субъект, трансцендентность, сознание, Бог, человек и т.д.» (Деррида). Симптоматичным является то, что все эти основания всегда были связаны с привилегированным положением голоса, который наиболее близок к телу, неотделим от него. Этот симптом Деррида обозначает как логофоцентризм. Во-вторых, метафизическая традиция является мышлением в оппозициях. Согласно Деррида, стандартная метафизическая практика объясняет мир, используя бинарную оппозицию, один из терминов которой занимает приоритетную позицию. Второй термин бинарной оппозиции обычно рассматривается как вторичный, производный. Именно посредством стратегии оппозиции и приоритета метафизическое мышление репрессирует все то, что подрывает все ее основополагающие принципы. В самом деле, основополагающие понятия метафизики — присутствие, тождество, речь, сознание и т.д. — являются следами репрессированных вторичных терминов, таких как отсутствие, различие, письмо, тело и т.д. Задача Д. заключается не в реставрации ущемленного термина, а в выяснении причин и условий возможности (и невозможности) такой практики. Последнее сопровождается введением «неразрешимостей», объясняющих условия возможности такой метафизической практики. В-третьих, метафизичность западной философии проявляется в «вульгарном» понимании времени, истории. История мыслится как определенная линейная структура, определенная логическая схема. Метафизичность философии, по мысли Деррида, состоит в утверждении привилегии настоящего времени, в утверждении господства «теперь», обеспечивающего примыкание к традиции, которая смыкает греческую метафизику присутствия и современную метафизику присутствия как самосознания. История метафизики — это «вульгарная» концепция времени, поскольку

время по самой сути своей метафизично. Объектом Д. обычно являются метафизические системы, философские дискурсы. (С метафизикой Деррида отождествляет всю европейскую культурную традицию.) Но дело в том, что Д. не имеет дело с понятиями, со словами, теоретическими размышлениями. Д. не имеет никакого отношения к содержанию текстов или дискурсов. Д. направлена против структур, определяющих нормы текстуальных или дискурсивных практик. Речь идет о том, чтобы отыскать неформулируемые, «наивные» предпосылки, конституирующие само философствование, «наивные» предпосылки, подразумеваемые самой системой философии. «Наивность», о которой говорит Деррида, представляет собой «наивность» философского дискурса, самого философствования. «Наивности», конституирующие этот дискурс, нельзя «вычислить» логическими, лингвистическими или семиотическими средствами разрешения. Было бы неверно назвать эти «наивности» логическими противоречиями, поскольку, как известно, любое противоречие предполагает диалектическое или иное разрешение. «Наивность», о которой говорит Деррида, в принципе никогда не может быть разрешена, но в то же время обуславливает желаемые результаты текстуальной организации философии. Т. о., Д. анализирует «наивности», которые именно в силу собственной «неразрешимости» обуславливают возможность философского дискурса как такового. В результате исследования процесса формального структурирования философского текста, а также практики риторической организации и дискурсивной экспозиции открывается новое пространство противоречий, которые конституируют философию. Последние в определенном смысле внеположны философии и не конструируются как противоречия в строгом смысле, поскольку самой философией это пространство противоречий не тематизируется: они составляют неформулируемый и не мыслимый синтаксис текстуального производства. Систематическое выявление противоречий, конфликтов, парадоксов, конституирующих философский дискурс, показывает, что метафизические понятия и дискурсивные системы всегда подрываются противоречиями и гетерогенностями, которые философский дискурс не принимает во внимание: во-первых, потому, что, строго говоря, они не являются противоречиями, т.е. не относятся к порядку логической разрешимости, во-вторых, потому, что регулируемая концептуальная экономия, по определению, должна избегать их. Д. объясняет противоречия философского дискурса через «неразрешимости». Последние обнаруживаются при анализе специфической организации этих противоречий. Словарь «неразрешимостей» достаточно обширен: *différance*, след, дополнительность, итеративность, фармакон, гимен и т.д. Речь идет об открытом ряде «неразрешимостей». Деррида выделяет несколько характеристик «неразрешимостей». Во-первых, «неразрешимости» не принадлежат к порядку философского дискурса, поскольку они его объясняют. Во-вторых, Деррида говорит об экономической природе «неразрешимостей», в частности, *différance*. «Неразрешимости» организуют и регулируют игру

противоречий, различных конфликтующих возможностей. В-третьих, производство «неразрешимостей» нацелено на нечто вне деконструируемого текста или дискурса. Однако определение Д. как имманентной тексту операции не предполагает его тематическую или формальную закрытость. Именно в силу того, что «неразрешимости» как структурные возможности метафизического дискурса сами неразрешимы. Общая стратегия Д. связывается с двумя основными ходами. Первый шаг заключается в переворачивании, второй — в реконструкции. Переворачивание — структурно необходимый шаг, поскольку простая нейтрализация бинарной оппозиции предполагает иерархическую структуру. В результате деконструируемая область остается незатронутой. Переворачивание не значит и установление нового иерархического порядка. Второй шаг заключается в реконструкции иерархии предикатов или понятий и их обобщении. На этом этапе происходит реставрация репрессированных ресурсов и возможностей понятий, и в результате их обобщения новые понятия прививаются к привилегированным традиционным понятиям первой фазы переворачивания. Дело в том, что новые привилегированные понятия перевернутой концептуальной иерархии являются фантомными образами репрессированных, тех, что находятся по ту сторону метафизического дискурса. Поэтому Д. не останавливается на этом. Только посредством прививки к именам новых привилегированных понятий тех значений и смыслов, репрессиями которых они являются, можно сказать, что Д. произведена. В результате второго шага производятся понятия, которые в рамках метафизического дискурса не мыслились и не формулировались. Т. о., Д. характеризуется «двойным жестом». Деррида часто говорит о «двойной науке», «двойном письме». Речь не идет о хронологической последовательности. Два шага Д. — переворачивание и реконструкция — производятся одновременно, что в то же время сохраняет различие между ними, Деррида определяет отношение между этими двумя шагами в терминах хиазматического удвоения, или пересечения. Д. западной метафизической традиции имеет своим следствием разработку нового типа философствования, нового типа взаимоотношений между философией и другими науками. Д. философии, западной метафизической традиции означает также Д. тех политических и институциональных структур, которые обосновываются в философских системах и которые нормируют нашу практическую жизнь. Т. о., Д., вопрошая внутренние «противоречия» философского дискурса, конструирует «неразрешимости», являющиеся одновременно условиями возможности и невозможности философских жестов и тем. Д. не просто разрушает метафизические структуры, а реконструирует те невозможности — возможности внутри философского дискурса, на которых эти структуры, возможность их логически последовательного развертывания и структурирования покоятся.

(См. «Гетерология», «Différance», «Неразрешимости»).

Т.Х. Керимов

Деструкция — одно из центральных понятий фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Понятие Д. используется Хайдеггером в противовес ранней философии Гуссерля, и в особенности методу феноменологической редукции. В то время как феноменологическая редукция в том виде, в каком она употребляется Гуссерлем в «Идеях» (1913), предполагает заключение в скобки естественной установки к миру, для того чтобы сконцентрироваться на смыслоконституирующих структурах трансцендентальной субъективности, Д., в понимании Хайдеггера, предполагает заключение в скобки самого характера понимания бытия. Как следствие более глубокого понимания, Д. подразумевает разрушение не только традиции, олицетворяющей объективированное, научно-теоретическое понимание мира, но и всей философской традиции. В самом деле, поскольку трансцендентальным горизонтом понимания бытия является время, вся история онтологии, т.е. все предшествующие доктрины бытия, определялась в модусе настоящего времени. Отсюда необходимая связь феноменологической Д. с проблематикой времени с целью выяснения элементарных условий, при которых продуктивно может быть поставлен вопрос о бытии. У Хайдеггера Д. предполагает три соответствующие операции: редукцию, или возвращение от сущего к бытию; конструкцию бытия; Д. традиции. Т. о., Д. есть необходимый коррелят и редукции, и редуктивной конструкции бытия. Только посредством Д. онтология может раскрыть подлинный характер собственных понятий, что значит одновременное использование и стирание традиционных метафизических понятий. В историко-философском плане понятие Д. сопоставимо с *Abbau* Гуссерля, с деконструкцией Деррида.

(См. «Деконструкция»).

Т. Х. Керимов

Детерминизм (от лат. *determine* — определяю) — учение о связи и взаимообусловленности явлений действительности. Д. рассматривает вопросы о законах природы, о взаимодействии природы и общества, о движущих силах общественного развития, о воздействии общества и отдельных его подсистем на искусство, науку, мораль, на формирование и деятельность человеческих индивидов. Центральным вопросом Д. является вопрос о существовании и действии законов. Признание законов, по существу, означает возможность научного познания природы и общества, возможностей науки (в ее «классическом» понимании), научно-ориентированной адаптации человека к различным процессам (или управления ими). Отрицание законов стимулировало взгляд на природу и общество как на полностью неуправляемые и непредсказуемые процессы. Применительно к обществу такой взгляд часто возникал из попыток выявить специфику социальных процессов сравнительно с природными, подчеркнуть значение деятельности людей, индивидуального твор-

чества для хода социальной истории. Сложность вопроса о социальных законах объясняется еще и тем, что в процессе становления обществознания доминировало стремление формировать представление о законах общества по образцу законов естественно-научных. Такой подход порождал упрощенные, «механические» образы и схемы закономерных связей общественной жизни. Эта тенденция не преодолена полностью и до настоящего времени, хотя теперь упрощения общественных законов стимулируются не механикой, а преимущественно биологией. Особую методологическую трудность всегда представляла трактовка законов, выводимая из деятельности взаимообусловленных человеческих индивидов. Понимание общественных условий в качестве продуктов деятельности людей создает возможности для преодоления этой трудности.

В. Е. Кемеров

Деятельность — способ воспроизводства социальных процессов, самореализации человека, его связей с окружающим миром. Понятием Д. охватываются разные формы человеческой активности (экономическая, политическая, культурная Д.) и сферы функционирования общества. С помощью этого понятия даются характеристики различных аспектов и качеств бытия людей (Д. физическая и умственная, внешняя и внутренняя, творческая и разрушительная и т.д.). В плане социально-философском и методологическом понятие Д. используется для характеристики специфического способа человеческого бытия, т.е. оно трактуется как *принцип* исследования, объяснения и понимания совместной и индивидуальной жизни людей, их взаимодействий с природой. Т.о., проводится разграничение в истолковании Д. как одного из аспектов, уровней или объектов социального бытия и понимания ее как принципа созидания и исследования специфических процессов, качеств и форм этого бытия. В первом случае Д. подлежит описанию наряду с другими проявлениями человеческого бытия, во втором — она оказывается инструментом, обнаруживающим и воспроизводящим связи социального процесса.

Рассмотрение Д. как принципа понимания социальности означает, что мы как бы просвечиваем лучом этого понятия многообразие элементов, свойств и связей человеческого бытия и обнаруживаем в них воплощения и следы человеческой деятельности, раскрываем способ их «жизни» в социальных процессах, находим объяснение парадоксу их одновременно слитного и раздельного, взаимообусловленного и фрагментарного, прерывного и непрерывного существования.

Понятие Д. становится принципом трактовки социального бытия во второй половине XIX в., когда возникает практическая и теоретическая необходимость связывания различных социальных пространств и времен, когда

формы мира рукотворного начинают играть все более значительную роль в процессах социального воспроизводства. Далее понятие Д. разворачивается «веером» понятий: труд, практика, поведение, социальное действие, коммуникативное действие, социальное конструирование реальности, самоактуализация, самореализация, самотрансцендирование и т.п. Они фиксируют отдельные аспекты многомерного процесса Д., иногда гиперболизируют их и противопоставляют их другим (разумеется, это происходит в рамках отдельных направлений и школ, которые и выстраивают свои программы на основе таких гиперболизаций и противостояний); так, понятие социального действия выдвигается в противовес понятию поведения, а понятие самореализации — понятию труда.

Эволюция понятия Д. в XX в. — это движение от упрощенных схем, в которых Д. (труд, практика) рассматривались как процесс обмена веществ между человеком и природой, как трата человеческих сил, к трактовке Д. как процесса, обеспечивающего связь между разными людьми, как взаимодействие, качество которого определяется включенностью в него личностной самореализации людей. Иначе говоря, логикой этой эволюции было движение от натуралистического к социальному пониманию Д., причем к такому, где социальность все более обнаруживала свою зависимость от форм индивидуальной самореализации людей. Проблема качества Д. стимулировала многомерное представление деятельности, где отношения людей к вещам, друг к другу и к самим себе являются не просто внешне связанными, но существуют друг в друге и друг через друга. Предметность и социальность Д. продуктивно реализуются только при наличии самореализации. А самореализацию нельзя «включить» в Д. или «выключить» из нее. Условно говоря, если в цепочке социальных связей отсутствует минимальное напряжение, создаваемое человеческой самореализацией, Д. и собственно социальный процесс становятся невозможными.

Вещи человеческого мира в таком освещении показывают свои социальные значения, свою наполненность человеческими силами и способностями, свою многогранность или одномерность, следы плодотворных и разрушительных человеческих действий. Так, выявляется предметность человеческой Д., ее реализуемость в материале и ее зависимость от материала. Предметность Д. зачастую понимают прямолинейно, как овеществление ее, как поглощенность процесса Д. вещью (таковы многие современные технологические концепции, соответствующие технократические проекты, вызывающие естественную критику, которая разоблачает подобную интерпретацию Д. и вместе с тем как бы замыкает Д. в рамках такой интерпретации). Однако предметность Д., по сути, означает социальность ее, ибо предмет не замыкает человеческую самореализацию, а открывает ее социальному миру, другому человеку, представляет ее разным («близким» и «дальним») людям, «транслирует» ее в пространстве и времени социального процесса.

Деятельность индивида с предметом общительна, т.е. в ней прямо или скрыто присутствуют схемы человеческих взаимодействий. Но и общительность людей поэтому может быть прямой или неявной, опосредствованной. Именно в своем предметном бытии индивид оказывается связан через средства жизни и деятельности со множеством людей, в прямые контакты с которыми он никогда не вступал. Для того, чтобы использовать предметное многообразие, сочетать его с процессом своей деятельности, воплощать в предметах новые схемы, индивид должен владеть социальной формой, выявлять и воплощать в предмете его социальное значение, его «настройку» на человека, на логику социальных взаимодействий. Связь предметности и социальности человеческой Д. свидетельствует о том, что ее социальный характер не сводится к ее совместности, т.е. что индивидуальная Д. человека в действительности тоже является социальной, поскольку она реализует (выявляет, создает, достраивает, синтезирует) человеческие силы и способности и т.о. участвует в воспроизводстве социального процесса.

Индивид может по-человечески действовать с предметом, поскольку он в процессе общения сделал своей способностью человеческий способ деятельности. Он по-человечески общается с другими людьми, поскольку может предметно представить и определить значения и смыслы своих и чужих поступков. Он может по-человечески относиться к самому себе, ибо располагает возможностями и способностями культивировать свои силы во взаимодействии и в сообществе с другими людьми: т.е. он может реализовать себя как предметную и социальную силу, как индивидуальное бытие, открытое к различным формам социального процесса.

С тех пор как понятие Д. стало выдвигаться на роль принципа описания и исследования человеческого бытия, оно сопровождается рядом стереотипных трактовок, из которых можно выделить три, наиболее ходовые. Первая: сведение деятельности к отношению человека и вещи: из этой трактовки выпадает Д. как процесс связи индивида с другими людьми, за рамками ее остается — поскольку человек редуцируется к логике вещей — и индивидуальное бытие человека, его предметная самореализация: соответственно за рамками понятия Д. оказывается человеческая энергетика деятельности и ее особые, нередуцируемые формы. Вторая: разграничение деятельности и общения, рассмотрение их как особых объективных процессов; в результате — в качестве общения выделяется лишь непосредственное взаимодействие людей, за его рамками остается процесс опосредованного общения, осуществляемый деятельным переносом человеческих сил и качеств, связи людей в широком социальном пространстве и социальном времени; тогда и Д., оторванная от общения, толкуется натуралистически или технологически. Третья: разделение и даже противопоставление индивидуального и социального аспектов деятельности; в этом случае социальное отождествляется с непосредственно коллективным, совместным, а индивидуальное выступает лишь дополнением

такой внешней социальности; в результате оказывается невозможным связать воспроизводство и развитие социальных форм и сил и способностей людей, что порождает серьезные практические и теоретические трудности, особенно тогда, когда встает вопрос о *качестве* человеческой жизни и деятельности и его индивидуальном обеспечении. Возникновение и сохранение этих стереотипов определяется рядом причин: это мощная инерция развития экстенсивной социальности, заданная процессами индустриализации (с ней сопрягаются различные типы экономического и технологического редуционизма, сводящих деятельность людей к логике вещей), это и ситуации реального отчуждения, когда Д. распадается на овеществление сил человека и его самореализацию, это и разделение труда между социально-гуманитарными науками, в результате которого социальные взаимодействия изучаются преимущественно социологией, личность — психологией, предметность деятельности — экономической наукой (см.: «Обществознание»). Не последнюю роль играет и классическая философская традиция, определившая стереотип рассмотрения деятельности через призму субъект-объектного отношения: задается схема, в которой отдельный человек (абстрактный субъект) оперирует отдельным предметом (абстрактным объектом); если принимаются во внимание другие измерения и аспекты Д., то они толкуются как производные от исходной схемы.

Социальный процесс может быть описан как многочлен человеческих деятельностей, сменяющих друг друга и сопряженных друг с другом, «распределившихся» во времени и пространстве. Их сопряженность в пространстве оказывается результатом их развертывания во времени. Поэтому их прямая связь часто лишь скрывает их более глубокую, хотя и неявную взаимообусловленность.

В такой перспективе отдельный акт деятельности перестает казаться элементарным. Он обнаруживает свою многомерность, раскрывает свою зависимость от разных временных и пространственных «рядов» или «пунктиров» человеческих действий.

Представление об атомарности бытия и деятельности социальных индивидов, т. о., становится недостаточным: в них не только пересекаются, сходятся различные линии и «мотивы» социального процесса, в них происходит синтезирование новых социальных качеств при сохранении или модификации старых.

Полисубъектность, дискретность, интервальность социального процесса задают некие исходные условия для действующих в нем индивидов: люди поддерживают и реализуют социальную организацию через определенные функции. В некотором отношении исходным образом функционируют в социальном процессе и вещи: они идут по линиям этого процесса гл. обр. благодаря социальным качествам, приобретенным ими в ходе человеческой деятельности, и этим в основном определяется их роль в жизни людей.

Однако *социальные функции*, задавая некое *пространство деятельности индивидов*, не *предопределяют результатов их деятельности, объема и содержания их самореализации*. Более того, они «оживают» только в реализации человеческих сил и способностей и в конечном счете сами зависят от них как по сути, так и по форме.

Социальный процесс как постоянный перенос и смена человеческих качеств при сохранении живой деятельности людей, эти качества реализующей, по определению, оказывается *проблемой*. Он является проблемой для общества, организующего или поддерживающего определенную систему общественных отношений, он выступает таковым для отдельного индивида, осваивающего его с определенной исходной позиции, тем более — для теоретика, пытающегося найти исходный масштаб для последовательно концептуального описания общества. Затруднительность теоретического предприятия как раз и определяется нередуцируемостью социального процесса к одной линии его реализации, к одной подсистеме или стадии. И эта несводимость процесса к одному началу или мотиву предопределена человеческой деятельностью как такой постоянной (не-величиной), которая все время меняет свое непосредственно индивидное выражение, человечески конкретные формы реализации.

Предшествующие столетия в истории нашего общества предстают эпохой, когда Д. общества строилась без учета самореализации человеческих индивидов. Результаты этой попытки оказались не только малоэффективными, но и разрушительными, поскольку закрепили отчуждение предметных, социальных и личностных аспектов Д. В теории это отчуждение выражалось различными концепциями связи производства и человеческого фактора, практики и бытия людей, труда и личной жизни, фактически разрывавшими Д. и личностную самореализацию людей. Отметим, что в западной философии аналогичные представления развивались функционализмом, сводившим поведение людей к выполнению заданных функций, и структурализмом, полагавшим, что любая человеческая активность «вписывается» в заранее заданные структуры и лишь оживляет их действие. До 70-х гг. XX в. такие представления о Д. казались естественными. Но затем под влиянием тенденций постиндустриального развития и поисков интенсивной социальности, обеспечивающей качественные параметры человеческого бытия, стереотипные представления постепенно стали уступать концепциям Д., имеющим явную социально-гуманитарную направленность, отдающим предпочтение многомерным описаниям Д.

В отечественной литературе по философии разработка понятия Д. как принципа объяснения социального бытия и методологического инструмента, выявляющего специфику взаимосвязей человека с миром, была начата в 60–70-х гг. XX в. Г.С. Батищевым, О.Г. Дробницким и Э.Г. Юдиным. В дальнейшем интерес к этой тематике стал расти, и она оказалась в центре дискуссий

по проблемам социальной философии, методологии и истории науки, интеграции обществознания.

(См. «Взаимодействие», «Общение», «Обществознание», «Практика»).

В. Е. Кемеров

Диада (греч. *días* — двоица) — термин пифагорейцев и платоников для обозначения «иного монады». В пифагорейской философии особо выделяется следующая «четверица» категорий: 1) монада, т.е. первоначало, эфир, нус; 2) Д., или первоматерия, неопределенная двоица, апейрон; она подчинена эфиру как действующей причине; 3) хронос, время; 4) пространство, бездна — бесконечное и бестелесное существо. Эта «четверица» — корень жизни. Согласно Пифагору, Д. относится к причине страдательной и материальной и представляет собой видимый мир. В этом мире господствуют различия, противоположности, изменения. В силу своей текучести материя всегда есть нечто «иное», неопределенное, множественное, неоформленное. В противоположность Д., монада выражает божественную сущность; монадический принцип есть принцип стабильности и формы. Через посредство Д. монада вызывает к жизни Вселенную, проявляется в мире и завершается в триаде. Тогда Д. оказывается слиянием вечно-мужского и вечно-женского в Боге. Нечетные числа у пифагорейцев почитались за божественные, а четные сопрягались с земным началом. В Д. они усматривали источник зла, дифференциации, противоположения, дисгармонии. Е. П. Блаватская подчеркивает, что у ранних пифагорейцев «Диада была тем несовершенным состоянием, в которое впало проявленное существо, когда оно отделилось от Монады. Это было той точкою, из которой раздвоились два пути — добра и зла. Все, что было двулично или ложно, называлось ими “Двоячностью”» (Блаватская Е. П. Тайная доктрина). Филолай и Архит сформировали основные понятия пифагорейской математики, в т. ч. понятия единства Д. и гармонии. Вслед за пифагорейцами Платон и платоники противопоставляют монаде Д. и мыслят в последней беспредельность, беспорядочность и бесформенность. Спевсипп подставил на место «двоицы» — «множество», и впоследствии неоплатоники при противопоставлении формы и материи предпочитали пользоваться терминологией «единое—многое». У Плотина Д. — первая эманация Единого.

(См. «Монада», «Триада»).

Д. В. Пивоваров

Диалектика — научно-философский метод объяснения и описания наиболее общих законов развития природы, общества и человеческого сознания. Первоначально под Д. понималось учение об искусстве вести беседу

посредством вопросов и ответов, когда приходится усиливать или ослаблять посылки, изменять определения. Аристотель называет Зенона «создателем диалектики» — Д. как субъективного метода исследования проблем. Гераклит выдвинул в качестве первого конкретного понятия становление, «высокое и целостное понятие», как говорил Гегель, в котором существование и несуществование выступают как стороны, в равной степени абстрактные и пустые, ибо истинно существует только конкретное, то, что дано в сложной взаимосвязи, изменении. Непрерывный процесс движения лежит в основе сущего. В нем всякая вещь и всякое свойство переходят в свою противоположность. Своеобразную оппозицию Гераклиту представлял Парменид, который отрицал конкретное понятие становления и преувеличивал один из моментов его (бытие), не приемля другой момент (небытие). Зенон своими парадоксами поставил в отрицательной форме важные вопросы о диалектической природе движения и множественности вещей. Наиболее ярко Д. представлена в платоновских диалогах (в особенности в диалогах «Тезетет», «Парменид», «Софист», «Политик»); как объективная Д. она появляется в «Физике» и логических сочинениях Аристотеля; в противоположности атом—пустота у Демокрита, в учении об эманации неоплатоников (Плотин, Прокл, Ямвлих). В своих диалогах Платон обосновывает диалектические выводы о том, что при всяком мыслительном определении, во всяком предложении, при всяком суждении необходимо мыслиться как тождество, так и различие. Сущее, поскольку причастно бытию, есть нечто иное по отношению к самому себе. Тождество и различие всегда и нерасторжимо взаимосвязаны: если человек желает мыслить нечто как то, что оно есть, он с необходимостью должен мыслить его как отличное от всего другого. Д. как метод познания, по мысли Платона, предполагает восхождение по ступеням обобщения понятий вплоть до высших родов и нисхождение от самых общих понятий к понятиям менее абстрактным. Источником диалектического познания служат воспоминания бессмертной души человека о мире идей. Непосредственным условием для воскрешения воспоминаний о мире идей выступает противоречие. В схоластике Д. стали называть формальную логику, которая противопоставлялась риторике. В Новое время, несмотря на господство метафизики, идеи Д. развивались в мышлении таких философов, как Н. Кузанский, Дж. Бруно, Я. Беме, Б. Спиноза, Руссо, Дидро и т.д. Важнейшим этапом в развитии Д. является немецкий классический идеализм. Кант развивает диалектические идеи в учении об «антиномиях». Понятие «антиномии» Кант использует для оправдания основного тезиса своей философии, согласно которому разум не может выйти за пределы чувственного опыта и познать «вещи в себе». По учению Канта, такого рода попытки приводят разум к противоречиям, т.к. делают возможным обоснование как утверждения, так и отрицания. Это учение об антиномичности разума, служившее у Канта основанием для противопоставления «ноуменального» и «феноменального» миров, стало толчком

для разработки Д. в немецкой классической философии. Важные диалектические идеи содержит «антитетический» метод Фихте. Фихте в рамках исходного Абсолютного «я» выделяет эмпирическое «я», которому противостоит эмпирическая природа — «не-я». Отсюда следует, что необходимое противоположение «я» и «не-я» в пределах абсолютного «я» представляет результат его ограничения или разделения. Следуя этому своеобразному методу «полагания», «противоположения» и «синтезирования», Фихте развивает систему категорий бытия и мышления. Метод, развиваемый Фихте, называется антитетическим, поскольку антитезис не выводится из тезиса, а ставится рядом с ним как его противоположность. Шеллинг, используя идеи Канта и учение Лейбница о живых монадах и целесообразных силах природы, внес в понимание природы идею развития через противоречия. Первую в истории философии развернутую систему Д. создал Г. В.Ф. Гегель. Особенно полно его Д. изложена в его «Науке логики» (1812—1816). Уже в «Феноменологии духа» Гегель утверждает существование некоторого «рассудка вещей». Этому «рассудку вещей» соответствует рассудок, разъединяющий то, что едино в природе, Абсолютизирующий относительность вещей, представляющий их как независимые и автономные сущности. Этому рассудку соответствует формальная логика, рядополагающая формы мышления, ставящая их одну рядом с другой, не выводя их друг из друга как это должна делать диалектическая логика. Гегель раскрывает недостатки формальной логики в ее бессодержательности. Идеи перехода, процесса, определенной и творческой негативности придают гегелевской Д. большую силу. Ему принадлежит исключительная роль в признании наличия у логических форм содержания и того, что этим содержанием является реальность. Противоречие объявляется не только логическим, а онтологическим законом. По Гегелю, в основе всех явлений природы и общества лежит «абсолютная идея». Более того, природа и общество представляют собой моменты в процессе развития идеи. Гегель рассматривает природу как «систему ступеней», каждая из которых необходимо вытекает из другой и является истиной той, из которой она проистекала. В этом процессе *Aufhebung* нет естественного явления порождения, а лишь порождение в лоне внутренней идеи. Гегель построил подвижную систему логических категорий. Он не просто поставил логические категории одну рядом с другой, а попытался вывести их одну из другой. Центрирующим принципом этого систематического логического процесса и его органического представления в науке логики является отрицание как определенный и творческий принцип. Этот принцип, по мысли Гегеля, единственно истинный, поскольку он не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо его движение опосредовано Д., которую он имеет в самом себе. В марксизме были развиты многие мотивы гегелевской Д. В то же время указывался основной недостаток гегелевской Д.: идеализм. Маркс утверждал, что мышление есть отражение природы социальным человеком. Он не только показал истинную природу ло-

гических форм и категорий, но и осуществил в парадигматической форме Д. в «Капитале». Именно в этой связи Ленин говорит о своей знаменитой теории единства логики, Д. и теории познания. Метод, теория познания и диалектическая логика являются сторонами одного и того же единства — Д. Единство это проявляется в том, что цели, которые ставит перед собой диалектическая логика, средства их осуществления направлены на изучение познавательной деятельности человека, его диалектической природы, что является одной из основных задач и теории познания, и Д. В качестве законов Д. выступают как общие, так и специфические законы. К числу общих законов Д. принадлежат закон перехода количественных изменений в качественные, закон единства и борьбы противоположностей, закон отрицания отрицания. Эти законы являются общими, поскольку действуют во всех сферах действительности. Специфическими законами Д. являются законы, присущие лишь какой-то отдельной сфере действительности и мышления, результаты которого фиксируются в языке и других знаковых системах. К числу специфических законов Д. относятся закономерности соотношения Абсолютной и относительной истины, восхождения от абстрактного к конкретному, соотношения анализа и синтеза и др. Центральную роль в Д. играет понятие о диалектическом противоречии. Последнее является источником изменения и развития объекта, источником его «самодвижения». В самом общем смысле диалектическое противоречие можно определить как единство противоположных характеристик, принадлежащих объектам. Эти характеристики одновременно исключают и предполагают друг друга, находясь во взаимодействии, тем самым обеспечивают «самодвижение» объекта. Применение законов Д. опирается на ряд принципов: принцип отражения и творческой активности субъекта, принцип историзма, принцип конкретности истины, принцип определяющей роли практики и ряд др. В марксизме некоторые идеи Д. были догматизированы, что с неизбежностью вело к отрыву теории от практики. Знакомство с современной философией выявляет наличие как диалектической культуры мышления, так и существование в ней достаточно жесткой оппозиции Д., и не только со стороны «плоской» формально-логической культуры мышления, но и не менее глубокой, чем диалектическая, метафизической культуры, наиболее ярко и заметно представленной в феноменологии, экзистенциализме, структурализме, в философии Хайдеггера, Гаргмана, Адорно и др.

(См. «Методология», «Познание», «Противоречие (диалектическое)»).

Т.Х. Керимов

Диалог (греч. *διάλογος* — беседа, разговор) — философский термин, используемый в современных онтологических теориях коммуникации для обозначения особого уровня коммуникативного процесса, на котором происхо-

дит слияние личностей участников коммуникации. Д. часто противопоставляется монологу как речи в одиночестве, не вызывающей адекватной реакции потенциального собеседника. В риторике диалогизмом называется прямое обращение автора литературного произведения к своим героям или к своим читателям. В философии сутью Д. считается общение с самим собой, со своей душой; известный со времен античности разговор со своей душой служит изображением человеческого сознания, всегда не тождественного уже изреченной мысли. Диалогическая традиция более или менее ярко представлена во многих национальных культурах и в разных философских течениях. В культуре Древнего Востока создается и развивается учение о внесловесном общении, «молчаливом диалоге», в котором важна не передача информации, а воссоздание состояния духа. Необходимый для существования любой религии мистический опыт общения с Богом становится основанием для создания учений о Д., который превыше речи, и на Западе. Вся библейская история — это вслушивание в речи пророков в стремлении услышать голос Бога, история Д. Израиля с Богом, протекающего вне слышимой речи или зримого письма. Поскольку для древних евреев познание означало взаимное общение, а не подчинение объекта активности субъекта, древнееврейская культура значительно отличалась от древнегреческой. В античном мире созерцание преобладает над вслушиванием. Платон, создатель «текстов в лицах» — Д., положил начало традиции «созерцания эйдосов». Но и для древнего грека «познать» означало не извлечь сущность из вещи, но положить предел хаосу, организуя космос. Средневековому теоцентрическому мировоззрению, наследовавшему как античной, так и древнееврейской культуре, присуще понимание всего мира и каждого предмета как причастного Богу. Предмет и человек воспринимаются в ничтожестве их собственного бытия и во всемогуществе этого «причастия», которое, будучи «соучастием», было подлинно диалогическим, несмотря на формальный примат субъективности. Европейская традиция нового времени, в первую очередь картезианская философия, стремилась свести исследуемую философией духовную деятельность к познанию, удаляя взаимопонимание за пределы области исследования. В европейской философии нового времени субъект, как правило, самотождествен и самодостаточен в своей субъективности и противопоставлен объекту. Субъектно-объектное отношение принципиально исключает равноправие сторон, поскольку разум — как свойство субъекта — направлен на познание объекта, определяемого относительно субъекта. Построение систем, устремленных к единству и единственности понятия, противоречило диалогическому мышлению, но даже в немецком умозрительном идеализме XVIII — XIX вв., в котором построение систем достигло подлинной виртуозности, в латентном виде содержался некоторый диалогизм. Идея антиномичности «чистого разума» в философии И. Канта и концепция истины как процесса взаимоуничтожения противоположностей в философии Г. В. Ф. Гегеля тому примеры. Но переход

от кантианства к гегельянству осуществляется через вполне диалогическое философствование немецких романтиков. Развиваемые романтиками йенского круга (братья Шлегели, Л. Тик, Новалис, Ф. Шеллинг, Ф. Шлейермахер и др.) идеи симфонической философии, слияния-совпадения философии и поэзии, поэзии и жизни, теории фрагментарного философствования и, наконец, теории понимания стали источником современных учений о Д. Предчувствие современного диалогического философствования пронизывает теории многих антигегельянцев XIX в., в том числе Л. Фейербаха, который стремился создать материалистический антропологизм как теорию общения «Я» и «Ты», С. Кьеркегора, восстанавливавшего в своих правах теологический диалогизм, и Ф. Ницше, разыгравшего в своих произведениях подлинно диалогическую систему познания. В философии XX в. концепции Д. создаются в связи с постановкой проблемы отчуждения, суть которой можно свести к появлению разрыва между субъектом и плодами его деятельности или к сознанию неизбежности этого разрыва. Драма познания заключается в том, что «геометрический», по выражению Х. Ортеги-и-Гассета, разум теряет себя. Но постановка проблемы отчуждения в той или иной ее формулировке придает двусмысленность большинству концепций Д. XX в. С одной стороны, диалогическое мышление кажется альтернативой «манипулированию» миром, к которому сводится все разнообразие отношений субъекта и объекта, описываемое в европейской философии нового времени, поскольку Д. обнаруживает уровни сознания, к познанию не сводимые и в философии нового времени не описывавшиеся. С др. стороны, отчуждение, избавлением от которого обещает стать Д., оказывается условием завязывания Д., условием его существования и, в этом смысле, может быть устранено только вместе с Д. Теоретическим источником большинства концепций Д. XX в. стали радикальные исследования сознания, предпринятые в рамках феноменологии Э. Гуссерлем и его учениками и единомышленниками. Поставив вопрос о том, что такое сознание помимо познания, и создав теорию редукции, которая должна привести к трансцендентальной субъективности, Гуссерль создал основания для концепций Д., развивавшихся философами нашего столетия. М. Хайдеггер, с самого начала своего творческого пути определявший человеческое бытие через совместность приобщения к бытию, позднее связал свои взгляды на природу человека с фразой И. Х.Ф. Гельдерлина «Мы — разговор» и развивал концепцию разговора (Gespräch), который зависим от события человека и бытия. К. Ясперс разрабатывал проблему коммуникации в связи с проблемами свободы и истины. Общение индивида, его связь с другими составляет структуру его собственного бытия, его экзистенции, утверждает Ясперс. Человеческое бытие в концепции Ясперса, как и у Хайдеггера, есть всегда «бытие с» (другими). Вне коммуникации нет и не может быть свободы. Отказав экзистенции в возможности объективировать себя и т.о. обрести бытие, обладающее всеобщностью, Ясперс отличает свободную экзистенцию от слепой воли

по возможности общения с др., по возможности быть «услышанным». Экзистенция не может быть определена, но может «сообщаться с другой экзистенцией», и этого достаточно, чтобы она существовала как реальность, а не как субъективная иллюзия. Коммуникация суть способ создания разума, вносящего осмысление, «просвещение», с одной стороны, и экзистенции, вводящей то самое бытие, которое должно быть осмыслено, с др. С т. зр. Ясперса, коммуникация — это общение, в котором человек не играет «роли», уготованные ему обществом, но открывает, каков сам «актер». Экзистенциальная коммуникация Ясперса противоположна «массовой коммуникации», в которой личность теряется, растворяясь в толпе. Ясперс рассматривает и саму истину в связи с коммуникацией: коммуникация суть средство обретения истины, общение «в истине». Г. Марсель в разработке проблем коммуникации и Д. перенес «классический» акцент философского рассмотрения с познания на «соучастие». Марсель вводит понятие «таинство», призванное описать взаимоотношения «Я» и «не-я» в противоположность объективированному рационалистическому отношению к миру как к «проблеме». Таинство не противопоставляет субъект объекту, «Я» — «не-я», познающего — познаваемому. Оно включает, «вовлекает» человеческое существование, сливает воедино «Я» и «не-я», выводит за границы созерцательности, стирает грань между «вне меня» и «во мне». Свойственное таинству «соучастие» (партиципация) приводит к сверхрациональному единству субъекта и объекта, невыразимому в понятиях и словах. Место «вещных» отношений занимает «интерсубъективность», прообразом которой служит не отношение субъекта к объекту, а некая межсубъектная коммуникация, отношение «Я» к «ты». «Объективная реальность» уступает место «второму лицу», понимание другого как «ты» противопоставляется пониманию его как «он» (безличное местоимение французского языка), М. Бубер, подобно Марселю, провозглашал двойственность отношения человека к миру. В знаменитой книге «Я и Ты» (1923), которая является теоретическим источником всех современных дискуссий о Д., Бубер различает два мира, существование которых обусловлено отношением человека к окружающей его жизни действительности. Один мир основывается на отношении «я — оно», когда человек, будучи субъектом мышления и действия, воспринимает окружающие его предметы и других людей в качестве безличных объектов и вещей, предназначенных для использования и контроля. Такое отношение возможно не только к вещам и людям, но и к Богу. Именно забвение Бога, отпадение от него, по мнению Бубера, является причиной отчуждения, господствующего в современном мире. Другой мир основывается на отношении «я — ты», которое предполагает установление неотчужденных связей между человеком и его окружением. Эти связи подлинны, потому что в их центре находится Вечное Ты — Бог. Д. «Я» и «ты» возможен между человеком и миром, человеком и человеком, человеком и Богом. Д., межсубъектная коммуникация, предполагает любовь как ответственность «Я» перед «ты», и осно-

ва этой любви — любовь Бога (Вечного Ты) к миру. Возобновив утраченный Д. с Богом, мир, по мнению Бубера, может обрести гармонию. К концепции Д., выдвинутой Бубером, весьма близки как тесно сотрудничавший с ним в создании нового перевода Ветхого Завета на немецкий язык автор «Звезды спасения» (1920) Ф. Розенцвайг, так и работавший независимо от него протестантский теолог О. Розеншток-Хюсси. В этих трех религиозных концепциях Д. место трансцендентального субъекта занимает Бог, что делает данные концепции Д. более однозначными теоретически. Одновременно с западными религиозными и экзистенциалистскими (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Г. Марсель и др.) концепциями Д. складывались более или менее близкие к ним теории и в русской философии. Концепции Д. создали А.А. Майер и С.Л. Франк, но наиболее известным автором теории Д., повлиявшим на творчество ряда семиотиков, был М.М. Бахтин. С т. зр. Бахтина, сам способ взаимодействия сознаний есть Д. Любое соприкосновение с миром культуры становится «спрашиванием и беседой», Д. Понимание возникает там, где встречаются два сознания. Понимание вообще возможно при условии существования другого, понимающего, сознания. В принципе любой философский или литературный текст можно считать диалогическим (а не только, скажем, Д. Платона, Цицерона, Петрарки). Д. раскрывается через текст, понимаемый вполне семиотически, однако Бахтин полагает, что Д. первичен по отношению к тексту, поскольку текст выступает как продукт общения, а Д. оказывается механизмом текстопроизводства. Бахтин стремится показать возникновение текста из реплик Д. В романах Ф.М. Достоевского, которые Бахтин называет «полифоническими», обнаруживается родство с «менипповой сатирой» и иными жанрами древней литературы, предусматривавшими исполнение на два (или более) голоса. В силу политических причин Бахтин обходит молчанием вопрос о субъективности, в слиянии с которой только и возможен Д. двух эмпирических объектов. Однако именно это обстоятельство делает его концепцию открытой к семиотическим истолкованиям, что вдохновляло Ю. Кристеву, создавшую концепцию интертекстуальности вследствие изучения работ Бахтина, и советских семиотиков. В целом же концепции Д., созданные в 20-е гг. прошлого века, сегодня переосмысливаются и сближаются с социологией и лингвистикой. Такое сближение характерно для концепций Д., созданных Ю. Хабермасом и К.О. Апелем. Хабермас создал «теорию коммуникативного поведения», описывающую «двухуровневое» строение современного общества («система» и «жизненный мир»). Опираясь на концепцию социального действия М. Вебера и анализ речевых актов, осуществленный Дж.Л. Остином, Хабермас выделяет два типа поведения: коммуникативное, приводящее к возникновению социальных структур, способных к развертыванию и самоосуществлению, и стратегическое, преследующее утилитарный интерес и ведущее к обману партнера. К.О. Апель, стремясь соединить трансцендентализм с герменевтикой, перестроил трансцендентальную философию, обосновав ее за-

ново понятием коммуникации. Введя понятия идеального и реального коммуникативных обществ, он предложил переосмыслить такие гносеологические термины, как «очевидность», «истина» и т.п., на основе расхождений между идеальным типом сообщества и реально существующими в истории сообщества социальными группами. Концепции Д. и диалогические теории коммуникации могут послужить основанием для перехода от традиционных для XVII–XVIII вв. теорий общества и познания к более современным вариантам социологии и гносеологии, в том числе и к таким вариантам этих дисциплин, которые ориентированы на семиотику. Однако сохранение «онтологического» уровня в подавляющем большинстве концепций Д., хотя бы в виде теоретической гипотезы, не позволяет в рамках теории Д. осуществить исследование знака и знаковой реальности.

(См. «Интерсубъективность», «Интертекстуальность», «Коммуникация»).

Т. П. Лифинцева

Différance — французский неографизм, введенный Деррида для преодоления фундаментальных принципов метафизики — присутствия, тождества, логоса и т.д. Слово D. образуется субстантивированием корня *différer*. На слух разница двух терминов «*différence*» и «*différance*» не воспринимается, в результате чего моделируется некая конфигурация понятий, не обязательно производных от *différer*. Деррида различает четыре значения этого термина. Во-первых, D. в соответствии с этимологией латинского слова *différre* означает движение, «которое заключается в задержке посредством замедления, делегирования, отсрочки выводов, отклонения, откладывания, возвращения». Причем в этом первом смысле D. как задерживает, замедляет присутствие, так и выступает условием его возможности. Во-вторых, D. означает то, что производит различие вещи, т.е. в смысле «различать», «отличать». «...То, что различает, есть общий корень всех оппозиционных понятий, которые маркируют наш язык». Связывая в одном означающем два смысла, D. предполагает более первоначальное пространственно-временное движение, обуславливающее одновременно ниспровержение и закрепление традиционных ориентиров метафизической традиции — логоса, бытия как присутствия. Исходное для Деррида заключается в том, что не может быть ни каких-то фундаментальных принципов, ни понятий, которые бы не производились D. Что-то существует постольку, поскольку оно отличается от другого или допускается этим другим. Для наглядного представления исследуем природу элементов в какой-нибудь структуре. Каждый элемент структуры, напр. числового ряда, существует постольку, поскольку отсылается к другим элементам. Число «2» существует постольку, поскольку оно отсылается, допускается числом «3» и другими числами в структуре, которые собственным «торможением» допускают появление числа «2». Т. о., операция D. более первична, чем

присутствие любого элемента в структуре. Самотождественность элемента есть результат его отличия от других элементов, несамотождественных вне игры дифференциальных отношений. «Différance — это то, благодаря чему движение означивания оказывается возможным лишь тогда, когда каждый элемент, именуемый «наличным» и являющийся на сцене настоящего, соотносится с чем-то иным, нежели он сам хранит в себе отголосок, порожденный звучанием прошлого элемента, и в то же время разрушается вибрацией собственного отношения к будущему элементу; этот след в равной мере относится и к так называемому будущему, и к так называемому прошлому, он образует так называемое настоящее и силу самого отношения к тому, чем он сам не является» (Деррида). D. далее понимается Деррида как производство различий, диакритичности. Оно является также условием возможности для всякой сигнификации и любой структуры. Оппозиция «структуры» и «генезиса» является «эффектом différance». Речь идет о производстве системы различий прежде любого рода внутрисемиотических и внутрилингвистических оппозиций. И последнее, D. понимается как онтико-онтологическое различие. Но Деррида оговаривается: «Différance... могло бы предварительно именовать это развертывание различия, в особенности, но не только или в первую очередь, онтико-онтологического различия». С одной стороны, Деррида сохраняет хайдеггеровский смысл изначальности онтико-онтологического различия, а с другой стороны, преодолевает его в силу принадлежности к метафизике. Онтико-онтологическое различие как предельная детерминация различия, согласно Деррида, охвачена метафизикой, поскольку как различие оно предшествует бытию, и в то же время у Хайдеггера ничто не предшествует бытию: бытие — «абсолютное, означаемое». «...Мы должны были бы стать открытыми différance, которое больше не определяется, на языке Запада, как различие между бытием и сущим». D. как более изначальное различие предшествует онтико-онтологическому различию как различие вообще. Т. е. онтико-онтологическое различие зависит от самой возможности формы различия. Поскольку бытие, в соответствии с историей метафизики, всегда мыслилось как присутствие, D. в смысле возможности формы различия выступает также как условие возможности бытия. Т. о., описываемое и понимаемое D. — это уже и не логическое различие, т. е. противоречие, разрешаемое по правилам диалектической логики. D. не позволяет гетерогенности различия достичь противоречия. Отношение между различием и противоречием сохраняется как отношение без отношения: противоречие сохраняется, не будучи им. Противоречие не разрешается в имманентности понятия, снимающего собственную негативность. В этом смысле D. находится по ту сторону диалектической логики, а также процесса *Aufhebung*, в соответствии с которыми различие понимается исключительно в терминах негативности. «Я пытался развести Différence... от гегелевского различия, и сделал это именно в той точке, где Гегель в большой Логике определяет различие как противопо-

речие, только лишь для того, чтобы разрешить его, интериоризовать его... в самоприсутствии онто-теологического или онто-телеологического синтеза. Différance (в точке почти абсолютной близости к Гегелю...) обозначает точку, в которой разрывает с системой Aufhebung и со спекулятивной диалектикой» (Деррида).

(См. «Деконструкция», «Другой», «Противоречие», «Тождество и различие»).

Т.Х. Керимов

Дискурс — понятие, выдвинутое структуралистами для анализа социальной обусловленности речевых высказываний. Понятие Д. особенно популярно в постструктурализме и деконструкции. Как правило, применяется в философии, социологии, когнитивных анализах, семиотике. Нередко используется просто как синоним «речи». В работах М. Фуко Д. — это социально обусловленная организация системы речи и действия. Любая речь, по определению, предполагает субстантивацию. Она не только что-то высказывает, но также объясняет то, что высказывает, т.е. проясняя собственные основания или причины. Такая субстантивация того, что высказывается, производится не только и не столько лингвистическими или даже логическими средствами, сколько социальными средствами внутри более широкого социокультурного пространства, а именно принятыми в обществе способами и правилами обусловливания речи. С т. зр. дискурсивного анализа, речевые высказывания можно исследовать не только лингвистически, прояснением содержащихся в них значений, но и социально, прояснением норм и правил, артикулирующих задействованные в разных стратегиях дискурсивные элементы. Именно Д. позволяет Фуко исследовать такие явления, как безумие, сексуальность, смерть и т.д. Эти формы систематически репрессировались западной культурой, поэтому рациональным, т.е. с применением научного категориального аппарата, способом исследовать эти явления не представляется возможным. Дискурсивный анализ позволяет Фуко решить неразрешимую задачу: дать безумию говорить от своего имени, собственным языком. Проблема в том, что собственного языка безумия не существует. Язык всегда разумный. Как можно написать историю безумия изнутри разума, использующего свой категориальный аппарат для репрессии безумия? Поэтому тот или иной объект, в частности репрессированное западной культурой безумие, исследуется на материале дискурсивных (речевых) практик, сформировавших этот объект. Последний до, вне и независимо от этих практик не существует. Напр., Фуко исследует на материале дискурсивных практик исторически сложившееся отношение к безумию и безумному человеку. В раннее Средневековье безумие и безумный человек не представляли особой опасности для общества, хотя их и относили к категории «неразумных». Начиная с XVII в. Д. безумия от-

мечает в нем болезнь: безумие помещается в изоляторы. На следующем этапе безумие не просто исключается из буржуазного общества, а подвергается «культивированию» через систему медицинского и правового вмешательства. Если до сих пор могли существовать гетерогенные Д. безумия, временами противоречащие друг другу, то классический идеал разума объединяет все это пространство «неразумия» в единое целое. Медиумом в этом объединении выступает представление. В «Истории сексуальности» Фуко анализирует сексуальность как политическую конструкцию, а не как естественную, природную данность, существующую независимо от властных практик, сформировавших этот объект. Согласно Фуко, сексуальность конституируется в сферу познания лишь на фоне властных отношений, которые, собственно, и придают ей статус объекта. Власть объективирует сексуальность с помощью различного рода исповедальных Д. и техник знания/дознания. Фуко прослеживает распространение исповедального Д. от религиозного контекста к медицинскому, литературному и психоаналитическому Д., каждым из которых задействованы специфические механизмы трансформации пола в Д. Дискурсивная структура исповедального аппарата пропускает через себя формы подчинения и схемы знания. Именно через дискурсивное участие потенциальных мишеней, сопровождающееся производством специфических удовольствий, власть получает доступ к телу. Согласно Фуко, именно сексуальность вызвала к жизни понятие пола как спекулятивного элемента, необходимого для ее функционирования. Проблема Д. обсуждается Хабермасом в рамках теории коммуникативной компетенции или универсальной прагматики. Традиционно «логический анализ языка» ограничивался синтаксическими и семантическими характеристиками; прагматический аспект языка исследовался эмпирическими науками. Если следовать сосюрровской дихотомии «язык—речь», то речь как прагматический аспект языка исследуется эмпирическими науками. Или же, если следовать проведенному Хомским различению лингвистической компетенции и лингвистической деятельности, лингвистическая теория исследует только способность идеального говорящего-слушающего овладеть абстрактной системой общих лингвистических правил, в то время как анализ лингвистической деятельности необходимо включает эмпирические условия, ограничивающие действительную речь. В теории универсальной прагматики Хабермаса рациональной реконструкции в универсальных терминах подлежат не только синтаксические и семантические, но и прагматические характеристики речевых высказываний. В этой реконструкции Хабермас следует теории речевых актов Остина и Серля. «Универсальная прагматика тематизирует элементарные единицы речи (высказывания) таким же образом, как лингвистика тематизирует элементарные единицы языка (предложения). Цель реконструктивного лингвистического анализа заключается в эксплицитном описании правил, которыми компетентный говорящий должен овладеть, чтобы сформировать грамматические

предложения и высказывать их в приемлемой форме... Общая теория речевых актов, т.о., будет описывать эту систему правил...» (Хабермас). Следуя Серлю, Хабермас определяет речевой акт как единицу лингвистической коммуникации в смысле реализации предложения в высказывании. Т.о., опираясь на теорию речевых актов, фундаментальную задачу универсальной прагматики Хабермас видит в «исследовании и реконструкции универсальных условий возможного понимания», поскольку именно понимание является имманентной функцией речи. С т. зр. этой функции Хабермас выделяет стратегические, или паразитические, формы коммуникации и нестратегические, которые ориентированы на достижение консенсуса. В общем, именно консенсус выступает главной целью коммуникаций, ориентированных на понимание. С т. зр. достижимости консенсуса Хабермас выделяет две формы коммуникации: коммуникативное действие, или интеракция, и Д. Тогда как в коммуникативном действии требования значимости наивно предполагаются, в Д. требования значимости тематизируются. Д. требует, чтобы все мотивы, кроме готовности к рационально обоснованному соглашению, были исключены. С другой стороны, Д. требует, чтобы исключались любые суждения относительно справедливости определенных норм. Согласно Хабермасу, именно Д. выступает своеобразным критерием определения истинности или ложности достигнутого соглашения. Причем истинность соглашения определяется не в отношении участников Д., а объективно, т.е. в отношении ко всем потенциальным участникам. Сам факт участия в Д. предполагает возможность подлинного или истинного соглашения. Соглашение достигается в результате аргументации, а не принуждения. Отсутствие принуждений, как внутренних (типа психологических или идеологических предрассудков), так и внешних (типа угрозы силы), характеризуется в смысле прагматической структуры коммуникации. Достижение соглашения предполагает готовность участников диалога, равновесие между интересами, симметрическое распределение шансов в использовании речевых актов и, соответственно, «иммунитет» участников Д. от внешних принуждений или санкций. Только в этом случае можно сказать о том, что прагматическая структура коммуникации преодолевает любые ограничения. Условия, при которых возможно рациональное соглашение, Хабермас называет «идеальной речевой ситуацией». Наиболее подробно теоретически обоснованное структурно-семиотическое понимание Д. дано А.-Ж. Греймасом и Ж. Курте в их «Объяснительном словаре теории языка». Д. интерпретируется ими как семиотический процесс, реализующийся в различных видах «дискурсивных практик», включая собственно языковую практику и практику неязыковую, манифестирующуюся в доступных чувственному восприятию формах, например жестах. Если же исходить из собственно языковой практики, то Д. следует рассматривать как синоним текста и исследовать как объект научной дисциплины — Дискурсивной лингвистики. В другом контексте, не противоречащем первому, Греймас и Курте отожд-

дествляют Д. с высказыванием-результатом. В зависимости от того, как понимается высказывание, выделяются два теоретических подхода и два различных типа анализа. Если в качестве базовой единицы высказывания выступает фраза, то Д. рассматривается как результат связывания фраз. Если же за исходную единицу принять Д., рассматриваемый как значимое целое, то фразы будут только сегментами дискурса-высказывания. В первом случае анализ Д. выступает как выявление и моделирование дискурсивных последовательностей, рассматриваемых как цепочки фраз-высказываний, с помощью различных приемов. Напротив, во втором случае анализ Д. предполагает разложение его как единого целого на составляющие части. Представляя понятие акта высказывания как процесса, который является местом зарождения Д., Греймас и Курте выделяют две взаимодополняющие совокупности условий, необходимых для производства высказывания, обозначаемых ими термином «компетенция»: семиотико-нарративную и дискурсивную (в узком смысле слова). Семиотико-нарративная компетенция рассматривается как форма человеческого сознания и описывается как «базовая грамматика высказывания-дискурса», данная до акта высказывания и предполагаемая им. Дискурсивная компетенция действует начиная с момента акта высказывания, регулирует и моделирует дискурсивные формы высказываний-результатов. И в итоге «перевод в дискурс, или дискурсивизация, заключается в использовании семиотико-нарративных структур и их трансформации в структуры дискурсивные... Дискурс есть результат этого оперирования с глубинными формами, которое дает прирост семантически значимых членений». Т. о., устраняется традиционное противопоставление между Д. как сверхфразовым монологом и коммуникацией как диалогом и фразовым обменом; коммуникация предстает как один из моментов порождения Д.

(См. «Коммуникация», «Диспозитив», «Текст»).

Т.Х. Керимов

Диспозитив — способ стратегического мышления, объединяющий в гетерогенный ансамбль неопределенное множество элементов как материального, так и нематериального характера, а также различные варианты взаимодействий между этими элементами, оказывающие влияние на жизнь людей, задающие основные векторы социальных процессов. Термин Д. вошел в обиход философии сравнительно недавно, его появление связывается с исследованиями М. Фуко (70-е гг. XX в.), в первое десятилетие XXI в. новую концепцию Д. представил Дж. Агамбен. Обе версии (фукинианская и агамбеновская) могут быть рассмотрены как несколько отличные друг от друга методологии описания социальной реальности. Следует заметить, что в англоязычной традиции термин Д. переводится как «аппарат» (*apparatus*), что оспаривается некоторыми исследователями творчества М. Фуко и Дж. Агам-

бена (Дж. Буссолини): 1) Д. не обладает исчерпывающими свойствами и стратегиями деятельности; 2) Д. не присущ конечный набор элементов — формы взаимодействий и конфигурации одних и тех же объектов могут быть включенными сразу в несколько Д.; 3) Д. не предполагает упорядоченности во времени и пространстве.

Несмотря на то что термин Д. встречается у М. Фуко достаточно часто, в работах исследователя можно найти только одно четкое его определение: «...это... абсолютно гетерогенный комплекс, объединяющий дискурсы, учреждения, архитектурные построения, регламентирующие постановления, законы, административные меры, научные достижения, философские, нравственные и благотворительные рассуждения, в общем, сказанное, как и не-сказанное... Сам диспозитив — это сеть, устанавливаемая между этими элементами... диспозитив обладает преимущественно стратегической сутью, предполагающей, что речь идет об определенной манипуляции соотношений сил, рационального и согласованного вмешательства в это соотношение, для придания им развития в определенном направлении, для их блокировки, стабилизации или использования... Он же постоянно привязан к одному или многим пределам знания, рождающегося из них, и в той же степени их обуславливающим» (Фуко). Стратегии знания и мышления, предполагаемые методологией Д., являются имманентными внутренним процессам, они свободны от четкой детерминированности в прошлом (отсутствуют конкретные точки отсчета) и в будущем (отсутствие идеала или образца, представлений о конечной форме), но зависят от многочисленных децентрированных пересечений властных отношений между различными объектами.

Методологию, близкую фукинианскому пониманию Д., можно обнаружить у Ж. Делёза, он же является автором эссе «Что такое диспозитив?», долгое время остававшегося единственным и наиболее полным разъяснением специфики данного термина. В частности, исследователь показывает Д. как антиуниверсалию, с чем связаны, в частности, трудности с выработкой единого и устойчивого определения Д. Каждый Д. максимально индивидуализирован — в его рамках такие категории, как «истина» или «объект», предстают «сингулярными процессами» и по этой причине могут быть рассмотрены как векторы или точки различия, напр., в том случае, когда речь идет о сосуществующих диспозитивах (сексуальность и супружество) или внутренних изменениях (знание). Т. о., Д. предстает в качестве «набора» уникальных разрозненных опытов, не укладывающихся в рамки единой хронологии или объединяющей тактики, что делает невозможным его историческое описание. Однако такая степень единичности сопряжена с десубъективацией, распространяемой как на силы, определяющие и контролирующее поведение людей, так и на самих людей. Интенсификация процессов субъективации (напр., через появление маргиналов), по мнению Ж. Делёза, приводит к возникновению новых Д.

В противовес Ж. Делёзу, Дж. Агамбен называет Д. единственной возможной универсалией в творчестве М. Фуко, имея в виду универсальность самой методологии, с важными оговорками: в ее задачи не входит необходимость внешнего упорядочения и предписания (т.е. сохраняется принцип имманентности). Такое понимание, в частности, обусловлено обнаруженными исследователем идейными основаниями термина Д. в творчестве М. Фуко — от гегелевского «позитивность» (через интерпретацию Ж. Ипполита), характеризовавшего исторически сложившийся комплекс обязательных для исполнения каждым человеком предписаний и правил, конфигурация которых со временем меняется. Дж. Агамбен сделал открытие и другого истока появления термина Д. в западной философии, что позволяет исследователю обосновать собственную концепцию, не только не порывая с фукинианской, но даже дополняя ее. Речь идет о трансформации понятия «экономика» (*oikonomia*) в учении Отцов Церкви, введенном в употребление для обоснования тринитарного догмата в рамках единобожия. При этом, как указывает Дж. Агамбен, под экономикой понимался способ божественного правления, действие (спасение и искупление), воплощающее Сына (Христа), но не имеющее оснований в бытии. Термин «экономика», обозначающий чистую функцию божественного правления, был переведен на латинский язык как диспозиция (*dispositio*). Этот разрыв между практикой и бытием становится ключевым для исследователя: Д. «не существуют», но воздействуют на живых людей, субъективируя их: субъект возникает в точке пересечения человека и Д., человек-субъект подпадает под тотальный контроль Д. Этим объясняется специфика предлагаемого Д. Агамбеном в работе «Что такое диспозитив?» определения: «...я назвал бы диспозитивом любую вещь, обладающую способностью... ориентировать, определять... контролировать и гарантировать поведение, жестикуляцию, мнения и дискурсы живых людей. Не только тюрьмы, психбольницы, паноптикумы... соприкосновение которых с властью в определенном смысле очевидно, но и письменные принадлежности, письмо, литература, философия, агрикультура, сигареты, навигация, компьютеры, сотовые телефоны, и, почему бы и нет, сам язык...».

Переосмысленный таким образом Д. находит свое место в политической манифестации Дж. Агамбена, призывающего к борьбе с Д., к освобождению из-под их власти. Современность, по мнению исследователя, ознаменована многократным увеличением количества Д., захватывающих все сферы жизни, а в соответствии с этим — размыванием человеческой субъективности под влиянием большого количества обязывающих элементов и требований, нередко даже вступающих в противоречие друг с другом. Как результат — состояние тотальной несвободы и отсутствие устойчивой идентичности, приводящие к глобальным социальным катастрофам и лишаящие человека свободы действия. Единственной возможностью избежать этого становится профанация, т.е. действие, лишаящее Д. их властного статуса и обязывающей силы.

Фукинианская и агамбеновская версии Д. получили преломление в философских и социальных исследованиях. Однако если на основании методологии М. Фуко совершаются попытки изучения актуальных социальных процессов, напр. в рамках антропологии или урбанистики, то деонтологизированная практика Д. Дж. Агамбена рассматривается в контексте общего политического манифеста, сквозной линией проходящего через поздние работы автора.

(См. «Власть», «Дискурс», «Объект, объективность, объектность», «Эпистемы»).

Д. А. Томильцева

Добро и зло — понятия, категориально выражающие одну из наиболее фундаментальных философских проблем. Ее рассмотрение, как правило, выходит за пределы собственно этических концепций, приобретая не только жизненно-личностный смысл, но и социальный, метафизический. В истории философии можно (с известной степенью условности) выделить три основных типа понимания Д. и З.: конвенциональный (этические принципы зависят от конкретного жизненного, социального и конфессионального опыта и от условий человеческой и природно-социальной среды), онтологический (Д. и З. укоренены тем или иным образом в самой структуре реальности либо порождаются абсолютным началом мироздания), интуитивно-априорный (идеи Д. и З. есть фундаментальные интуиции либо врожденные идеи индивидуального сознания и в таком своем качестве не подлежат рациональной рефлексии и концептуально-теоретическому обоснованию). В двух последних вариантах Д. и З. относятся к самим основаниям философского мышления и существенным образом воздействуют на структуру и смысловую данность теоретических построений. Их концептуализация всегда понимается в таком случае лишь как категориально-понятийное и логическое оформление исходных интуиций (аксиом) в системном дискурсе. Во всяком случае, говоря о фундаментальном характере понятий Д. и З., следует иметь в виду их принципиальную неопределимость, невозможность завершенной дефиниции. Историю этических, религиозных и философских интерпретаций Д. и З. можно понимать как исторический опыт описания их с т. зр. значимости в личной, общественной и космической жизни, либо опыт отождествления с иными принципами и началами (напр., с пользой, удовольствием и с их противоположностями). Также существуют различные подходы к самой категориальной природе Д. и З.: ставится и разрешается вопрос о соизмеримости этих понятий, об их статусе первичности, об исходе либо безысходности мирового процесса взаимоотношений Д. и З. (либо об историческом процессе с т. зр. его прогресса, регресса или индифферентности в отношении данных начал).

Исторически философско-этическая проблематика Д. и З. возникает с разложением традиционного, родо-племенного общества и развитием по-

литических, социальных и экономических отношений между индивидами и обществами в качестве многоуровневой системы опосредованных связей в отличие от тотальной регламентации индивидуального поведения в традиционной общине, основанной на непосредственном характере разделения труда в производстве и распределении. Вместе с этим возникает потребность в разработке новых регламентирующих и регулирующих принципов индивидуальной и социальной жизни, ориентированных не на однозначное подчинение, но на относительную свободу избрания, ситуационную гибкость этической ориентации. Разрешение проблематики Д. и З. происходит на путях религиозного и философского осмысления мира и разработки руководящих этических доктрин. Религиозный вариант осмысления Д. и З. преимущественно предлагает концепцию первичного божественного блага, предустановленной гармонии мировых и человеческих начал, разрушенную вследствие грехопадения. Тем самым устанавливается несубстанциальность З. и специфическое понимание человеческой деятельности (как индивидуальной, так и социальной) как искупления общего греха. Последовательно дуалистичное понимание Д. и З. из развитых религий выдвигают зороастризм, митраизм и манихейство. В этих религиозных концепциях благие и злые начала мира потенциально равносильны, человеку же принадлежит право выбора того или иного начала в качестве основы своей жизни. Философская разработка данной проблематики происходит в античной традиции: первоначально в форме максим нравственно-жизненной ориентации (наиболее распространенная максима — «Жить в соответствии с природой», что устанавливает зависимость этических и экзистенциальных характеристик Д. и З. от уровня и качества полноты познания реальности, как внешней, так и внутренней). Наиболее влиятельное в философском плане понимание Д. и З. выдвинуто и обосновано Сократом и Платоном. Первый утверждает невозможность какой бы то ни было внешней деятельности вне «познания себя» и осознания укорененности того или иного восприятия собственной и общественной жизни с т. зр. проявления в ней Д. и З. Платон разрабатывает парадигмальную для последующей философской мысли идею всеобщего блага как сверхреального, внутренне неизменного и полного архетипа оптимально гармоничного мироустройства. И Д. и З. в данном контексте оказываются производными от первичного блага: З. возникает вследствие косности материи, не могущей полностью воспринять и воспроизвести полноту и совершенство эйдетических прообразов, порождаемых Благом-Единым; Д. есть как раз такой поюсторонний образ трансцендентного блага. Соответственно максима «Жить в соответствии с природой» заменяется императивом «Жить в соответствии со знанием всеобщего блага». Само это знание доступно лишь избранным мудрецам-философам, проникающим умственным взором и совершенной интуицией за пределы материально ограниченного, противоречивого в своем многообразии и вещиности мира земной реальности. Со времени Платона и Сократа устанавли-

ливается двойной эталон философского познания Д. и З.: во-первых, знание абсолютного блага как мирового и всечеловеческого руководящего начала, во-вторых, осмысление собственной жизни с т. зр. ее соответствия земным возможностям воплощения первообраза блага и реальности (индивидуальной или социальной). Христианская культура также воспринимает и разрешает данную проблематику с т. зр. онтологического и космологического статуса Д. и З., отождествляя по основным мотивам платоновское понятие блага с идеей единого божественного начала мироздания. Но если платонизм признавал неизбежность затмения благого начала, его искажения и угасания в материальном мире как следствие самого мироустройства, то христианское вероучение рассматривает наличный порядок мирового бытия в качестве результата грехопадения человека, т.е. в силу присутствия в структуре бытия принципа свободы (даже в еретических учениях, провозглашавших равенство благого и злого начал, соизмеримость Бога и Сатаны как универсальных символов их, последний все же становится темным началом в силу собственной свободной воли). Христианство, понимая историческую сущность человека как всечеловеческое искупление греха, утверждает невозможность рационального познания метаисторического смысла Д., полагая примат веры в качестве возможного средства позитивного понимания истории и человека в русле теистического мироощущения. Внутренняя противоречивость монистического понимания источника мирового бытия и дуализма Д. и З., материи и духа составляет базис для разнообразных философских и теософских спекуляций в рамках данной проблематики. Традиционно в христианстве человек понимается как носитель двух начал: его плоть тяготеет к злу, дух — к благу. Выбор в пользу блага означает соединение с христианской общиной праведных и начало индивидуального обожения. Основные историософские концепции христианства (от ап. Павла, Дионисия Ареопагита и далее) устанавливают неизбежность перехода личного обожения в общехристианское либо общечеловеческое, что и олицетворяет собой один из кардинальных смысловых мотивов истории. Развивающаяся в новое время светская философия восстанавливает в своих правах внерелигиозное, внеоткровенное и личностное познание Д. и З. Хотя фактически теистический конструкт высшего блага воспроизводится в различных вариантах классической философии. Попытки преодоления этой парадигмы происходили в русле скептического рационализма, утилитаризма, философии Просвещения и др. Каждый раз проблематика Д. и З. в этих течениях подменялась иными концептуально-понятийными конструкциями: так, скептицизм (М. Монтень) устанавливает в качестве критерия этических ориентиров личную совесть и утверждает конвенциональный, относительный характер Д. и З.; утилитаризм (Бентам, Дж.С. Милль) отождествляет Д. и З. с пользой и ее противоположностью (соответственно, вводится иерархия уровней пользы от личной до общественной и внечеловеческой), материализм XVIII в. рассматривает относительность Д.

и З. как относительность всякого абстрагированного понятия в соотношении с непреложными законами материальной природы (наиболее радикальный вариант — философские построения де Сада). Классическая немецкая философия, начиная с И. Канта, критически оценивает философский и научный потенциал Д. и З. в свете фундаментальных принципов рационализма. Кант, вводя категорический императив, фактически разрушает понимание этики (к сфере которой отнесено познание Д. и З.) как строгой науки: императивный характер нравственного закона делает его применимым в жизненной ситуации, но никоим образом не позволяет произвести строго научное дискурсивное обоснование. В посткантовской метафизике восстанавливается аксиома становления (гегелевское положение «Все действительное разумно, все разумное действительно» — примат рационально-научного познания и преобразования над этическими принципами в жизни и категориями в философии, поскольку они так или иначе производны от первичного разумного Духа и от фундаментальных понятий рационалистической метафизики). Социально-историческая проблема в данном случае может быть рассмотрена как всемирный поступательно-прогрессивный процесс рационализации действительности, раскрытия потенциала мирового и человеческого разумов; социальный прогресс и прогресс познания и есть воплощение блага в истории. Критика классического рационализма XIX в. в качестве одного из мотивов устанавливает своего рода несубстанциальность понятий Д. и З. для философии в силу их догматического и метафизического характера. Так, Ницше заменяет проблематику Д. и З. эстетическими принципами, Шопенгауэр утверждает относительность их по сравнению с хаотичными и непредсказуемыми порывами мировой воли; в ходе развития «философии жизни» все большую ценность в философском познании занимают понятия «народ», «нация», «раса» как те первичные формы человеческой организации, благо которых превосходит индивидуальные параметры существования. Марксизм принимает принцип классовой справедливости в качестве замены метафизического и онтологического понимания Д. и З. Фактически, постклассическая философская позиция в отношении данной проблематики ориентирована на критику онтологического и априорного понимания Д. и З. Особое значение получает принцип свободы совести в этическом выборе в сочетании с пониманием социально-исторической детерминированности моральных принципов. Этика как самостоятельное течение либо самоценный раздел философского знания уступает место нравственно-этическому плюрализму постсовременности. Социально-государственная регламентация морали утрачивает характер идеологического контроля, становясь более опосредованной и неявной. Вместе с тем нарастает процесс децентрализации моделей этического: по сути, личность в условиях постсовременного общества реализует себя в нравственно значимых действиях в рамках непосредственного окружения, микросоциума.

Доминантами определения Д. и З. в данных обстоятельствах становятся доминанты деятельности микросоциума.

(См. «Благо», «Мораль», «Этика»).

Е. В. Гуттов

Дополнительность — понятие, введенное Деррида для преодоления традиционных принципов метафизики, в частности принципа начала, источника, первопричины. Д. объясняет одновременную возможность и невозможность начала: конституирование начала зависит от изначального замещения другого начала — начало всегда производно, вторично. Д. — это операция различения, которая в одно и то же время разрывает и задерживает присутствие, подвергая его разделению и отсрочке. Д. скорее выполняет функцию замещающего дополнения, которое обусловлено изначальной самонедостаточностью, самонеполнотой терминов, понятий или явлений. Д. предполагает структурную необходимость дополнения некоторого различения к «самодостаточным» понятиям, которые, т.о., восполняют собственный недостаток, изъян. В отличие от *différance*, следа, Д. указывает не на отсылку к «другому», а необходимость дополнения «другого». «Изначальное *différance* есть дополнительность как структура» (Деррида). «Логику дополнительности» Деррида развивал в работе «О грамматологии». Аналогичная «логика» также развивалась при анализе фармакона и парергона (украшения). При анализе текстов Руссо Деррида обнаруживает две взаимопротиворечащие возможности. С одной стороны, Руссо определяет дополнение как внешнее, аннулируя его, т.о., в силу его незначительности, в то время как все внимание сосредоточено на описании начала, источника, природы как неискаженного. «То, что дополняется, есть ничто, поскольку как внешнее дополняется к некоторому полному присутствию». Однако при описании самого начала, источника, Руссо ничего не остается, как делать это в терминах угрозы и соблазна со стороны дополнения. С другой стороны, «...описание этого дополнения обнаруживает в природе врожденный недостаток: природа должна быть завершена-дополнена образованием, чтобы в действительности стать тем, что она есть: правильное образование необходимо для человеческой природы, чтобы она могла проявиться в свой истинности. Логика дополнительности, т. обр., хотя и рассматривает природу как первичное условие, как полноту, которая существует с самого начала, но в то же время обнаруживает внутри природы врожденный недостаток или некое отсутствие, в результате чего образование... также становится существенным условием того, что оно дополняет» (Деррида). Деррида различает два значения Д.: во-первых, Д. — это нечто, которое дополняется в смысле прибавки, добавления, складывания двух самодостаточных терминов или понятий; одно понятие как целое прибавляется к другому понятию как целому. В этом смысле «дополнение кумулирует и аккумулирует присутствие». Второе

значение заключается в том, что до-полнение до-полняет, доводит до полноты, замещает место, возмещает отсутствие или недостаток. «...Дополнение еще и замещает. Оно прибавляется только для того, чтобы произвести замену. Оно вторгается или проникает в чье-то место: если оно что-то и до-полняет, то это происходит как бы в пустоте... Являясь возмещающим и замещающим элементом, дополнение представляет собой заменитель, подчиненную инстанцию, которая занимает место. Как заменитель, оно не просто добавляется к позитивности присутствия, оно не производит никакого облегчения, его место обозначено в структуре пустотой» (Деррида). Эти два значения или смысла одного означающего взаимосвязаны. Их общая функция заключается в том, что дополнение есть нечто, существующее вне системы, за пределами системы, которая для того, чтобы быть замещенным дополнением, должна быть отличным, чем-то иным по сравнению с дополнением. Т. о., к традиционному значению дополнения, которое якобы извне как некоторая полнота дополняется к другой полноте, следует добавить нетрадиционное значение — дополнение также дополняет, замещает, занимает пустоту, отсутствующее место, т.е. место дополнения уже отмечено в структуре начала. В этом нетрадиционном смысле, дополнение не предшествует началу, а занимает место отсутствующего начала. Отсюда следует, что начала всегда уже являются дополнениями, возмещающими более первоначальное отсутствие полноты. Т.е. начало изначально почато, заражено, артикулировано, различено. В этом смысле нельзя говорить о простом начале, источнике, первопричине, поскольку, как говорит Деррида, «мы должны признать, что некоторое дополнение существует в самом начале». Д. как неразрешимость призвана объяснить различие между началом и дополнением. Деррида в то же время отмечает, что дополнение как дополнение начала само неполно, т.е. дополнение не соразмерно поставленной задаче, оно теряет нечто в результате возмещения отсутствия, занятия места. С одной стороны, дополнение есть некоего избыток, поскольку возмещает недостаток, изъян начала, но, с другой стороны, оно само нуждается в возмещении. Отсюда следует, что с т. зр. «логики дополнительности» бессмысленно говорить о какой-то тождественности начала и дополнения. Только как некоторое дополнение другого начала, данное начало нуждается в некотором дополнении, которое, в свою очередь, нуждается в другом дополнении, и так до бесконечности. Возникает бесконечная игра дополнений-замещений, и «порождает это ощущение той самой вещи, чье появление она все время задерживает... Все начинается с посредника» (Деррида).

(См. «Différance», «Итеративность», «След»).

Т.Х. Керимов

Достоинство — понятие морального сознания и категория этики, раскрывающие ценностное отношение человека к самому себе и отношению

к нему со стороны общества; одна из форм самоутверждения личности, позволяющая осознавать себя свободным, самостоятельным и ответственным «Я».

Близко понятию «честь». Но, в отличие от чести, достоинство основывается на признании равенства всех людей в нравственном отношении, независимо от социальных, социально-демографических и иных характеристик индивида. Каждый человек обладает достоинством в силу своей разумности и принадлежности к человеческому роду. Достоинство предполагает, что человек достоин уважения уже потому, что он — человек («Нет человека выше меня, нет человека ниже меня...» — Библер В.С.). А вот мера, характер оценки (самооценки) достоинства могут быть различными в зависимости от действий, поступков самого человека (насколько он «человечен» с позиций данной культуры).

По Канту, достоинство представляет собой абсолютную внутреннюю ценность. Человек «обладает некоторым достоинством (некоторой абсолютной внутренней ценностью)», т.к. он есть «лицо, т.е. как субъект морально-практического разума, выше всякой цены». «Как такого (homo noumenon) его должно ценить не просто как средство для целей других, да и своих собственных целей, но как цель самое по себе».

Обладая достоинством, каждый человек в праве претендовать на уважение к нему со стороны других разумных существ. Каждый человек достоин истинно человеческого отношения; за каждым человеком признается право на самоуважение. При этом каждый должен также признавать и уважать достоинство других людей. Все люди равны в своем достоинстве, в этом смысле среди них нет более значимых и менее значимых.

Унизить достоинство человека — значит уподобить его вещи или животному, сделать средством в руках других людей.

Следует различать «достоинство» и «достоинства» (качества) человека. Достоинство есть не качество (свойство), а сущность и одновременно условие бытия человека.

(См. «Личность»).

Л.С. Лихачева

Другой — то, что не есть Я, т.е. «иное», представленное, однако, в отношении ко мне и для меня. В европейской классической философии, как она складывалась на протяжении веков, понятие Д. практически отсутствовало (за исключением некоторых христианских мистических учений и немецкого романтизма). Средневековая традиция в понятии alter ego отражает лики Я, а вовсе не того, кто вступает с Я в общение в качестве суверенной, независимой и безусловно значимой для Я личности. В немецкой классической философии Д., если бы такое понятие присутствовало, стал бы объектом, вещью,

чуждым миром, зависимым от активности субъекта. Отвлеченно-теоретический мир чужд пониманию Д. в его реальной сущности, хотя в основу концепции Д., с которой мы встречаемся во многих современных философских течениях, легла гегелевская категория «свое иное». Разум отвлекается от всего индивидуального, случайного, преходящего. Поэтому коммуникация двух субъектов здесь непременно предполагает нечто дополнительное, безличное — «абсолютную идею», «мировой дух» и т.д. И даже такой противник растворения личности в абстрактных безличных категориях, как С. Кьеркегор, не нашел рядом со своим Единичным места для Д. Многие мыслители, напр. А. Шопенгауэр, были убеждены, что человек способен постичь тайну собственного бытия и бытия мира лишь путем предельной обособленности от других людей. Идеи предельного самоуглубления и отрешенности от окружающего мира можно обнаружить в большинстве течений индийской философии, повлиявшей на становление концепции Шопенгауэра. В персоналистском направлении философии XX столетия понятие Д. связано прежде всего с проблемами интерсубъективности, коммуникации и диалога. В феноменологии Э. Гуссерля проблема интерсубъективности рассматривается в аспекте того, что для Я Д. — один из феноменов, конституируемых актами сознания, но, в процессе конституирования, Я полагает Д. субъектом, в свою очередь, конституирующим мир, в котором мое Я — лишь один из конституируемых феноменов. При этом переживания Д. никогда не даны мне непосредственно, «в оригинале»: я могу лишь гипотетически реконструировать их содержание по их внешним (телесным) проявлениям, таким, как мимика, жесты, слова и т.д. Такую «не-данность в оригинале» следует отличать от «принципиально неадекватной данности» т.н. реальных предметов. Реальные предметы всегда даны неполно, в «оттенках и проекциях», в бесконечном горизонте неопределенностей, но тем не менее в той мере, в какой они даны, они даны сами по себе, «в оригинале». В противоположность этому содержание переживаний Д. всегда остается для оригинального схватывания недоступным, оно может быть дано лишь опосредованно и гипотетически. В этом смысле Д. представляет собой трансценденцию по отношению к моему Я. А главная проблема — противоречие между «трансцендентально-солипсистской» установкой, лежащей в основе феноменологии, и очевидным «равноправием» Я и Д. Это противоречие воспроизводится и в большинстве вариантов экзистенциализма. Например, для Ж.-П. Сартра единственная связь, возможная между двумя индивидами, между двумя сознаниями, — это связь взаимного отрицания, «неантизации». В отношении к «другому Я» индивидуальное сознание выступает, по Сартру, в модусе «бытия для другого». Но «бытие для другого» не является онтологической структурой «для себя бытия». Равная «ничто» субъективность не содержит в себе никаких ресурсов для продуцирования положительной связи с чем бы то ни было внешним по отношению к ней. Мой «взгляд» превращает Д. в вещь, объект — и наоборот, как считает Сартр. «Ока-

менение» под взглядом Д. — сокровенный смысл мифа о Медузе. Г. Марсель считал, что только в том случае, когда индивид осознает Д. как свою собственную инаковость и когда на основе этого он пытается проникнуть в Д. — только в этом случае он может преодолеть отчуждение и разорвать замкнутый круг одиночества. М. Бубер полагал, что личность, Я, ничего не может сказать о себе, не соотнося себя с Д.; жизнь есть комплекс межличностных отношений. Главное в человеческом существовании — обращаться, взывать к Д. и отвечать на зов Д. Для Бубера радикальный опыт инаковости Д., признание этого Д. «своим иным», узнавание его, ощущение невозможности существовать без него заключаются в диалоге.

(См. «Гетерология», «Диалог», «Коммуникация», «Тождество и различие»).

Т. П. Лифинцева

Дуализм — широкий термин, приложимый к любой доктрине, утверждающей, что реальность состоит из двух различных начал (различение видимости и реальности досократиками, мира идей и мира вещей Платоном, эмпирических феноменов и трансцендентальных ноуменов Кантом, бытия и времени Хайдеггером). В узком (и преобладающем в наши дни смысле) Д. — позиция, согласно которой человек состоит из двух различных начал — физического тела и нефизического сознания. Состояния сознания не являются физическими состояниями. В этом смысле родоначальником дуализма был Р. Декарт, считавший, что сознание — это нефизическая субстанция на том основании, что у сознания нет физических характеристик. Поскольку физическая реальность обладает протяженностью в пространстве, то сознание — совершенно не физической природы. Если крайние версии современного монизма исходят из того, что сознание тождественно мозгу, то дуализм настаивает на том, что состояния сознания не сводимы к физическим процессам в мозгу.

Более слабая версия дуализма, распространенная в современной философии, называется *двухаспектной теорией* и состоит в том, что люди — это физические субстанции, обладающие ментальными качествами, нефизическими по своей природе. Название теории происходит из допущения, что любому состоянию сознания соответствует некоторый процесс в головном мозге, у которого две стороны: физическая (физико-химические изменения, поддающиеся измерению извне) и ментальная (ощущение, восприятие, инсайт, которые переживает обладатель мозга). Эта теория настаивает на существовании таких параметров сознания, которые недоступны внешнему наблюдению и переживаются только изнутри.

В пользу дуализма (и против монизма) выдвигаются следующие аргументы. Ментальные состояния разительно отличаются от физических, и квали-

фикация их как «нефизических» подчеркивает принципиальность их отличия. Физические состояния и в целом физическая реальность подчиняется законам, описываемым строго математически, а поскольку ментальные состояния кажутся несводимыми к математическим описаниям, их можно назвать нефизическими. Выделяют четыре основных различия между ментальными и физическими состояниями, которые ставят под вопрос возможность сведения ментального к физическому. Ментальные состояния не наблюдаемы извне, они не обладают пространственной протяженностью, у них нет таких физических характеристик, как масса и скорость, и у них есть нередуцируемые субъективные характеристики.

Против дуализма говорят следующие два соображения. Люди встроены в естественный порядок вещей и могут существовать только в его рамках. Принято считать, что все природные феномены основаны на ключевых физических константах. Однако дуализм выносит сознание за пределы этого единого физического мира. Так, по мнению Т. Нагеля, утверждение о верности дуализма тесно связано с допущением жизни после смерти, возможной только в случае, если существование души обеспечивается нефизическими процессами. Со многими сложностями сопряжен также анализ причинных отношений между сознанием и телом. Ментальные состояния часто обуславливают физические состояния и действия, и наоборот, физические, телесные процессы часто обуславливают процессы ментальные. Но причинно-следственные связи, в которых участвуют физические процессы, управляются законами, связывающими между собой именно последние. А если ментальное несводимо к физическому, то сложно понять, как ментальные состояния могут быть причиной состояний физических (Д. Розенталя). Эти аргументы делают дуализм, по выражению Д. Розенталя, «теоретически неудобной» позицией.

(См. «Монизм», «Теория», «Диада»).

Е. Г. Трубина

Дух и душа — религиозно-философские понятия, означающие неведущие начала, в отличие от материального. Древние представления о духе (атмане, пневме, спиритусе, рухе) и душе (пране, психе, аниме, нефсе) связывались с процессом дыхания: душа сопрягалась со вдохом, а дух — с выдохом. Считалось, что каждая вещь имеет собственную душу, способную перемещаться в пространстве и входить в иные тела, влиять на них; к этому взгляду восходят доктрины эйдосов, идей, образов, отражения мира человеком. Философская онтология Д. и д. оперирует следующими их существенными различиями. Душа связана с конкретным целым (телом), будь то отдельная тварь или телесность всей природы (мировая душа), а после смерти тела душа пребывает в особо легком теле — в «сома пневматикус», «астральном

теле» и т.п. Дух же свободен от конкретных воплощений и вездесущ, легко проникает всюду и столь же легко уходит за любую границу; поэтому он способен доходить до вершин мироздания, творить любую предельную целостность и привносить в каждое отдельное бытие переживание сопричастности (смысл) всякому иному бытию. Душа сохраняет проект и внутреннюю форму своего тела, лишь иногда (согласно некоторым учениям) на короткое время покидая свою обитель. Дух же всегда беспокоен, изменчив, мало где задерживается и творит все новые и новые свои определения. Душа несовершенна и ограничена, дух же совершенен и неограничен. Душа творится духом, абсолютный дух же вечен и несотворим. О духе обычно говорят как о «бытии», связанное же существование души выражается понятием «экзистенция». Не получая долгое время живительных импульсов духа, душа увядает и выпадает из общей структуры бытия; напротив, укрепляясь духом, душа расцветает, раскрывается и совершенствуется. Т. о., взаимосвязь бытия духа и экзистенции души может быть конкретизирована понятиями духовности и бездуховности души. Духовность — пребывание духа в душе и постоянная тяга души к вершинам бытия. Бездуховность — отрыв души от духа, замыкание способностей души на деятельности по обслуживанию своей телесной оболочки и сохранению достигнутой жизненной формы. Бездуховность может быть сопряжена либо с неразвитостью тяги души к духовному бытию, либо с усталостью преодолевать инерцию экзистенции и эгоизм. Альтернативные суждения о смертности и бессмертии души восходят к общему представлению о том, что со смертью тела душа утрачивает функцию обеспечения целостности индивидуума: а) либо смерть тела вызывает качественную переориентацию души на пребывание в астральном теле, б) либо утеря основной функции обслуживания тела и есть смерть души. Учения о смертности души основаны на приписывании душе только телесной функции, учения же о бессмертии души признают телесную и духовную функции и толкуют душу как временно связанный плотью момент абсолютного духа. Возрождающиеся ныне гилозоистические воззрения на структуру души («бывают минеральные, растительные, чувствительные и разумные души») актуализируют проблему простоты и сложности души. Если душа проста, не имеет частей, то ей не на что распадаться, она бессмертна и может исчезнуть лишь по воле Бога. Но в таком случае она не может усложняться и совершенствоваться, а о ее атрибутах ничего нельзя сказать. Если же душа сложна, то ее строение созвучно структуре соответствующих тел. Представления о сложности души обобщаются в двух понятиях человеческой души — понятии иерархии минерального, растительного, животного и разумного уровней души и понятии души человека как эмерджента качества, возникшего при взаимодействии всех указанных уровней. В соответствии с первым понятием душа человека отличается от душ минералов, растений и животных лишь своим высшим (разумным) уровнем. Согласно второму понятию, человеческая душа проста как единое качество

и обладает лишь свойствами (гранями, но не уровнями) отражения, раздражимости, чувствительности и разумности. Языческие верования о четырех душах внутри каждого человека — архетип современных учений об эволюции форм отражения и посмертной судьбе души. Итак, суждения о бессмертии и смертности души, ее перевоплощении и очищении от низших составляющих, о единственности и множественности ее частей лишь внешне исключают друг друга, ибо имеют разные логические основания; по существу же эти суждения суть вариации на одну и ту же тему о количестве и взаимосвязи свойств и функций души. Равным образом не исключают друг друга идея перевоплощения души и идея совершенствования уникальной души каждого человека. В обоих случаях речь идет об изменении души и ее телесной оболочки: а) в одном и том же теле Я (душа) совершенствуется или деградирует; б) Я остается себестождественным в периодически изменяющейся плоти. Душу описывают либо как лишенную метрики, либо как пребывающую в сердце, головном мозге, крови, легких (дыхание), либо живущей во всех закоулках тела. Из различий этих описаний вытекают различия в понимании характера спаянности души и плоти в единое целое (в тело). С одной т. зр., душа слабо связана с плотью, легко ранима, боязлива, «уходит в себя», ее можно выкрасть, потерять и т.п. С другой т. зр., душа — принцип тела и ни на мгновение не перестает осуществлять свою витальную функцию; она не «рвется наружу» и не покидает тело на всем протяжении земной жизни индивида. Проблема гармонии души и плоти внутри тела имеет следующие основные решения: а) плоть владеет душой; б) душа владеет плотью как своим оружием; в) душа и плоть симметрично взаимоувязаны в теле. Абсолютный дух творит разряды служебных духов. Духи источают энергию, и благодаря их действиям вселенная есть не мертвый механизм, а беспредельный живой организм с мировой душой. Добрые и поддерживающие человека духи именуются ангелами, вознесенными святыми, великими бодхисаттвами, ками и т.д. вплоть до домовых духов. Падшие ангелы, или злые духи, как и добрые духи, имеют свою иерархию, могут навредить человеку и нередко предстают перед людьми под видом ангелов добра. Не всякий дух заслуживает доверия и выражает подлинную полноту бытия, добро и благо. Поэтому духовность бывает истинной или ложной, доброй или злой. Напр., одержимость злым духом — не бездуховность, но духовность безобразная, ложная и злая, подменяющая любовь к Богу притяжением к фальшивому идеалу полноты бытия или субстанции. О некоторых духах говорят как об ошибающихся, преследующих эгоистические цели, лживых и дезориентирующих людей. Существуют две основные модели связи души и духа в теле человека: а) человек состоит из души и плоти; б) человек троичен, в нем увязаны дух, душа и плоть. Сторонники первой модели сближают понятия духа и души, толкуя дух как разумную часть человеческой души. Те же, кто разводят дух и душу, противопоставляют «человека духовного» «человеку душевному (плотскому)». Согласно первой модели, развитая душев-

ность — умение приобретать эмпирическую информацию, управлять телом, заниматься интеллектуальной деятельностью и владеть навыками умозрения; духовность — развитая душевность. Вместе с тем далеко не все согласны со сближением интеллекта и духа и предлагают разграничивать духовное и душевное в религии, искусстве, науке, философии и других формах мироотношения. Согласно второй модели, душевность человека обеспечивается такими формами, как телесная чувственность, эмоциональность, воля и интеллект; духовность же сопряжена с развитостью совести, интуиции и со способностью мистически пребывать в тех или иных слоях духовного бытия. Плоть — дом и зеркало души, а душа — дом и зеркало духа. Душа вне дара духа не способна к интуиции, мистическому сопresутствию, угрызениям совести, ибо сосредоточена на телесных отправлениях. Телесная смерть наступает от разрыва связи души и плоти, духовная смерть — от прекращения связи души и духа; человек может быть живым душевно, но мертвым духовно из-за греха, отделяющего его от Бога. Модели двоичности и троичности человека дополняются моделями души как принципа тела и души, способной временно отлучаться из тела. Если душа — вечный узник живого тела, то она способна на духовное совершенствование лишь благодаря привхождению в нее свободного духа («дар духа», благодать), если готова принять его. Если же душа самавольна решать, замыкаться ли ей в теле или в любое время покидать тело и возвращаться в него, то от нее в значительно большей степени зависит, быть ли ей плотской или духовной, либо стремиться к редко достижимой гармонии духа и души. Плотское и духовное знания устремлены к разным полюсам экзистенции, исключая или уравнивая друг друга.

(См. «Духовность», «Анимизм», «Гилозоизм»).

Д. В. Пивоваров

Духовность — 1) нематериальность, бесплотность; 2) одухотворенность; наполненность духом творчества, творящим духом; 3) процесс гармоничного развития духовных способностей человека. В прямом, т.е. религиозно-философском, смысле Д. есть: а) состояние духовного; из одного только духа составленное; б) относимое к духовному ведомству (духовенство, духовное учебное заведение); в) присутствие Духа Божьего в человеке; непосредственный контакт души с каким-либо «внешним» духом (положенность в духе, сдержанность духом); существенное свойство души быть образом (эйдосом, зеркалом) Духа Божьего.

Соответственно, бездуховность есть прежде всего покинутость человека Богом, разрыв связи души с духом, замыкание способностей души на деятельности по обслуживанию своей телесной оболочки (плоти) и сохранению достигнутой жизненной формы. Бездуховность может быть сопряжена либо с неспособностью тяги души к духовному бытию, либо с усталостью преодолевать

инерцию экзистенции и эгоизм. В переносном, светски-материалистическом, смысле Д. чаще всего трактуют как тягу людей к вершинам культуры и совершенствованию своих творческих способностей. В этом случае понятия духа и души обычно берут не в их собственных традиционных значениях, а искаженно — как некие синонимы общественного и индивидуального сознания (либо интеллекта или поведения); далее к ним применяется перевернутая религиозная формула: вместо описания Д. как присутствия в душе человека Духа Божьего о Д. говорят как о добровольном выборе индивидом важнейших общественных ценностей и идеалов и подчинении своей жизни их требованиям. Например, теория деятельности объясняет наполнение сознания индивида общественным разумом идей поэтапного свертывания базовых схем действия в процессах оперирования с вещами и положения этих схем во внутренний мир человека в форме интериоризованных социальных норм. Согласно Библии, души животных созданы Богом из преобразуемой воды и земли (Быт., 1:20, 24); им никогда не бывает свойственна Д., хотя по завершении своего формирования эти души утратили статус материальности. Человеческая же душа сотворена принципиально иным способом — «вдохновением Божиим» (Быт., 2:7): человек создан по образу и подобию Бога, и Дух Божий может жить в нас, как в храме (1 Кор., 3:16), одухотворяя нашу душу. Существуют две религиозно-философские оценки Д. — восхищенно-положительная и критико-аналитическая. Первая оценка основана на понимании Д. только как благодати, дара Св. Духа; о случаях же овладения душами злыми духами предпочитают говорить как об одержимости бесами, которых надо изгонять. Однако иерархия духов не исчерпывается Св. Духом и бесами, религиозная пневматология повествует также о множестве служебных духов, добрых или злых (духах стихий, ангелах, архангелах), которые способны вступать в контакт с людьми. Критико-аналитическая оценка Д. исходит из дефиниции Д. как пребывания в душе духа любого рода и из суждения, что духовность духовности рознь. Не всякий дух заслуживает полного доверия и выражает подлинную Полноту Бытия (Бог «и в ангелах Своих усматривает недостатки» (Иов, 4:18)). Поэтому Д. бывает истинной, квази-истинной и ложной, доброй, нейтральной или злой. С этой т. зр., неправомерно восхищаться «духовностью вообще», оценивая ее исключительно положительно. Лучше быть бездуховным, нежели злодуховным, т.е. одержимым злым духом. Об этом следует помнить, когда речь заходит о Д. людей, нации, искусства, науки и любых иных отраслей культуры. По учению ап. Павла, истинная Д. сопряжена с внутренним познанием тех миров и горизонтов бытия, которые сокрыты от внешних органов чувств; она дает человеку мистическую способность прямо усматривать — внутренним оком, интуитивно — суть вещей и беспристрастно оценивать совестью собственные намерения и поступки.

(См. «Дух и душа»).

Д. В. Пивоваров

Е

Единичное и общее — философские категории, своей совместностью выражающие пропорции сходного и различного в вещах, закономерно повторяющегося и исключительно случайного в мире, стандартного и уникального в деятельности, обычного и необычайного в жизни людей. Е. — то, что локализовано именно в этом и никаком другом фрагменте бытия и более не повторяется нигде. Присущие Е. свойства несравненности, несводимости к другому, отличаемости от всякого иного не позволяют исчерпывающе отражать Е. средствами логического мышления; Е. ускользает от понятия, не поддается (по своему существу) рациональному осмыслению и сенсорно (т.е. через зрительные, слуховые и др. ощущения) полагается в познающего его человека. Чаще всего Е. фиксируют именами собственными или указательными определениями типа «этот», «здесь», «теперь». В языке науки синонимами единичного предмета считают термины «индивид», «индивидуальность», «индивидуальность» (от лат. *individuum* — неразлучный, неделимый, атом); ни с чем не сравнимое событие могут обозначить термином «сингулярность» (от лат. *singularis* — одинокий, единственный в своем роде). Важнейшим способом индивидуации предмета или события является уточнение его пространственно-временных координат — напр., «быть в данный момент в верхнем от левой руки углу зрения» (Н. Гудман). О. — то, что характерно для многих «одних», повторяется в разных интервалах пространства и времени, оказывается проявлением родовой сущности (идеи, закона, принципа). В противовес Е., категория О. акцентирует наше внимание на том, что сближает и объединяет разные «одни» и противостоит тенденциям индивидуализма и изоляционизма. При сравнении разных предметов обнаруживается, что в каком-нибудь отношении они схожи, подобны или даже неразличимы и сводимы друг к другу. Такая частичная сопоставимость качеств позволяет временно отвлечься от их различий и мысленно закрепить момент их тожде-

ства в логической абстракции (понятии), которая становится чем-то вроде квантифицированной переменной. Значения этой переменной — ранее сравниваемые качества, обобщение которых низвело различия между ними в рамках абстракции до сугубо количественных различий. О таком О. говорят как об «абстрактно-общем». Если абстрактное мышление способно отождествлять мыслимые предметы до абсолютной неразличимости, то вряд ли в самом мире существуют совершенно одинаковые вещи, явления, процессы. В физическом мире О. проявляется через Е., причем таким способом, что Е. и О. оказываются сторонами объединяющего их «третьего». Для обозначения этого «третьего» мн. философы применяют категорию «отдельное», конкретизирующую категории качества, вещи, целого, вида. Отдельное — наличное бытие, определяемое как индивидуальная форма существования О. Каждому отдельному присуща своя мера взаимосвязи О. и Е., своя пропорция их сплава, которая именуется «особенным». Согласно В.И. Далю, особенный — отдельный, опричный, несовместный, не общий; отличный от прочих, иной, другого разбора; особа — лицо, личность, всякий человек по себе. Обозначая отличительно конкретное во взаимосвязи О. и Е. в каждом отдельном, «особенное», по определению, подразумевает в себе и то, чем, напр., А как отдельное отличается от всех не-А, и то, чем А сходно с не-А. «Особенное», следовательно, одной своей гранью выступает как Е., а другой — как О. (но не как всеобщее). Всеобщее — универсально общее, общее без границ, т.е. то, что присуще всем без исключения. Оно может пониматься как субстанциональное свойство (атрибут), мировая связь (закон мироздания), безусловное отношение (абсолютная истина, ценность, совершенство), а также как абсолютный носитель всех свойств, связей и отношений (материя как всеобщий субстрат, «Полнота Бытия» в учениях теистов и пантеистов, вечный идеал). Когда говорят об О., то прямо или косвенно указывают его границы, род, так что мир мыслится как иерархия из субстратов и связей разных степеней О. Напр., в физике есть законы сохранения, сопряженные с узкими, более широкими и предельно широкими типами взаимодействия. По отношению же ко всеобщему понятие степени общности не применяют. Всеобщее, вместе с тем, можно трактовать как: а) абстрактно-всеобщее, б) конкретно-всеобщее, в) потенциально-всеобщее, г) актуально-всеобщее. В отличие от рассмотренного выше абстрактно-общего (и всеобщего), конкретно-общее и всеобщее определяются как такие реальные или идеальные «индивиды» (единичности, отдельности), сущность которых почти или полностью совпадает с их существованием. Напр., в Новом Завете Иисус Христос предстает как Богочеловек, т.е. как такой особый представитель рода человеческого (отдельное), в единичность Которого вплавлена Полнота Бытия (всеобщее). Так или иначе, конкретно-всеобщее есть совершенный предмет (знак), идеал, т.е. такая чувственно данная отдельность, которая образцово (максимально полно) воплощает в себе и репрезентирует объекту сущность или закон какого-либо рода

явлений. Если в явлении относительно полно и неискаженно проявлена сущность не самого глубокого порядка, то такое явление предстает для нас как ценность конкретно-общего. Если же имеют в виду совершенное чувственное явление всеобщего, то такой сверхценный идеал логично именовать конкретно-всеобщим. Понятно, что отдельное, в котором явно сконцентрирована общая (и тем более предельно общая) сущность, встречается в природе и обществе крайне редко, его относят к разряду «гениальной единичности» и усматривают в нем совпадение истинности и ценности, гносеологического и аксиологического. Сказанное позволяет вычленить три типа взаимосвязи О. и отдельного (Д. В. Пивоваров, 1985): а) формально-логический, б) природно-синкретический и в) феноменально-образцовый. Первый тип характерен для воспроизведения мысленного отдельного в виде суммы общих определений, когда О. в логически чистом виде складывается с такими же «общими» (т.е. понятие с другими понятиями) по правилам родо-видового определения понятия. Область пересечения логических объемов складываемых понятий дает нам приближающееся к Е. содержание мысленного отдельного. Природно-синкретический тип связи О. и отдельного в корне отличается от получения «отдельного» методом оперирования «общим в чистом виде», в нем О. не дано как таковое, но всегда косвенно и неполно проявлено через Е. Наконец, феноменальнообразцовый тип связи О. и отдельного есть случай яркой светимости О. в Е., когда люди признают тождественными какое-либо О. (всеобщее) и ту гениальную единичность, в которой оно свободно выражается. Формально-общее и первый тип связи О. и отдельного лежат в основании логического мышления и рационального познания, и именно им отдает предпочтение философский рационализм. Эмпиризм ориентируется на второй тип связи О. и отдельного и придает преимущественное значение Е., чувственно-конкретному, индуктивным обобщениям, которые сращены с фактами. Философский интуитивизм и иррационализм в большей степени привержены к размышлениям о совершенном проявлении безусловного и предпочитают концентрироваться на феноменально-образцовом типе связи. В ходе истории философии сложились и ныне продолжают конкурировать между собой три основных направления в истолковании природы О.: «реализм», «номинализм» и «синкретизм». (1) Реализм — направление в философии, сторонники которого признают, что О. как прообраз наших понятий (универсалий) существует реально и самостоятельно вне нашего сознания — в потустороннем мире объективных идей, сущностей (Платон, Мур, Уайтхед), либо как неизменное и сплошное Единое Бытие (Парменид, Зенон), либо как группа предметов, подобная войску (Росцелин). «Реалисты» вели речь об объективно-реальном О. в «чистом виде», которое не зависит от Е. и первично по отношению к Е. Само же Е. они либо лишали реальности (оно — лишь «тьма» идеи), либо объясняли как преходящую эманацию О. Крайний реализм объявляет универсалии существующими независимо от вещей. Умеренный

реализм признает, что универсалии реально существуют в единичных вещах, в отдельном. Согласно Фоме Аквинскому, универсалии существуют трояко: «до вещей» в разуме Бога (это — вечные прообразы вещей); «в вещах» — как их сущности; «после вещей» — как наши абстракции, понятия. Немало современных математиков склоняются к платонизму. (2) Номинализм — течение в философии, объявляющее реальным только Е. и отрицающее объективно-реальное существование О. в вещах. Номиналисты полагают, что О. — это только имя, номен, наименование; идеи находятся только в наших умах, универсалии существуют лишь в нашем мышлении и нигде более. Если мы присвоим некоторое имя ряду единичных вещей, то получаем возможность оперировать мысленно этим именем как О. Одни номиналисты понимали под Е. внешние чувственные вещи (Оккам), др. сводили вещи к сумме ощущений субъекта (Беркли), третьи трактовали Е. как духовные индивиды (монады Лейбница). Номиналисты в современной математике предлагают исключить абстрактные термины, заменить их «индивидами» и именами собственными. (3) Синкретизм пытается преодолеть дилемму реализма и номинализма и объявляет О. не менее реальным, чем Е., причем в вещах О. и Е. мыслятся синкретично слитыми — ни то ни другое не объявляется «первичным» или «вторичным». Исторически синкретизм не получил цельного оформления, но под влиянием идей Аристотеля близкий к нему вариант выработали концептуалисты (Абеляр, Ф. Бэкон, Локк): в вещах есть объективно-общее; сравнивая единичные вещи, наш ум абстрагирует его и обозначает словом — так возникает воспроизведение «общего в вещах» в форме универсалий, т.е. «общего в уме». О. и Е. — полюсы вещей, переходящие друг в друга как рефлексивные противоположности. Ни одному из этих направлений в целом не удастся взять верх, и по сей день они остаются равноправными альтернативами.

(См. «Абсолютное и относительное», «Единое», «Единство»).

Д. В. Пивоваров

Единое (греч. *ἓν*) — 1) сплошное, нераздельное на части, непрерывное; 2) Парменидово бытие, божественное первоначало, непостижимый абсолют. В противоположность понятию «единство» (греч. *μονάς*), в Е. не мыслят разности, частей, множественности. Аристотель различал Е. как акциденцию множества и как Е. само по себе (т.е. как непрерывность, субстрат) и классифицировал его на виды: нумерическое, эйдетическое, формально-родовое и пропорциональное. Он также допускал возможность мыслить Е. как нечто целое, единичное или как общность. В диалоге «Парменид» Платон поставил проблему, как совместить неподвижное и сплошное бытие с чувственным многообразием окружающего нас мира, как связать между собой Е. и многое. Этой проблемой живо интересовались Плотин, Ямвлих, Прокл,

Дамаскин и др. неоплатоники. Если многое невозможно помыслить без идеи Е., тогда надо допустить, что многое — результат эманации Е.; в конечном счете всякое многое вторично и возвращается непостижимым путем в Е. Нео-платоники мыслили Е. как «сверхбытие», придавали ему теологический характер и отделяли его пропастью от «многого». Они объявили Е. символом подлинной простоты, непостижимости, первопричиной всякого единения. Е. — высший принцип, оно предшествует всему, вечно существует до всяких частей и множеств. Не будучи ни субстанцией, ни жизнью, ни умом, ни вещью, Е. незримо присутствует во всем. Все сущее эманрует из Е. — тогда Е. становится (через число как эйдос) одним как единым и многим. Спиноза понимал под Е. субстанцию, которую мыслил как простое, вечное, бесконечное, внутреннее, но в то же время допускал, что в ней есть бесконечная дифференциация на индивиды, на многое. Его волновала проблема совмещения бесконечного и конечного и возможность конечного человека познавать Бога. В индийской философии (веданта) бытует взгляд, что континуум — видимость и нет ничего, кроме Бога; Бог — Е., но не творец многого, поскольку многое — это только наша иллюзия.

(См. «Единичное и общее», «Бытие», «Конечное и бесконечное»).

Д. В. Пивоваров

Единство (греч. *μονάς*, лат. *unitas*) — момент взаимного притяжения многих «одних» в процессе их взаимодействия и полагания в более сложное «одно». Между А, В, С... N, стягиваемыми в «одно», есть также момент взаимного отталкивания, разъединения — охраняя свою самобытность, каждое «одно» ограничивает проникновение в себя иного и имеет тенденцию держаться обособленно. Если в «едином-сплошном» (греч. *ἕν*) не различают ни компонентов, ни структуры, то большинство разновидностей Е. (за исключением тождества различных в эмердженте) мыслят как неслиянность и разделенность притягивающихся «одних». Т. о., основной смысл Е. не в предельно широком контексте «связи» (безличной или личностной, безразличной и нивелирующей или насильственно удерживающей борющиеся противоположности), а в контексте более узкого понятия «притяжение» («союз», «взаимопомощь», «содружество», «любовь» и т. п.). Следует также отличать Е. от близкого ему по смыслу понятия «целое», поскольку, во-первых, соприкосновение А, В, С... N внутри их Е. может не иметь того глубокого, существенного и органичного характера, который обычно присущ связям частей внутри целого, а во-вторых, части солидированы в целое не только через их Е., но и через их «борьбу». Простейший случай — единство А и В; его графическая модель — круг, разделенный вертикальным диаметром. Граница между сопряженными полусферами А и В одновременно соединяет и разъединяет половинки и является «третьим» в этом графике. Данное «третье» — посред-

ник между А и В, но он не есть «вещь», а, скорее, есть пустота и центр аттракции противоположностей. Устремленность обоих «одних» к центру — условие взаимопроникновения и взаимного изменения А и В, в результате чего характер их Е. меняется, углубляется. Тогда логично подразделять Е. на следующие виды: а) внешнее и внутреннее, б) статическое и динамическое, в) временное и вечное, преходящее и нерушимое, г) неслиянное и доходящее до снятия всех «одних» в эмердженте (новом качестве). Особый интерес представляет соотношение понятий «единство противоположностей» и «тождество противоположностей». Второе понятие — предельная разновидность первого: рефлексия (взаимоотражение) А и В подчас ведет к такому радикальному преобразованию, слиянию и растворению их друг в друге, что А и В диалектически отрицаются и виртуально сохраняются в возникающей из их Е. новой вещи (качестве). Вначале это «третье» было «пустотой», неопределенностью, экстенсивным единством А и В; в этой «пустоте» оканчивалось А и начиналось В, и наоборот; затем развивающаяся в ней возможность отождествления противоположностей иногда способна осуществиться на новой субстратной основе в виде эмерджента — тогда тождество А и В есть особая и новая вещь. В учение о Е. противоположностей последовательно вносили важный вклад Гераклит, Платон, философия брахманизма, эллинизма, неоплатонизма, христианское богословие, средневековая мистика, Н. Кузанский, Гегель, Бергсон, русские философы-антиномисты и диалектики. Поскольку Е. обычно понимают не как одинаковость, но именно как притяжение различных, то главная проблема — почему различия и противоположности сходятся. Вычленив на основе логики всеобщего, особенного и единичного три уровня Е. (Е. мира, Е. внутри одной из основных форм духа или материи и Е. единичных), философы предпочитают обсуждать эту проблему в отношении мира в целом. Чаще без особых пояснений ссылаются на всеобщий закон тяготения. Религиозные мыслители объясняют Е. универсума действием Бога-Вседержителя — эти действия основаны на любви и красоте как равновесии и гармонии различий; конечное сохраняется только через его способность переходить в противоположность, в бесконечное. Идеалисты объясняют Е. мира эманацией идеи Е. и действием мировой души. Материалисты выводят Е. мира из его материальности. Субъективные идеалисты отстаивают тезис, что Е. — исключительно упорядочивающая сила человеческого сознания. Мир обновляется через контакт различных; в своем Е. различные «одни» дополняют друг друга и вырастают до частей целого.

(См. «Единое», «Бытие», «Эмерджент», «Тождество и различие»).

Д. В. Пивоваров

Естественная установка — понятие феноменологии, обозначающее свойственное обычным людям в их реальной жизни «натуральное» отношение

к миру. Все обычные люди в своей повседневной деятельности исходят из этой «наивной» установки. Е. у. означает, что для всех людей мир постоянно и всегда является само собой разумеющимся, общим для всех окружающим миром. Мир как само собой разумеющаяся данность, без всякого сомнения, наличен, более того, в ходе непосредственного и свободно расширяющегося опыта он является миром, доступным непосредственному схватыванию и наблюдению. Понятие Е. у. включает не только явления природы, не только вещи и живые существа, но также явления социально-исторического характера. Более того, не только естественно-практическая жизнь людей, но и их естественно-научное познание покоятся на непосредственной уверенности в само собой разумеющемся существовании окружающего мира, на возможности непосредственного наблюдения, схватывания и списывания хода естественных процессов. Мир, открывающийся в Е. у., имеет однозначную объективную правомочность. Однако для Гуссерля специфика подлинно феноменологической постановки и решения проблем познания предполагает отказ от Е. у. Для Гуссерля анализ и описание Е. у. является лишь предварительным этапом для осуществления феноменологической редукции. Т. е. мы анализируем и описываем Е. у. только лишь для того, чтобы далее отказаться от этого универсально-значимого для нефилософского мышления отношения к миру. Для философии само собой разумеющийся характер, данность, наличность мира, наивные предпосылки повседневного опыта должны быть отвергнуты с самого начала. Трансцендентальная философия принимает как несомненный факт наличную данность мира. Однако «несомненный факт» — не что иное, как наше высказывание, обоснованное к тому же Е. у. (Э. Гуссерль). А поскольку «несомненный факт» существования мира — это наше высказывание, то следует признать зависимость его содержания не только от мира, но и от нашего познания. Преодоление Е. у. на пути к трансцендентальному пониманию сознания Гуссерль истолковывает как необходимый предварительный этап становления феноменологии. Специфически феноменологический метод анализа сознания Гуссерль называет феноменологической редукцией.

Трактовка понятия Е. у. стимулировала две характерные тенденции — с одной стороны, в теоретической социологии, с др., в экзистенциализме. Возникновение феноменологической социологии связывается с именем А. Шюца. В центре внимания А. Шюца — проблема естественного, обыденного, «повседневного» сознания, поскольку оно собственными силами ориентируется в социальном мире, «строит» его для себя, и раскрытие и описание механизмов, благодаря которым в индивидуальном сознании происходит осмысленное конструирование социальных связей общества. В то время как традиционная феноменология проблематизирует Е. у., Шюц именно Е. у. вводит в качестве основополагающего понятия, в результате чего социальная реальность и ее структурированность редуцируются к повседневным пред-

ставлениям индивидов и к многообразным отношениям взаимодействия между индивидами. Шюц рассматривает свою аналитическую процедуру как «конститутивную феноменологию естественной установки». Наличие других «Я», таких же, как «я сам», предметов и множества других типических конструктов обыденной жизни в рамках Е. у. не нуждается в доказательстве. В результате все высокообобщенные конструкты социальных наук оказываются интерпретациями типических конструктов обыденной жизни в рамках Е. у.

(См. «Жизненный мир», «Повседневность», «Феноменология»).

Т.Х. Керимов

Ж

Желание — первичный жизненный импульс, выступающий в качестве организующего начала как в поведении индивида, так и в жизни общества в целом. Широкое хождение в современной философии данное понятие получило благодаря психоанализу. Фрейдовская концепция Ж. относится только к бессознательным Ж., закрепленным с помощью устойчивых и унаследованных с детства знаков. Бессознательное Ж. стремится осуществиться, опираясь, по законам первичного процесса, на знаки, связанные с первым опытом удовлетворения. На материале сновидений Фрейд показал, как Ж. запечатлевается в компромиссной форме симптомов. Итак, Ж. связано с опытом удовлетворения, которое представляет собой первоначальный опыт внешнего вмешательства, снимающий у младенца внутреннее напряжение, порожденное потребностью. В дальнейшем оно продолжает направлять поиск объекта, приносящего удовлетворение. Опыт удовлетворения связан с «состоянием беспомощности», изначально присущим человеку. Организм не способен на специфическое действие, которое могло бы подавить напряжения, связанные с притоком внутреннего возбуждения, — для этого нужна помощь другого человека. Источником Ж. выступает поиск реального удовлетворения, хотя оно строится по образу обычной галлюцинации. В «Толковании сновидений» Фрейд описывает опыт удовлетворения, вводя понятие «тождества восприятия», полагая, что субъект всегда ищет нечто тождественное тому восприятию, которое было некогда связано с удовлетворением потребности. При этом он различает потребность и Ж. Потребность порождается внутренним напряжением и удовлетворяется специфическим действием по нахождению нужного объекта. Ж. же неразрывно связано с «мнесическими следами», и его выполнение предполагает галлюцинаторное воспроизведение восприятий, превратившихся в знаки удовлетворения этого Ж. Поиск объекта в реальности всецело направляется этим отношением к знакам. Эта цепочка

знаков порождает фантазирование как коррелят Ж. Фрейдовское «либидо» означает на латыни «желание». Под этим понятием он подразумевал энергию, являющуюся подосновой всех преобразований сексуального влечения в том, что касается его объекта и его цели. У К. Юнга понятие «либидо» используется в расширительном смысле и означает «психическую энергию» как таковую, присутствующую во всем, что устремляется к чему-либо. Однако такая расширительная трактовка либидо сталкивается со следующим возражением: если эта энергия и «десексуализирована», то это лишь вторичный процесс, связанный с отказом от собственно сексуальной цели. Поскольку сексуальное влечение осуществляет давление, то либидо определяется как энергия этого влечения. В работе «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд приходит к понятию Эроса как основы влечений к жизни, как стремления организмов сохранять целостность живой субстанции. Эросу противостоит Танатос — влечение к смерти и разрушению. Опираясь на биологический миф, Фрейд восстанавливает здесь субъективное измерение, которое поначалу было присуще понятию «либидо». Ж. Лакан по-своему интерпретирует фрейдовское понимание Ж., выдвигая его на первый план в психоаналитическом учении. В связи с этим он сосредоточивается на строгом разграничении близких по духу понятий Ж. — «потребности» и «запроса». Потребность нацелена на особый объект и удовлетворяется этим объектом. Запрос всегда связан с обращением к другому человеку, даже в тех случаях, если устремлен на объект, поскольку за ним стоит просьба о любви. Ж. рождается в зазоре между потребностью и запросом; оно не сводимо к потребности, ибо не является отношением к реальному объекту, а есть отношение к фантазму; вместе с тем оно не сводимо и к запросу, властно навязывающему себя независимо от языка и бессознательного другого человека и требующему Абсолютного признания себя другим человеком. Ж. — это то, что остается после запроса, когда он удовлетворен. Диалектика Ж. такова, что его удовлетворение может приводить к исчезновению самого Ж., т.е. первичного жизненного импульса; такое удовлетворение равносильно смерти, поэтому для поддержания жизни необходимо возникновение все новых и новых объектов Ж. Но подлинное Ж., по Лакану, обращено не на овладение этими объектами, а на стремление к слиянию с миром. Слиться с миром означает получить признание с его стороны, быть любимыми другими людьми. Следовательно, подлинное Ж. человека состоит в том, чтобы его желал и в нем нуждался Другой: он хочет сам быть «объектом», которого не хватает партнерам по социальной коммуникации, хочет быть причиной «желания» с их стороны. Т.о., обнаруживается фундаментальная зависимость субъекта от окружающих его людей, от Другого, носителя «символического». Ж. оказывается заключенным в символическом, т.е. в языке. Психоаналитический опыт заново открыл в человеке императив Слова — закон, формирующий человека по своему образу и подобию. Манипулируя поэтической функцией языка, этот опыт дает челове-

ческому Ж. его символическое опосредование. Это позволяет понять, полагает Лакан, что вся реальность его результатов заключена в даре речи, ибо лишь посредством этого дара пришла к человеку реальность, и, лишь совершая акт речи вновь и вновь, может он эту реальность сберечь. Именно против этих положений в дальнейшем выступили Ж. Делез и Ф. Гваттари. По Э. Левинасу, Ж. возникает не из-за того, что индивидууму для поддержания своей жизни чего-то недостает. Ж. другого исходит от существа уже удовлетворенного и в этом смысле независимого, не желающего ради себя. В то время как потребность есть эгоизм, присвоение мира с тем, чтобы совпасть с собой и достичь счастья, Ж. Другого существа, т.е. общительность, рождается в существе, у которого все в достатке. В этом Ж. Я устремляется к Другому, расшатывая тем самым самовластное отождествление Я с самим собою. Отношения с Другим проблематизируют меня, изымают и продолжают изымать меня из меня самого, раскрывая во мне все новые дарования. Ж. являет себя как доброту, обнаруживая тем самым свою приверженность этике. Подлинное раскрытие Я, по Левинасу, возможно только перед Абсолютным ликом Другого. Другого, который нуждается в нашем Другом в предельной своей обнаженности, чтобы исполнить свое Ж. и обрести смирение. Ж. Делез и Ф. Гваттари провозглашают «имманентность машин желания великим машинам социальности». Стремясь преодолеть лингвистическую парадигму исследования, философы считают, что Ж. способно непосредственно инвестироваться в жизнь и преобразовывать ее. Однако насколько непосредственно может выражаться Ж. в реальности — вопрос довольно сложный. Согласно Фуко, Ж. не только опосредовано историей, но и может быть конституировано только в ней. В «Истории сексуальности» он подчеркивает, что вопрос не в том, что пол связан с греховностью, а в том, как эта связь возникла. Иными словами, вопрос находится в ведомстве истории. Он задается вопросом о том, каким образом пол был подчинен дискурсу. А также стремится определить формы и каналы, которые власть использует, и дискурсы, которые она разрешает, чтобы осуществить индивидуальный подход к «формам» Ж. и удовольствия. Фуко показал, что техника власти зиждется прежде всего не на подавлении, а, напротив, на стимуле и интенсификации. Контроль над тем, что надо говорить, в пределах каких социальных отношений, начинается, по Фуко, с XVII в. Начало этому было положено движением Контрреформации, которая через свои властные дискурсы — католическую пастораль и таинство епитимьи — способствовала расширению границ исповеди тела. С этого времени строго предписывалось открывать в исповеди все инсинуации тела: все возможные Ж. и сладострастные фантазмы. Происходило перемещение понимания греха с самого акта на телесное возбуждение. Т.о., пол был взят под надзор, а Ж. трансформировалось в дискурс. По мнению Ж. Бодрийяра, сегодня все Ж., замыслы, императивы, все человеческие страсти и отношения абстрагируются в знаках и вещах, чтобы сделаться предметами покупки и по-

требления. Потребление можно считать характерной чертой нашей промышленной цивилизации, вступившей в эру информационного общества, когда знаки играют господствующую роль. Потребление — это не материальная практика, оно есть деятельность систематического манипулирования знаками. Чтобы стать объектом потребления, чтобы к ней испытали Ж., вещь должна сделаться знаком, т.е. чем-то внеположным тому отношению, которое она отныне лишь обозначает.

(См. «Бессознательное», «Психоанализ», «Фантазм»).

С. А. Азаренко

Жизненный мир — понятие в поздней феноменологии Э. Гуссерля, фиксирующее значимый для человека мир первоначальных допредикативных истин, очевидностей, конституируемых в деятельности трансцендентальной субъективности. Как таковой Ж. м. выступает анонимно и априорно по отношению к научно-теоретическим построениям и тем идеализациям, на которых эти построения покоятся. Современное общество, полагает Гуссерль, переживает период кризиса, который охватывает всю европейскую культуру. Основную причину кризиса Гуссерль видит в забвении, замещении в классической культурной традиции, начиная с нового времени или даже возникновения античной науки, всего смыслового богатства Ж. м. значениями и категориями, коррелятивными математическому естествознанию. Единственно правильным Гуссерль считает принципиальный отказ от интерпретации преданной человеку реальности в терминах науки. Для достижения этой цели нужно освободить сознание о мире от научно-теоретических категоризаций, которые предполагаются современной наукой. Это означает применение по отношению к объективированной классической философией «научной картине мира» феноменологической редукции и обращение к многообразным формам непосредственной данности неотделяемого от человека, самоочевидного по смыслу мира. Такой мир и есть собственно Ж. м., который существует для человека до всякой науки. В данном отношении Ж. м. выступает коррелятом всех возможных действий трансцендентальной субъективности, и в т.ч. коррелятом научного сознания. В этом смысле Ж. м. включает все возможные целеполагания, жизненные проекты, итоги прошлого жизненного опыта. Понятие Ж. м. оказало значительное влияние на становление категориального аппарата феноменологической социологии.

(См. «Естественная установка»).

Т. Х. Керимов

Жизнь — одна из основных тем философского размышления, долгое время остававшаяся прерогативой не столько философии, сколько естество-

знания и теологии. Известен ряд концепций происхождения сущности Ж., выдвинутых теологами и биологами, среди которых можно выделить несколько наиболее популярных. Сторонниками одной из них — креационизма — в основу кладется положение о сотворении мира. Единственным источником, откуда может быть получена информация в рамках этой теории, является Книга Бытия, где изложены теологические откровения о сотворении всех живых существ всемогущим Богом. Но данное описание возникновения Ж., мира скорее отвечает на вопрос «почему», но не «как» или «каким образом», тем самым перенося гносеологический аспект в пространство божественного откровения и веры (Средневековье и К. Линней). Теория самопроизвольного и спонтанного зарождения была распространена в Древнем Китае (Конфуций), в Вавилоне и Египте, в качестве альтернативы креационизму, с которым она сосуществовала. В дальнейшем эту теорию развивал Аристотель. На основе собственных наблюдений он объединил все организмы в один непрерывный ряд, т.н. «лестницу природы» (*scola naturae*). Согласно этой гипотезе, определенные «частицы» вещества содержат некое «активное начало», при необходимых условиях создающее живой организм. Как показали дальнейшие исследования, это предположение верно в отношении живых организмов, когда это активное начало находится в оплодотворенном яйце, но ошибочно полагать, что оно («активное начало») присутствует в неживых предметах. С распространением христианства, особенно в Средние века, теория спонтанного зарождения Ж. не пользовалась популярностью и признавалась лишь теми, кто верил в колдовство и магию (язычники). Вновь интерес к этой теории возник в XVII в. В результате ряда экспериментов, проделанных Ван Гельмонтом, Франческо Леди, Антоном ван Левенгуком, Луи Пастером, ученые пришли к выводу, что Ж. может возникнуть только из предшествующей Ж. (концепция биогенеза), и окончательно опровергли теорию спонтанного зарождения. Ни теория спонтанного зарождения, ни концепция биогенеза, будучи ориентированы на момент возникновения Ж., тем не менее не отвечали на вопрос, откуда взялся самый первый живой организм. Только теория стационарного состояния не требует ответа на этот вопрос. Согласно этой теории, процесс возникновения Ж. не имел места как таковой в силу вечного, бессознательного существования Ж. Земля никогда не возникала, существовала вечно, обладая способностью поддерживать себя изнутри, практически ничего не изменяя в процессе воспроизводства. Те незначительные изменения, которые происходили в жизненном процессе, возможны были благодаря изменению численности того или иного вида или его полному исчезновению, что обосновывается такими неясными аспектами эволюции, как разрывы в палеонтологической летописи. Теория панспермии (Ж. занесена на нашу планету извне) также ничего конкретно не говорит о моменте возникновения Ж., лишь только переносит этот процесс с территории Земли в другие части Вселенной, предполагая как неоднократность, так и многократность этого

процесса. Если же исходить из биохимической эволюции, то возникновение Ж. и развитие многообразных жизненных процессов связано с различными биохимическими и физическими реакциями. Согласно этой гипотезе, Ж. возникла в результате перехода от сложных органических веществ к простым живым организмам. Именно в этом аспекте теория биохимической эволюции предлагает свою всеобщую схему, признаваемую большинством современных биологов. Проблематизируются лишь детали этого процесса. Решающая роль в превращении неживого в живое принадлежит белкам. Исходя из этого положения, Опарин утверждал, что белковые молекулы, благодаря своей амфотерности, способны к образованию коллоидных гидрофильных комплексов — коацерватов. Слияние таких комплексов друг с другом приводит к отделению коллоидов от водной среды, процесс, называемый коацервацией (от лат. *coacerere* — сгусток или куча). Богатые коллоидами коацерваты, возможно, были способны обмениваться с окружающей средой веществами и избирательно накапливать различные соединения, в особенности кристаллоиды. Коллоидный состав данного коацервата зависел от состава среды («бульона»). Разнообразие состава «бульона» в различных местах вело к различиям в химическом составе коацерватов и являлось, т. о., сырьем для «биохимического естественного отбора», в результате которого возникла Ж. Согласно данным современной науки, в процессе соединения возникших абиотическим путем аминокислот образовалась материальная система, состоящая из двух подсистем — управляющей и управляемой (ядра клетки и цитоплазмы). В ядре клетки содержатся молекулы нуклеиновой кислоты ДНК, каждая из которых состоит из двух цепочек атомов, связанных друг с другом четырьмя основаниями, составляющими алфавит информационного «генетического кода». Порядок расположения этих оснований определяет последовательность всех процессов жизнедеятельности организма — биосистемы, где осуществляется обмен веществ с окружающей средой, в ходе которого организм получает все необходимые вещества для обеспечения роста и развития организма, а также для образования дочерних организмов в процессе размножения. Среди многочисленных теорий, объясняющих возникновение и развитие всего органического мира, наибольшей популярностью пользуются теории Ламарка и Дарвина. Ламарк выдвинул гипотезу о механизме эволюции, в основу которой были положены два основных признака: упражнение и неупражнение частей организма и наследование приобретенных признаков. Теория Ламарка дала возможность обосновать положение о непрерывности зародышевой «плазмы», тем самым доказывая наследование генетических особенностей при половом размножении. Следуя основным положениям Дарвина и Уоллеса, можно сказать, что механизмом, с помощью которого из предшествующих видов возникают новые виды, служит естественный отбор. В результате ряда наблюдений за различными видами живых организмов учеными были сде-

ланы следующие выводы: 1) многим особям не удастся выжить и оставить потомства, в популяции происходит борьба за существование; 2) в борьбе за существование те особи, признаки которых наилучшим образом приспособлены к условиям Ж., обладают «репродуктивным преимуществом» и производят больше потомков, чем менее приспособленные особи. Эти два положения легли в основу гипотезы о естественном отборе. Теории эволюции, предложенные Ламарком, Дарвином и Уоллесом, были расширены и разработаны в свете современных данных в генетике, палеонтологии, молекулярной биологии, и теперь теорию органической эволюции Ж. можно определить путем естественного отбора признаков, детерминированных генетически. Начиная с XIX в. проблематизация Ж. обозначила переход от классической традиционной трактовки данной проблемы к неоклассической, разработанной в рамках современной философии. Отказываясь понимать Ж. как метафизический или биологический момент перехода из одного состояния в другое, философия рассматривает Ж. как процесс человеческого бытия. Ж. выводится из теологического или натуралистического плана и помещается в онтологическое пространство. В рамках философии Ж. понятие Ж. рассматривается как абсолютное, бесконечное начало мира, обладающее, в отличие от материи и сознания, активным, движущимся началом. Познание этого активного, движущегося начала возможно благодаря интуиции, посредством переживания (Бергсон). Ницше определял Ж. как вечное движение, становление, постоянное течение. Рассматривая все процессы как физической, так и духовной Ж. через различные модификации действия воли к власти, он так или иначе переносит проблему Ж. в пространство культуры. Для Ницше главными тенденциями Ж. выступают рост, подъем, увеличение мощи. И как следствие всего этого — борьба, основным источником и орудием которой является воля к власти. Лежащая в основе всех проявлений Ж., присущая всякому становлению воля к власти и представляет самую основу мировой эволюции. Отсюда вытекают и сюда возвращаются истоки двух основных тем философии Ницше: вечного возвращения и сверхчеловека. С психоаналитической т. зр. Ж. представляет собой взаимодействие структурных элементов психики, принципов развертывания жизнедеятельности индивида, поведения личности и окружающей среды — общества. По мнению Фрейда, область бессознательного включает в себя противоположные друг другу по своей природе два вида первичных влечений: влечения «я», подчиняющиеся логике охранительного повторения, регрессивного и смертоносного, и сексуальные влечения, которые, воспроизводя предшествующие состояния, стремятся, через слияние двух зародышевых клеток, завещать Ж. и придать ей видимость бессмертия. Т. о., целью живой субстанции, исходя из влечения «я», становится смерть, изначально принимая за основу то, что неживое существовало прежде живого. Из-за внешних воздействий живая субстанция была вынуждена со временем отклониться от первоначального образа Ж. и все более

сложным, окольным путем достигать конечной цели — смерти. Единственным желанием Ж. становится желание умереть на свой лад. Эти желания, будучи спутниками-охранниками смерти, в то же время являются стражами-охранителями Ж. Ж. организма движется прерывистыми темпами: одна группа первичных влечений устремляется вперед, чтобы в наиболее короткий срок достичь конечной цели Ж. — смерти; другая группа на определенном этапе устремляется назад, чтобы, начиная с известной точки, проделать путь снова, тем самым изменив его продолжительность. Исходя из этого, устанавливается резкая противоположность между действиями первичного влечения «я» и сексуального влечения, сводя первые к стремлению к смерти, а вторые — к стремлению к Ж., т.е. целью первых является смерть, а вторых — бессмертие. Разрешение противоречия между действиями первичного влечения «я» и сексуального влечения заключается в стремлении снова и снова переживать опыт смерти. Повторение, удлиняя срок Ж., тем самым все более индивидуализирует смерть, что согласуется с главным желанием Ж. — умереть на свой лад. Идеи Фрейда, соглашающиеся с ницшевским высказыванием о Ж. как редком виде смерти, легли в основу рассуждений постструктурализма, представители которого не противопоставляют Ж. смерти, а вводят их в отношения неразрешимой взаимообратимости.

(См. «Смерть»).

А.А. Граф

3

Знак — предмет, служащий замещению и представлению другого предмета (свойства или отношения) и используемый для хранения, переработки и передачи сообщения. З. — это интерсубъективный посредник, структур-медиатор в обществе. В индоевропейских языках, замечает К. Бюлер, этимоны двух основных групп знаковых слов указывают на область видимого. Один из них — «ясность, видимость» или «сделать ясным и видимым», а другой — «поместить в поле зрения». Смысл «прояснение» обращает внимание на себя; смысл «помещенное в поле зрения» входит в область восприятия. Иначе говоря, показ (обнаружение) вещей для наблюдателя или, напротив, подведение наблюдателя (наблюдающего взгляда) к вещи — вот понятия, характерные для многокорневого ряда индоевропейских слов-знаков. Суть З., согласно доктрине стоиков, лежит в присущей им двусторонней структуре, т.е. в неразсторжимом единстве непосредственно воспринимаемого (означающего) и подразумеваемого, понимаемого (означаемого). Многообразные типы отношений между означающим и означаемым все еще остаются обязательным отправным пунктом любой классификации семиотических (знаковых) структур. Подразделение З. на индексные, иконические и символические, которое Чарльз Сендерс Пирс предложил еще в 1867 г., по мысли Р. Якобсона, основывается на самом деле на двух дихотомиях. Одна из них — это противопоставление смежности и сходства, другая — это противопоставление фактичности и условности. Индексное отношение между означающим и означаемым зиждется на их фактической, существующей в действительности смежности. Типичный пример индекса — это указание пальцем на определенный объект. Иконическое отношение между означающим и означаемым — это, по словам Пирса, «простая общность, по некоторому свойству», т.е. относительное сходство, ощущаемое тем, кто интерпретирует З. В символическом З. означающее и означаемое соотнесены «безотносительно к какой бы то ни было фактиче-

ской связи». Смежность между двумя составляющими компонентами символа можно назвать, по Пирсу, «приписанным свойством». Элемент конвенциональности связи присутствует и в двух остальных типах З., индексных и иконических. Ни один род живописи не свободен от символического компонента. Та или иная традиция «принуждает» видеть ее изобразительные или выразительные элементы в живописи в свете «приписанных свойств» (трехмерное или двухмерное пространство, различная величина человеческих фигур и т.п.). Три перечисленных типа З. не являются категориально автономными, но существуют в различной иерархии, приписываемой взаимодействующим типам отношений между означающим и означаемым данных З. В действительности наблюдаются такие промежуточные варианты З., как символично-иконические, иконическо-символические и т.п. Одностороннее рассмотрение З. как всецело конвенциональных ведет к неадекватному упрощению действительного положения дел. Иконичность (принцип подобия) играет существенную и необходимую, хотя и явно подчиненную, роль на разных уровнях языковой структуры. Индексальный (указательный) аспект языка занимает все более важное место в лингвистических исследованиях. Вместе с тем трудно найти пример чистого индекса, полностью свободного от символических и/или иконических черт. Существует очевидное различие между аудиальными (слуховыми) и визуальными (зрительными) З. В системах аудиальных З. в качестве структурного фактора всегда выступает время в двух своих измерениях — последовательности и одновременности; структурирование визуальных З. обязательно связано с пространством (напр., в живописи), иногда привносится темпоральный фактор (в кино). Существует доминирование иконических З. среди чисто пространственных визуальных З. и преобладание символов среди чисто временных, аудиальных З. В соответствии со способом производства З. можно подразделить на непосредственно органические и инструментальные. Среди визуальных З. жесты производятся непосредственно частями тела, в то время как живопись и скульптура предполагают использование инструментов. Среди аудиальных знаков речь и вокальная музыка относятся ко второму способу. Изменение условий устной коммуникации и повышение роли новых технических средств может отразиться на дискурсе и стать важной темой социолингвистических исследований (Маклюэн, Бодрийяр). Язык является примером семиотической системы. Все языковые явления всегда функционируют как З. Языковые З. не возникают и не функционируют раздельно: любой языковой элемент означает в рамках той или иной системы и строго подчиняется двум структурным изменениям человеческого языка — парадигматическому, представленному различными оппозициями, группировками, парадигмами означающих и означаемых, и синтагматическому — сочетаемости знаков в линейном ряду. Уникальность естественного языка зиждется на характерной для него скрытой способности обходить излишние детали и на учете контекста. Обобщенные

значения языковых З. уточняются и индивидуализируются под давлением изменчивых контекстов или невербализованных, но потенциально вербализуемых ситуаций. В исследовании коммуникации необходимо проводить грань между гомогенными сообщениями, основывающимися на одной семиотической системе, и синкретическими сообщениями, основывающимися на комбинации или объединении разных знаковых систем. Так, визуальные сигналы, производимые с помощью телодвижений, тяготеют к комбинированию с теми или иными аудиальными знаковыми системами (напр., жесты рук со словесными высказываниями). Сигналы являются особым типом З., которые следует отделять от других знаковых систем. Сигналы, как то: значки, марки, вымпелы и т.п. — обладают означаемым, но они не способны дать новую семиотическую конструкцию. Все комбинации простых сигналов заданы кодом, так что корпус допустимых сообщений сводится к коду. Среди всех семиотических систем следует выделить пропозициональные системы, из них доминирующую роль играет устный язык, первичный относительно всех остальных систем этого класса. Письменность является важным способом транспонирования речи в другую среду. Письменный язык имеет тенденцию к развитию собственных структурных свойств. Форматизированные языки, которые используются для различных научных и технических целей, являются искусственными трансформами естественного языка — в особенности его письменной разновидности. Развитие науки привело к введению в естественные языки специальных графических З. используемых для сокращения выражения научных понятий и суждений и способов оперирования с рассматриваемыми в науке объектами. Среди З. искусственных знаковых систем можно выделить: З. кодовых систем, предназначенных для кодирования и перекодирования сообщений; З. для моделирования непрерывных процессов и З., служащие выражению формул. Символика научного языка позволяет добиваться однозначности использованных терминов и фиксировать понятия, для которых в естественном языке нет словесных выражений. Однако идея чистого искусственного языка обнаружила на путях логического самоанализа свою нереализуемость, поскольку при введении искусственных языков неизменно оказывается необходим язык, на котором мы говорим.

(См. «Коммуникация», «Письмо», «Текст», «Интенционал и экстенционал»).

С.А. Азаренко

Значение — чаще всего означает то же, что и «смысл». Однако, начиная с Г. Фреге, существует тенденция к разведению этих понятий. Значением (предметным значением, денотатом) некоторого имени называют обозначаемый (называемый) этим именем предмет или класс предметов (объект именуемого понятия), а смысл имени (концепт его денотата) — содержание того же

понятия, т.е. то, понимание чего является условием адекватного восприятия, усвоения данного имени. Г. Шпет поддерживает программу феноменологического метода Э. Гуссерля, которая предполагает усмотрение эйдетической природы смысла особыми методами, отличными от методов изучения вещей эмпирического мира. Феноменологию, открывшую бытие смысла, он пытается дополнить герменевтическим пониманием интерпретативного характера бытия смысла. По Гуссерлю, феноменологическая редукция заключает мир «в скобки», высвобождая «интенциональное» существо сознания быть «сознанием чего-нибудь» и позволяя тем самым осуществляться методу непосредственного усмотрения. Смысл здесь выступает в качестве «полноты значений» предмета, который определяется через описание конституирующих его актов. Решая теоретические проблемы герменевтики, Шпет отмечает, что ее внимание направлено прежде всего на постижение другого, чужого, т.е. на ту область, где проходит граница непосредственного понимания и требуется истолкование. А т.к. в интерпретации даже для себя самого необходимо прибегнуть к словесному «запечатлению» понимания, то приходится признать значимость совершаемой при этом логической работы. Момент «выражения», который в непосредственном понимании прямо не чувствуется, перестает быть прозрачным. Шпет отмечает, что содержание выражения — это его *З*. В отличие от него смысл — это определительная квалификация предмета, относящаяся к его содержанию, а энтелехия — это «внутренний смысл», характеризующий целевое назначение предмета (социальное измерение смысла). Шпет герменевтику понимает в коммуникативном ключе, как науку об общении и понимании, поэтому он сосредотачивается на учении о слове. Теоретический интерес М. Бахтина также прикован к коммуникативному характеру языка, но его в нем занимает такая форма, как высказывание. Последнее он отличает от предложения: «Предложение — это относительно законченная мысль, непосредственно соотнесенная с другими мыслями того же говорящего в целом его высказывания». Контекст предложения — это контекст речи самого говорящего. Предложение, оказывающееся перед лицом внесловесного контекста речи и другими чужими высказываниями, за которым ожидается ответное понимание другого говорящего, превращается в высказывание. Предложению присуще *З*. Уже в одной из своих ранних работ, где смысл высказывания терминологически определялся через «тему», он писал: «Под значением в отличие от темы мы понимаем все те моменты высказывания, которые повторимы и тождественны себе при всех повторениях. Тема высказывания, в сущности, неделима. Значение высказывания, наоборот, распадается на ряд значений входящих в него языковых элементов». *З* знаков принадлежит к сфере языка как безличной и контекстно обращенной на себя системе средств коммуникации. Предложение, окруженное контекстом, т.е. только в целом высказывания, обретает полноту своего смысла. Ответить можно только на это целое высказывание, значащий элемент

которого — данное предложение. Необходимым моментом высказывания является экспрессивный момент, т.е. субъективное эмоционально оценивающее отношение говорящего к предметно-смысловому содержанию своего высказывания.

(См. «Герменевтика», «Знак», «Символ»).

С.А. Азаренко

И

Игра — форма человеческих действий или взаимодействий, в которой человек выходит за рамки своих обычных функций или утилитарного употребления предметов. Цель И. — не вне ее, а в поддержании ее собственного процесса, присущих ей интересов, правил взаимодействия. И. может быть прервана без ущерба для участвующих в ней людей, предметов и символов, во всяком случае, без ущерба для их обычных утилитарных функций и значений. И. принято противопоставлять: а) серьезному поведению и б) утилитарному действию с предметом или взаимодействию с другими людьми. И. действительно не является серьезной деятельностью, потому что позволяет человеку принять на себя какую-то роль и отказаться от этой роли; он может «балансировать» на грани разных ролей, свободно менять свои функции. И. не является и утилитарной деятельностью в том смысле, что она не ориентирована на внешнюю пользу; однако она вполне утилитарна в том плане, что обнаруживает свою полезность для играющего человека, дает ему ощущение хозяина своих собственных сил и возможностей. Говоря коротко, И. есть процесс, в котором человек открывает возможность преодоления своей одномерности, а также и элементарности окружающих предметов, простоты и «линейности» взаимодействий с ними. Существуют разновидности И.: предметные И., соревновательные И., ролевые И. Философию интересует парадоксальность И., серьезный смысл ее легкомысленности, социальная ценность ее неутилитарности. Парадокс этот разрешается, видимо, переносом акцентов в самом понятии полезности. И. дает пример и перспективу такого переноса: внешняя польза, внешний результат человеческих действий и взаимодействий являются элементом, промежуточным (но отнюдь не конечным) продуктом той многомерной полезности, что заключена в процессе освоения людьми различных своих возможностей и многогранности окружающих их вещей. Ребенок, использующий стул в качестве барабана или воображивший, что чурка стала самолетом, как бы намечает

скрытые перспективы преобразования предмета, его потенциальные возможности. Но тем самым он и в себе создает предпосылку для включения в сложные переплетения социальных качеств и связей. Дети, затеяв какую-то И. с правилами, скажем, прятки, создают «живую среду» для формирования навыков согласованного взаимодействия. В этом плане И. может рассматриваться как важнейшее условие естественного развития человеческой личности. Но в И. с правилами просматривается и другой план: человек взрослеет, правила усложняются. Во взрослых, скажем, спортивных, И. иногда наступает такой момент, когда правила надо изменить, затруднить И., потому что силы и возможности игроков выросли, и при прежних правилах И. теряет интерес. В этом случае И. выявляет зависимость правил человеческого взаимодействия от развития сил и способностей индивидов. Так выявляется культурная функция И.: она выступает важным средством деавтоматизации культуры, ее стандартов и норм. И. издавна использовалась в качестве метафоры человеческого существования («Что наша жизнь?.. игра...»), социальных взаимодействий, многомерности общественного процесса и его познания. В XX столетии такое понимание И. становится общим местом. Говорят об экономических, политических, дипломатических «И.», сначала — в метафорическом смысле, но потом метафора И. начинает как бы реализовываться. Возникают различные игротехники, адаптирующие людей к ситуациям нестандартного поведения, к самостоятельному преобразованию своих ролей и функций, к дистанцированию себя по отношению к ним. Во второй половине XX столетия становится все более заметной роль, которую приобретает понятие И. в онтологическом «повороте», совершаемом философией. Поскольку философия ориентирована на трактовку познания, мышления, этических, эстетических форм самой деятельности людей как связей бытия, постольку И. оказывается одной из важнейших моделей функционирования этих связей. Поскольку философия акцентирует в истолковании структур бытия их воспроизводимость, процессуальность, изменчивость, постольку И. становится образом подвижных взаимодействий, устанавливающих и преобразующих связи элементов бытия. В истолковании структур социального бытия И. рассматривается как одно из важнейших средств выстраивания, функционирования и обновления форм человеческих взаимоотношений. Она сама выступает фундаментальной связью, обеспечивающей согласованное бытие, стимулирующей социальных индивидов к освоению и поддержанию правил такой согласованности. И. оказывается процессом, обнаруживающим структуры взаимопонимания между людьми в неосознаваемых ими социальных качествах и связях социального бытия, в архетипах и стандартах личностного поведения. И. «работает» в разрывах социального бытия: она может намеренно создавать такие разрывы (карнавализация повседневности, переворачивание привычных форм), может быть использована как форма творческого поиска, «выращивания» отсутствующих связей, замены связей неэффективных. Т. о., периферийное некогда для философии понятие

И. становится важнейшим ее современным инструментом, средством понимания фундаментальных отношений между людьми, между человеком и естественными и искусственными системами.

(См. «Деятельность», «Онтология», «Понимание»).

В. Е. Кемеров

Идеал (франц. *ideal*, от греч. *ιδέα* — первообраз) — образец, нечто возвышенное, совершенное, благое и прекрасное, высшая цель стремления. Исторически понятие И. было введено для гармонизации чувственноявленной (материализованной, воплощенной) и сверхчувственной (духовной) граней «идеи». Чувственно-телесный аспект И. ценится не меньше, чем его идейное, сущностное, трансцендентальное значение. Вместе с тем одни люди могут в большей степени поклоняться телесной стороне И., тем самым иллюзорно превращая И. в кумир, идол, фетиш, а другие — возделывать И. как «окно в сущность» и относиться к нему преимущественно духовно. Смещение акцента либо на плотскую, либо на духовную сторону И. позволяет подразделять людей на «плотских» и «духовных», а также объяснять предрасположенность одних философов к концепции И. как нормы, принятой в результате соглашения между людьми, а иных — к взгляду на И. как на самодовлеющую и трансцендентальную духовную сущность. Если учитывать явленное и сокровенное в И., то в его структуру следует включать: а) признанный совершенством эталонный предмет (знак); б) схему действия с эталоном; в) область экстраполяции знания об эталоне, проекцию этого знания на сверхчувственное целое. Выбор, признание и возделывание той или иной системы общественных или индивидуальных И. — существо культуры общества или культуры индивида. Как и в И., в культуре неразъемлемы ее материальная и духовная стороны, которые лишь в абстракции можно превращать в «материальную культуру» и в «духовную культуру». Идеология имеет дело с фундаментальными И. общества, от всеобщего признания и властной сакрализации которых зависят единство и целостность общества, классов и социальных групп; идеологическая борьба развивается в связи с признанием или развенчанием тех или иных базовых И. Иммануил Кант мыслил И. как образно представленную «внутреннюю цель», регулирующую вечное стремление человечества преодолеть все противоречия между всеобщим и единичным, обществом и индивидом. Марксисты отождествляют И. с образом цели деятельности людей, объединенных решением общей задачи.

(См. «Культура», «Ценность», «Эталон»).

Д. В. Пивоваров

Идеализм (франц. *idealisme*, от греч. *ιδέα* — идея) — 1) в обыденном языке — бескорыстие, стремление к высшим целям, наклонность к мечта-

тельности, увлечение несбыточными проектами; 2) одна из тенденций (характерная для философского объяснения мира) приписывать идеям большую реальность, чем чувственно воспринимаемым вещам, и искать прообразы общих свойств вещей и явлений в родовых или видовых значениях идей; 3) самоназвание ряда философских учений, утверждающих, что физическое, материальное, предметно-чувственное суть продукты прямого творчества идеи (или комплекса идей) и что идея есть абсолют. Термин «И.» как обозначение некоторых школ и течений, противоположных спиритуализму, материализму и дуализму, возник в начале XVIII в. В отличие от спиритуализма, И. является «реализмом», склонен признавать относительную ценность чувственно-данного мира, но лишь считает его менее реальным, чем бытие идеальных объектов. И. — разновидность эссенциализма (от лат. *essentia* — сущность), т.е. объясняет происхождение и степень реальности явления действием сверхчувственной абсолютной сущности (идеи) — по аналогии с предопределением конструкции будущего здания его инженерным проектом или воплощением в смертных людях инвариантного генотипа родового человека. В системах И. связь чувственных предметов предстает неким текстом («Книгой Природы»), а значения «знаков» (вещей) ищутся в объективной сфере идей или в субъективных образах человеческого сознания. Основные формы И. — объективный и субъективный. Первый утверждает, что идеи существуют вне и независимо от человеческого сознания, причем идея может толковаться либо как нечто потустороннее и трансцендентальное наличному бытию, либо, напротив, как имманентное, внутренне присущее явлению и просвечивающее сквозь него наружу. Второй либо склонен отрицать, что за видимостью мира существуют вещи и явления, независимые от сознания субъекта (индивида), либо рассматривает внешний мир как нечто, всецело определяемое его активностью. Философский И. в этической области связан с признанием первичности морального сознания и отрицанием его обусловленности материальной стороной жизни общества. Самыми крупными объективными идеалистами античной философии были Платон, Плотин, Прокл. Характеризуя этот И., Гегель писал: «Подлинный философский идеализм состоит не в чем ином, как в следующем утверждении: истина вещей заключается в том, что предметы как непосредственно единичные, т.е. чувственные предметы, суть лишь видимость, явление... всеобщее в вещах не есть нечто субъективное, принадлежащее исключительно нам, а в качестве ноумена, действительное в самих вещах, подобно тому как платоновские идеи существуют в единичных вещах как их субстанциальные роды, а не где-то вдали от этих вещей» (Гегель. Философия природы//Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 2. М., 1975. С. 19). В средневековой философии объективный И. представлен схоластическим реализмом (особенно учением Ф. Аквинского), в Новое время его развивали Лейбниц, Шеллинг, Гегель и др. Крупнейшие представители субъективного И. — Д. Беркли, Д. Юм, ранний И.Г. Фихте. Формы И. разли-

чают также в зависимости от придания идее видового смысла: а) «мирового разума» (панлогизм), б) «мировой воли» (волюнтаризм), в) «всеединого духа» (идеалистический монизм), г) «гармонии душ-монад» (плюрализм). В гносеологическом плане И. бывает: а) рационалистическим, б) эмпирическим, сенсуалистическим, феноменологическим, в) трансцендентальным и имманентным, г) интуитивистским, иррационалистическим. И. прямо или косвенно сопряжен с каким-либо типом религиозного мироотношения — с космоцентрическим теизмом и пантеизмом (объективный И.), эгоцентрическими или социоцентрическими религиями атеистической окраски (субъективный И.), в связи с чем в И. выделяют теистические, пантеистические и атеистические варианты. Многие западные философы сегодня отмежевываются от установок И. В России же начиная с 90-х гг. XX в. вновь возрождается интерес к сочинениям отечественных и зарубежных философов-идеалистов.

(См. «Волюнтаризм», «Материализм», «Монада», «Скептицизм»).

Д. В. Пивоваров

Идеальное — философская категория, обозначающая характерные свойства эйдосов, идей, идеалов и идолов (т.е. образов предметов); важнейшими из этих свойств являются: 1) непротяженность и невещественность, 2) содержательное сходство образа и сопряженного с ним предмета, 3) способность образа становиться единицей субъективного мира человека и информировать его об объективных сущностях и явлениях. Объяснение природы образа определяется мировоззренческой позицией философа; из-за различия таких позиций общезначимое понятие И. пока не сформировалось. 1. В пространственно-временном отношении И. понимается либо как причастность образа к вечному, свободному, потустороннему и непротяженному миру (объективный способ бытия прообраза); либо, напротив, как непротяженное инобытие отражаемого в отражающем (напр., в головном мозге человека) в подчиненной, преходящей, положенной, растворенной, виртуальной, снятой форме (субъективный способ существования образа). В обоих случаях И. обычно противопоставляют «реальному», т.е. протяженному и вещественному существованию, и определяют И. как отсутствие в образе вещества того предмета, который творится по мерке образа либо копируется в форме образа. 2. В субстратно-содержательном плане И. также трактуется по-разному: а) как потенция образа творить вещь по своему подобию, выступать бестелесным геном отдельной вещи, архетипом класса вещей или сущностью качества, служить образцом (эталон, принцип, идеалом, совершенством, планом), по которому воспроизводятся реальные предметы; б) как всеобщая способность предметов запечатлеть в своих внутренних структурах тени друг друга, воспроизводить друг друга в форме копий или карт, выражаться друг через друга. В том и другом случае И. мыслится как свойство образа сопрягаться со

своим предметом, содержательно походить на него, находиться с ним в отношении некоторого соответствия. 3. В аспекте данности сознанию И. дают разные определения: а) творящие первообразы или сущности вещей открываются нам благодаря своему просвечиванию сквозь явления, поэтому И. — это чувственно-сверхчувственный способ познания мира, имеющий наглядно-образный и логический уровни; б) объективные прообразы предметов и сущности вещей созерцаются только внутренним зрением, интуицией, даны нам непосредственно внутренне (имманентно), поэтому И. есть сугубо внутреннее и прямое усмотрение прообраза или сущности (оригинала); в) И. есть переживание индивидом информации о внешнем мире в «чистом виде», когда все посредники — носители информации внутри организма — не воспроизводятся в личном сознании (Д. И. Дубровский). Общее в трактовках гносеологического аспекта И. — понимание И. как способов субъективного существования ноуменальных и феноменальных характеристик предметов в деятельности и сознании человека, будь то схемы практики, чувственные и рациональные образы или прямое (мистическое) знание оригинала. В зависимости от понимания онтологии и гносеологии И. его могут мыслить либо как нечто оторванное от реальности, недостижимое или неполно постигаемое человеком, либо как нечто изначально возникающее в структуре человеческой практики, либо как свойство сознания любого человека, но не более того. Немецкий язык схватывает различие между способом существования всякой идеи и формой бытия идеала (как особо ценной идеи и телесного представителя рода вещей) в двух разных терминах — *Ideelle* и *Ideale*. Так, Гегель понимал под *Ideelle*: а) всякое снятое бытие, пребывание предметов в форме объективных возможностей в сфере сущности, рефлексии; б) положенность, представленность и признаваемость инобытия внутри самобытия. Под *Ideale* же Гегель подразумевал совершенное проявление сущности в некотором крайне редком явлении, имеющем характер эстетического предмета (чувственное явление идеи). Начавшееся с сер. 80-х гг. обновление нашего общества и размывание советской культуры предварялось в 60–80-е гг. теоретическим переосмыслением интеллигенцией природы всякой идеологии и существа составляющих ее идеалов. Это переосмысление отлилось в отечественной философской литературе в форму отвлеченной дискуссии по проблеме И. Эта дискуссия, шедшая преимущественно в гносеологическом ключе, постепенно восстановила и по-новому прочитала забытые аспекты гносеологии Демокрита. Демокрит полагал, что объект познается посредством испускаемого им эйдолона; витающие в воздухе специи-дубликаты вещей попадают в нас через органы чувств и откладываются внутри нашего тела в форме субъективных образов объективного мира. Эйдолон имеет три аспекта: 1) как часть вещи, он воплощает в себе ее целостные характеристики, служит материальной копией определенного рода вещей (т.е. идей) и может становиться непосредственным предметом отдельного знания; 2) переноса

истинную информацию об отдельных вещах или их родах, эйдолон выполняет роль транспортного средства и служит материальным репрезентантом некоторой познаваемой предметной области в отношении к познающему индивиду; 3) оказываясь внутри индивида, эйдолон становится не чем иным, как вещественным образом сознания, строительным компонентом сложного знания о мире в целом. Восстановлению трехаспектной концепции И. способствовали альтернативные концепции Д. И. Дубровского, Э. В. Ильенкова, М. А. Лифшица. По Лифшицу, в природе бывают совершенные предметы, воплощающие в себе итог объективного развития того или иного рода явлений. Действуя с одним только совершенным предметом, мы сразу же отражаем весь стоящий за ним класс вещей. Ильенков указал на особый, сигнальный компонент человеческой практики, детерминирующей извне формирование субъективного образа общего и всеобщего. Схема практики (алгоритмы, операции, стереотипы) является носителем информации о родовых свойствах вещей в пространстве между объектом и субъектом, причем схема действия не содержит в себе вещества объекта, по контуру и сторонам которого движется субъект. В этом смысле схема или форма деятельности может быть названа И. Нематериальная сторона И. интериоризуется из формы деятельности и становится субъективным образом сознания. Информационный подход Дубровского связан с выяснением экстраполяционной способности человеческого мозга создавать внутренние условия для элиминации из сознания отпечатков особенностей всего предшествующего сигнального процесса и для субъективного переживания информации о предметной области в «чистом виде», т.е. собственно в форме сознания, нематериального копирования внешних целостностей. Иначе говоря, реально взаимодействуя с каким-либо фрагментом отдельного предмета, человек при помощи мозга строит нематериальный образ не только этого предмета, но и переносит свое умственное видение на все предметы единого класса, онтологизирует схему умственного действия, выносит (иллюзорно-субъективно) вовне, в объективную реальность свое переживание информации в «чистом виде». Дубровский искал И. «на стороне субъекта», противопоставляя И. как чисто субъективную реальность материальности практики и мира объектов; Ильенков расширил понятие И., включив в него формы материально-практической социокультурной репрезентации и сосредоточившись на изучении И. «на стороне практики, деятельности»; Лифшиц подошел к анализу проблемы с объектной стороны субъект-объектного отношения, еще более расширив понятие И. Развитие дискуссии об И. в рамках советской философии наталкивает на мысль, что И. (в гносеологическом аспекте) не есть просто либо субъективная реальность, либо схема деятельности, либо объективный эталон, но есть целокупное взаимоотражение субъекта и объекта. Как способ взаимоотражения И. непременно предполагает взаимосвязь трех его «опорных пунктов», информационная связь между которыми осуществляется посредством: а) объектного

эталона или его знака; б) сопряженной с эталоном схемы практического или умственного действия; в) субъективной способности человека с помощью мозга воспроизводить в сознании образ класса вещей, стоящего за эталоном. И. как способ отражения начинается с предметно-чувственных репрезентантов и завершается нематериальным субъективным образом; И. есть положенное, представленное и признанное (Гегель, К. Маркс, Э. Г. Классен). И. не эпифеномен, а мощная творящая сила, о которой можно судить по ее материальным новообразованиям, по продуктам превращения И. в реальное.

(См. «Гносеология», «Идеал», «Эталон»).

Д. В. Пивоваров

Идеация — интуитивно-созерцательная процедура, называемая также «усмотрением сущности предмета». Идеировать — значит усмотреть сущность предмета, отвлекаясь от всех индуктивных и дедуктивных процедур. Гуссерль противопоставлял И. методам абстрагирования. Традиционная теория абстракции извлекает понятие всеобщего путем сравнения массы явлений и вычленения из этой массы общих признаков. По Гуссерлю, понятие образуется не путем вычленения общего и всеобщего в процессе абстрагирования, а в процессе интуитивно-созерцательной процедуры, в которой дан единственный предмет посредством особой установки сознания и усмотрен в этом единичном предмете всеобщий предмет. Сознание, интуитивно созерцая единичный предмет, «идеирует» его понятие. Идея И. необходимым образом связана со всем содержанием феноменологии Гуссерля. Именно интуитивно-созерцательная процедура И. гарантирует познанию целостность и абсолютность. Первоначально Гуссерль противопоставлял И., или усмотрение сущности, обычному эмпирическому созерцанию. В дальнейшем, однако, он настаивал на общедоступном характере И.; она не имеет ничего общего с особыми способностями и дарованиями. И., или усмотрение сущности, играет значительную роль в качестве посредника между феноменологией и эмпирическими науками. Поскольку эмпирические науки наивно используют соответствующие категории в собственных регионах. И. предпосылается эмпирическим наукам с целью прояснения их собственных оснований и преодоления отчужденности от сущности. Поэтому И., наряду с феноменологической редукцией, является основной формой трансцендентального исследования.

(См. «Сущность и явление», «Редукция»).

Т. Х. Керимов

Идеология — нормативно нагруженная система идей, которая создается для выражения и легитимации политических интересов той или иной группы и выступает для этой группы средством типизации социального про-

странства и оценки происходящих событий во времени. Следует отметить, что термин «И.» довольно сложно определить однозначно и точно: объем и содержание понятия и, как следствие, отношение к И. меняются в зависимости от политического контекста, теоретических рамок и философских допущений, которые исследователь выбирает в качестве системы отсчета, а также общих тенденций внутри целой традиции изучения этого социального феномена — «Теории идеологии». Современные исследователи И. (Р. Гесс, Д. Томпсон и др.) предлагают ввести различие между дескриптивным, негативным и позитивным определениями термина. В дескриптивном смысле И. предстает «относительно хорошо систематизированным рядом категорий, которые обеспечивают “рамки” для убеждений, мотиваций и поведения индивидов» (Р. Гесс). Позитивное определение закрепляет за И. способность «вдохновлять» группу или класс на проведение в жизнь политических интересов, которые могут быть расценены как желательные для социального целого. Очевидно, что и нейтральное, и позитивное определения остаются слишком широкими; задача спецификации И. в исторической ретроспективе обычно решалась за счет привлечения социальной критики и формирования спектра «негативных» (в концепции Д. Томпсона — критических) определений. Термин вводит в научный оборот А. Дестют де Траси, понимая под И. новую науку об идеях, их происхождении и истинности. Однако в рамках продолжительной и мощной интеллектуальной традиции (марксизм, социология знания, структурализм) сформировалось довольно устойчивое представление об И. как политически детерминированном классовом сознании, которое продуцирует ложную картину социальной реальности и потому является *объектом* научной критики. Классическая схема, позволявшая специфицировать И. таким образом, в упрощенном виде заключалась в указании на то, что И. как «политическое мировоззрение» групп не просто систематизирует классовый (частный) интерес, но выражает его в форме всеобщего интереса, т.е. позиционирует себя как полное и единственно истинное знание о социальной реальности, при этом, будучи групповым мировоззрением, с неизбежностью искажает картину реальности в нужном для себя русле. Следовательно, И. должна быть подвергнута критике со стороны социальной науки в генетическом (И. как продукт самолегитимации определенных структур власти), операциональном (И. искажает картину реальности) и структурном (И. как превращенная форма сознания) отношении. Радикальный характер, присущий классическим теориям идеологии, был в значительной мере ослаблен как провалом проекта «деидеологизации», так и переосмыслением социально-онтологических допущений, фундировавших эти теории. (Под вопросом оказались субъект-объектная схема в социальной онтологии, возможность (продуктивность) «внешней» социальной критики в политической философии, теория истины как корреспонденции в эпистемологии и т.п.) Тем не менее эпистемологический критерий сохраняет свое влияние

на процесс спецификации И. и в современных социальных теориях, а также остается мощным аргументом, к которому прибегают адепты той или иной идеологии в процессе политических дебатов. В случае усиления акцента на функциональной специфике И. можно сказать, что И. — это проект интерпретации социального мира в рациональных терминах, в котором содержатся схемы идентификации, нормы и ориентиры, позволяющие людям «обнаруживать» себя в социальном пространстве, оценивать текущее положение дел и видеть перспективы его изменения в будущем. С этой точки зрения И. выступает «культурной системой» (К. Гирц), задающей качественные характеристики и режим воспроизводства социального хронотопа. Помимо указания на «групповой» характер И., исследователи, близкие к функциональной интерпретации И., также подчеркивают ее темпоральность (И. как новый тип «освоения» социального пространства, возникший в Новое время и связанный с коллапсом «старых режимов» (А. Гоулднер)) или сужают сферу влияния И. политическим пространством (И. как политически ангажированное мировоззрение — М. Селиджер). В зависимости от того, каким образом в той или иной теории будет трактоваться политическое пространство и феномен власти, И. будет иметь статус в диапазоне от политической программы конкретной политической партии до средства самоописания социальной системы в целом. И. может быть специфицирована и с точки зрения ее собственной структуры. Напр., в модели С. Жижека элементы И. выстраиваются вокруг социально значимого «ядра», некоторой базовой идеологической ценности таким образом, чтобы элиминировать, скрыть невозможность ее достижения, реализации в действительности. И. по сути пуста, а «плавающие» границы «ценностного ядра» объясняют историческую живучесть больших идеологий, которые оказались способны ретроактивно переписывать прошлое таким образом, чтобы конфигурация элементов идеологической системы в настоящем имела эффект самоочевидности, свойство автореферентности. В случае принципиально исторического подхода к термину следует признать, что последнего определения у феномена «И» нет. Это не означает, что нет вообще никаких «правильных» определений: каждое из определений описывает (воспроизводит, конструирует) свой объект идеологии в соответствии с той социально-исторической ситуацией, в которой работает исследователь. Классическая схема, позволявшая ранее специфицировать И. за счет привлечения определенных гносеологических ресурсов, оказывается недостаточной в условиях онтологического поворота философии и повышенных требований к выполнению принципов двойной герменевтики в социально-гуманитарных науках. Смена онтологического статуса и ориентиров самой философии (от рефлексии «над бытием» к вписанности в социальный контекст, от выработки общих схем и картин к методологии решения конкретных проблем) в перспективе позволяет включать в проблемное поле философии задачу взаимодействия с различными идеологиями и, следовательно

но, определенными политическими, культурными, историческими субъектами этих идеологий.

(См. «Власть», «Мировоззрение», «Политика»).

А. В. Логинов

Идея (вид, образ, форма) — во многих философских учениях понятие, имеющее символическое значение; относится не только к эпистемологии, но и к онтологии, эстетике и другим разделам. Не во всякой философии И. ассоциируется с мыслью (в субъективно-человеческом смысле). В античной философии И. понималась как умоизобразимая-телесная форма, как высшее выражение самого бытия. Так, Парменид понимает мысль онтологически, когда отождествляет ее с созданной им категорией бытия: «Одно и то же мыслить и то, о чем мысль, ведь не найти тебе мысль без бытия, в котором она высказана» (пер. М. К. Петрова). С возникновением категории И. последняя тоже противопоставляется небытию и пустоте (пространству). И. понимается как активное мужское начало, а оформляемая ею пустота — как женское. Затем складывается еще менее напряженная оппозиция «понятие — идея», в связи с формированием категории «материя». Смысл древесной метафоры, образующей данную категорию, переносится на всякий материал в качестве возможности для эйдоса-формы. Одним из первых термин «эйдос» категориально употребляет Анаксагор. Он называет эйдосы частиц, из которых возник мир, «семенами всех вещей» и говорит о том, что «все явления суть зрение невидимого». Демокрит также говорит о недоступных чувственному восприятию идеях-атомах, из которых слагаются все явления, как из букв слагаются слова. Идея-атом как единое и неизменное бытие наследует некоторые черты Парменидова бытия. Пустота располагается между движущимися атомами. Несмотря на то, что термины «эйдос» и «И.» не часто употребляются Платоном, его теория И. представлена лучше благодаря сохранности текстов. В целом, при всей изменчивости и неоднозначности взглядов, Платон ближе к элейской традиции, чем Демокрит. Его И. образуют как бы самостоятельный мир, подобно бытию Парменида, открываемому восхождением по «пути истины». В отличие же от последнего, мир И. Платона не столь статичен и обладает собственной иерархией с И. блага во главе (влияние моральной философии Сократа). И. также подобны геометрическим фигурам (влияние пифагорейцев), они выступают порождающими образцами всего существующего. Человек в мире подобен узнику пещеры, созерцающему лишь тени, лишь подобия И. Познание должно отвратиться от чувственных вещей, и тогда душа, посредством припоминания, совершит восхождение к совершенным эйдосам. Эрос, любовь и символизируют данное стремление. Термин «эйдос» у Аристотеля обычно переводится как «форма». Основание данного перевода в том, что Аристотель отрицает самостоятельное, т.е. независимое от вещей,

существование И. Для него И. — это основа бытия и целевая причина становления самой вещи. Эрос самостоятельного становления выражается у Аристотеля категориями энергии и энтелехии. Эйдосы всеобщего космического становления образуют иерархию, на вершине которой И. идей — неподвижный ум (подобный миру И. Платона), как причина всего становления. Материя же есть возможность эйдоса. Представление о реальном существовании общего в самих вещах стало впоследствии теоретическим основанием умеренного реализма, или концептуализма, т.к. общее постигается в концепте. Истолкование процесса познания у Аристотеля стало теоретическим основанием эмпиризма. Для него слова есть знаки душевных впечатлений, а последние есть подобия действительных вещей. Стоики объясняли возникновение понятия через ассоциации ощущений и восприятий. Слово-понятие есть элемент речи. И. как смысл высказывания называлась стоиками «лектон» (отглагольное прилагательное от «говорить»). Лектон — это то, что говорящий «имеет в виду», т.е. И. называемых им вещей. Полнота лектона возрастает соответственно развернутости и сложности высказывания. От стоиков, через У. Оккама, англосаксонский эмпиризм и вплоть до лингвистической философии, идет линия номиналистического понимания И. В среднем платонизме и неоплатонизме мир И. противопоставляется чувственному, но в рамках античной интуиции космоса. Привлекаются элементы учения Аристотеля о мировом уме, учения стоиков о логосе и др. С возникновением христианства меняются символические основания теорий И.: представление о трансцендентном миру Боге, его личностном воплощении, триединстве и др. До возникновения схоластической философии в обоснованиях нового мировоззрения господствует платонизм. Так, Бл. Августин говорит об И. Творца, предшествующих сотворению мира (его линию продолжают Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский и др.). В средневековой философии большое значение придается проблеме универсалий, т.е. проблеме реальности общих понятий. Это связано с теологической проблемой истолкования триединства. Как следует понимать единство трех ипостасей? Если общее есть только имя (отсюда термин «номинализм»), то возникает опасность троебожия, для избежания которой необходимо четко разграничить области теологии и науки (У. Оккам, Н. Орем, И. Буридан и др.). Если же реальность родового понятия противопоставляется реальности его видовых определений, возникает опасность пантеизма (крайний реализм). Католическая церковь канонизировала решение проблемы универсалий в духе умеренного реализма (Фома Аквинский). В схоластике преобладает аристотелизм, «сущности» Аристотеля и их познание номиналисты понимали больше в духе «Метафизики», а реалисты — в духе «Категорий». В рационализме Нового времени И. понимаются как общие для людей и присутствующие в душе значения. Предлагаются различные логико-теологические обоснования. Антропоцентрический поворот начинается с Р. Декарта. Как Платон и схоласты, он считает И. врожденными,

но понимает врожденность как способность души к мышлению. Чувственные восприятия — лишь повод для И. как априорных значений души. И. могут выражаться в различных знаковых формах. Б. Спиноза видит в мышлении атрибут Бога. Бог причина как И., так и вещей, поэтому «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей». Познаются И. в интеллектуальном созерцании, а затем выражаются дискурсивно. Г.В. Лейбниц говорит об И. как «экспрессиях» (выражениях) души, они не подобны, но лишь аналогичны вещам. Знаковое соответствие И. вещам установил Бог. Знаки обозначают И., а И. есть знаки вещей, имеющиеся в душе (ср. Аристотель, стоики, У. Оккам). Понятия (концепты), в отличие от И., есть искусственные знаки вещей. В британском эмпиризме (Ф. Бэкон, Т. Гоббс и др.) происхождение И. связывается с чувственным опытом. Дж. Локк отрицает наличие врожденных И. и принципов. Для него И. — это индивидуальные значения ума, образуемые либо через ощущения, либо через самонаблюдение ума (рефлексию). И. — это некоторое «восприятие ума» (ощущение, представление, фантазия и т.д.). Сходство с вещами имеют И. «первичных качеств» (фигура, движение, протяженность, плотность); И. «вторичных качеств» (цвет, запах, звук, вкус) такого сходства не имеют. Абстрактные понятия существуют в уме, но сходства с вещами также не имеют. Общие термины используются лишь для произвольной классификации вещей и удобства в общении, Дж. Беркли отходит от эмпиризма Локка, уникальность его позиции заключается в соединении примата ощущений для познания с элементами неоплатонизма. Беркли называет ощущения «реальными идеями» Творца, из них слагаются вещи и мир в целом. Все же абстрактные понятия, которые сконструированы человеком по собственной воле, ложны. Существуют только духовные субстанции. И. творятся на воле, а познаются в качестве объекта пассивных восприятий души. В отличие от Беркли, Д. Юм агностически решает вопрос о существовании духовной субстанции, он также отказывается от отождествления И. с восприятием (Локк). Восприятия делятся им на впечатления (внешние и внутренние ощущения) и И., как их вторичные образы в мышлении. Кант отграничивает И. разума от понятий и категорий рассудка. В познании И. могут функционировать только в качестве проблематических понятий, для которых нет предмета в чувственном опыте. Они служат архитектонике разума, выполняют регулятивную функцию объединения и систематизации познания в форме науки. Роль И. передается оптической метафорой «мнимого фокуса». Если модальность категорий рассудка — «возможно...» (область возможного опыта), то модальность И. — «как если бы...». В практической философии И. понимается как идеал (моральный). Для Г.В.Ф. Гегеля «вещи суть то, что они суть, лишь через пребывающие в них божественные и поэтому творческие мысли». Однако, в отличие от Беркли, последние открываются у Гегеля не в ощущениях, а в логическом саморазвертывании. Истина же заключается в соответствии вещей И., истина есть должное. Неистинное, за-

блуждение есть плохое, как неполнота воплощения И. Абсолютная И. является «снятием», синтезом всех конечных определений, она обладает наибольшей полнотой и «конкретностью». Логическому развертыванию И. соответствует ее развертывание в природе (самоотчуждение абсолютной И.) и в человеческом духе (снятие самоотчуждения, «отрицание отрицания»). Врожденные И. признаются как И. «в себе», в ходе развития становящиеся «в себе и для себя», т.е. как способности. Э. Гуссерль строго разграничивает сущность от существования. «Эпохе» для него есть воздержание от суждений о существовании рассматриваемого предмета, т.е. от экзистенциальных суждений обыденного сознания. Сущность же предмета есть его эйдос. И. Кант тоже не считал существование реальным предикатом, тоже понимал И. как чисто смысловую форму, однако подход Гуссерля весьма своеобразен. Он отрицает все традиционные теории понятийного абстрагирования: И. постигаются в особом рода интеллектуальной — эйдетической интуиции. Усмотрение сущности, эйдоса начинается с «эпохе». Затем предмет, взятый в чисто смысловом аспекте, рассматривается как частный случай, частный вариант некоторой сущности. Это достигается методом свободной вариации рассматриваемого предмета в воображении. Смысловая вариация предмета имеет свои границы, свой горизонт. Эйдос и есть этот горизонт возможностей, сохраняющий инвариантность сущности предмета. Эйдосы есть элементы сознания и не зависят от конкретной психологической и знаковой формы. Моральные, религиозные и другие И. рассматриваются как важный фактор общественной интеграции и солидарности в социологии Э. Дюркгейма. Исследователи идеологии отмечают «натурализацию» И. в последней, когда должное представляется как «истинное», идеальное в качестве «природного» и т.д.

(См. «Эйдос», «Понятие», «Смысл»).

Д. В. Анкин

Идиографический и номотетический методы — способы представления и исследования предметов, отличающиеся тем, что первый выявляет в предмете его индивидуальность, а второй — его включенность в законосообразные связи и зависимости. Обычно предполагается, что И. м. является специфическим для гуманитарного познания, особенно при характеристике уникальных событий, цельных культурных образований, индивидуального развития и поведения людей. Этому взгляду соответствует воззрение на Н. м., как на обобщающую исследовательскую стратегию, характерную для естествознания. Однако, по существу, разделение методологии на идиографическую и номотетическую можно обнаружить и в рамках обществознания: напр., в разграничении (или противопоставлении) социального и гуманитарного видов знания. Более того, в пределах одной науки могут быть

обнаружены ее идиографические и номотетические вариации (напр., гуманистическая и бихевиористская ветви психологии). Философы, последовательно проводившие методологический дуализм (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), не закрепляли названные методы за определенными предметными областями. Иными словами, любой предмет (озеро, дерево, человек, общество, биосфера) может исследоваться и в логике идиографизма и в логике номотетизма. Правда, до сих пор остается открытым вопрос о логике индивидуального, т.е. о логике, не подводящей предмет под общие определения, а выявляющей его специфику. Существует также серьезная методологическая проблема связи или «совмещения» идиографического и номотетического представлений одного и того же предмета, скажем, представления человека как элемента связей и уникального субъекта.

В.Е. Кемеров

Иерархия (от др.-греч. ἱερός — священный, ἀρχή — правление) — порядок подчинения отношений; тип структуры, отношения в которой сопровождаются подчинением одних элементов в пользу других; ценностное противопоставление (высшее — низшее, грех — добродетель). Понятие И. было введено (предположительно) в V в. н. э. Псевдо-Дионисием Ареопагитом. И. широко используется в социальных, технических науках, математике, информатике, науках о жизни, а также во многих областях социальной жизни: армии, религии, производстве. И. осуществляет редукцию множественности к единству: дифференциация и противопоставление элементов И. определяются через их подчинение общей цели или значению. Элементы И. различаются по охвату взаимодействия (объему значений) и длительности достижения целей: элементы с меньшим охватом отношений и краткосрочными целями подчиняются элементам с превосходящими характеристиками. Т. о., И. образуется за счет совпадения целей и причин процессов взаимодействия, которые воспроизводятся в ходе отношений. И. обеспечивает повторение событий, что ведет к интериоризации отношений и свойств и как следствие — организации централизованной системы. В управлении это выражается в виде дефицита команд, которые исходят только от руководящего элемента И. Посредством И. осуществляется приостановка и управление временем — повторение событий и воспроизводство свойств системы. И. выражает целое как единство отношений, а целое мыслится как субъект, оперирующий зависимыми объектами. Подчиняя зависимые элементы, любая И. предполагает собственное подчинение внешней И. (и далее до бесконечности), в качестве которой выступают внешние ей условия, цели и порядки. Так, у отцов церкви и у схоластов божественное совершенство выступает внешним условием небесной И. сущностей, а та — внешним условием социальной И. В гуманистической психологии представление о природе человека, соответствующей

идеалам гуманизма (творчество, самореализация, счастье, торжество разума) предопределило появление «И. потребностей» (низшие биологические и высшие разумные потребности). При этом, если И. упорядочивает ценностные отношения, то порядок представляет собой не подчинение низших элементов высшим, а их противопоставление, где каждый элемент своим присутствием предопределяет противоположный ему, высший или низший, положительный или отрицательный.

(См. «Система», «Структура», «Гетерархия»).

И. В. Красавин

Изменение — понятие, входящее в состав совокупности понятий, характеризующих движение и развитие. И. понимается как возникновение или уничтожение свойств объекта, увеличение или уменьшение его параметров, его перемещение или преобразование, переход в иную форму. И. — по отношению к определенному объекту — могут классифицироваться как внутренние и внешние, количественные и качественные, частичные и системные. В античной и средневековой философии объекты И. трактовались в основном по образу и подобию вещей, включенных в повседневную практику человека. В этом аспекте И. соотносились с устойчивостью, сохранностью, постоянством формы и состава вещей. Если устойчивость характеризовала тождественность вещи самой себе, то И. фиксировали различия вещи в отношении себя, становление ее чем-то другим. В этом смысле И. толковалось как потенция вещи к иному бытию, к перевоплощению и преобразованию. В философии и науке Нового времени И. вещей стало определяться под сильным воздействием представлений классической динамики как перемещение тел, сведенное, по сути, к движениям материальных точек. В связи с этим исходные характеристики И. оказались сопряжены с анализом и описанием внешних и количественных изменений. Развитие наук о жизни, обществе и человеке приводит к установлению тесной связи между И. и сохранением, устойчивостью, способом существования биологических и социальных систем. Отличия вещи, системы, целостности от самой себя теперь могут истолковываться и все чаще понимаются как выражения ее устойчивого бытия, как сохранение ее жизненной определенности. Объект как система или система объектов предстают в этом плане структурами согласованных, взаимосвязанных И., приобретающих образ соизменения (или соизменений), обеспечивающего устойчивость динамической формы объекта или взаимодействия между объектами. Этот сдвиг в понимании И. был продиктован в основном развитием новейших областей познания, нацеленных уже не на вещи, а на «неклассические» объекты физики, биологии и обществознания, фиксируемые через постоянно происходящие в них И. (перемещения частиц, эволюционные сдвиги, изменения в сфере народонаселения, производства, экономических

структур, информации). И. становится исходным пунктом познания объекта: фиксация объекта через И. познавательной ситуации создает предпосылки к И. самого познания, к его движению по пути описания устойчивых форм объекта. Если в классике тождество объекта самому себе было условием описания И., с ним происходящих, то теперь И. становится условием проникновения в устойчивые формы бытия объекта. В аспекте отношений общества к природе И. все более обретает смысл самоизменения общества. Соизменения социальных и природных систем определяют задачу самоизменения общества (его производственных, технических, политических структур, его культурных, научных, мыслительных стереотипов). Осознание и решение этой задачи — путь сохранения общества, важный, может быть, решающий, этап социальной эволюции. Способность к самоизменению оказывается важнейшей и для общества в целом, и для бытия отдельной человеческой личности. Наличие этой способности дает человеку возможность сохранения его основных качеств, его участия в процессах бытия, соизмерения с этими процессами сил и форм своей жизни.

(См. «Становление», «Процесс»).

В. Е. Кемеров

Иллюзия (от лат. *illusio*, *ludere* — играть; *illudere* — обманывать) — ошибочное, неадекватное восприятие, в результате которого происходит замена реального и подлинного тем, что есть фикция (вымысел), видимость, имитация, приблизительная копия, схематическая модель или описание отдельных внешних свойств реально существующих объектов, игнорирующее другие, существенно значимые в условном контексте наблюдения качества. В результате воспринимается не сам реальный объект, а его искаженный или деформированный в процессе восприятия образ. К уже существующему объекту добавляется фантомная часть (И. ассимиляции) или исключаются реальные фрагменты (контрастная И.); психологическая установка субъекта экстраполирует предшествующий опыт на материал настоящего и будущего. И. связана с эффектом реальности, производимым ее демонстрацией; она основывается на психологическом и идеологическом признании феноменов, ранее уже знакомых зрителю. Семиологическое значение И. заключается в элиминации (стирании) знака, его тела, манифестации и установлении непосредственного отношения между означающим и референтной группой означаемых с помощью специфического кода достоверности и правдоподобия, имеющего, в свою очередь, основания в ряде условностей, принятых в том или ином сообществе, в правилах коммуникации и стереотипах восприятия. Разнообразие и многочисленность И. обусловлены множеством иконических и эйдетических стратегий, наложение и пересечение которых затрудняет прямое, неметафорическое использование знаковых систем, нарушает иерархические

отношения внутри дискурсов, между языками и метаязыками. В виде фантомных проекций иллюзорные содержания могут структурировать повседневный опыт индивида, проявляя и подчеркивая личностно-значимые детали и фрагменты внешнего мира, делая на них акценты и увязывая их в контекст целостного жизненного мира, в то же время маскируя или игнорируя вытесняемые, подавляемые, иррациональные либо концептуально-непроясненные аспекты реальности. Привязанность к И., как это показал З. Фрейд, обусловлена поиском удовольствия и двойным движением отрицания: человек знает, что изображаемые действия, персонажи, обстоятельства не имеют к нему прямого отношения, что это всего лишь видимость, игра воображения, но определенная часть психической энергии с энтузиазмом вовлекается в эту игру, идентифицирует субъекта с изображаемыми героями, переживаниями и реакциями, соответствующими вымышленной ситуации. В результате многостороннего психологического взаимодействия индивидуальной психики и иллюзорного материала происходит интеграция вытесненных бессознательных массивов с диссоциированными конфликтующими частями души, открывается канал из недифференцированного бессознательного в сферу сознания, провоцируется катарсический эффект. Индивидуальное бессознательное встречается с аналогичным либо противоположным по значимости коллективным бессознательным. В непрерывном колебании между символами и воображаемым создается обширное поле виртуального обмена метафорических потоков, смысловых ассоциаций, архетипических и мифологических сюжетов. Это — пространство, куда устремляются противоречивые и взаимоисключающие желания, где фантазм разворачивает перед субъективностью сферу недоступного. Оттуда же «реальное» Я возвращается к привычному обыденному миру, уже более отчетливо и обостренно воспринимая границы своей идентичности, границы действительно реального, еще недавно атакованные необузданной и безответственной фантазией, невероятными приключениями и потрясениями основ мира, оказавшимися всего лишь добровольным самообманом, искусным наваждением.

(См. «Фантазм», «Желание», «Реальность»).

К. Ю. Багаев

Имманентное и трансцендентное — философские категории, выражающие некоторые аспекты двух более общих категорий — «внутреннее» и «внешнее». Имманентное (от лат. *immanentis* — пребывающий в чем-либо, свойственный чему-либо) — это то, что атрибутивно предмету, внутренне присуще вещи или процессу, свойственно качеству, характеризует самость изнутри. Трансцендентное (от лат. *transcendens* — перешагивающий, выходящий за пределы), согласно Канту, есть то, что выходит за пределы возможного опыта и недостижимо внешнему исследованию. Кант также ввел различие

между «трансцендентным» и «трансцендентальным»: первое имеет свою истинную противоположность в «имманентном», а второе — в «эмпирическом». В истории философии противопоставление И. и Т. происходило не только в логическом смысле, аналогичном различению «внутреннего» и «внешнего», но также результировалось в противостоянии школы имманентной философии и учений трансценденталистов. Философы-имманенты отождествляли познаваемую реальность с содержанием сознания субъекта и не признавали ее объективного существования (В. Шуппе, Р. Шуберт, Зольдерн, М. Кауфман, И. Ремке и др.). В поздней схоластике под Т. подразумевали наиболее общие характеристики предметов, такие как «вещь», «сущее», «истинное», «благое», «единое»; эти характеристики «выходили за пределы» индивидуальных свойств предметов. В современном богословии термином «Т.» обычно обозначают «сверхфизическое», «потустороннее», «сверхъестественное», т.е. то, что привычными способами непознаваемо, но может быть дано нашему умозрению через благодать. Часто под Т. понимают такую вне нас существующую объективную реальность, которая по тем или иным причинам недоступна эмпирическому познанию и практическому воздействию. С.Л. Франк выделял трансцендирование «во-вне» и «во-внутрь»; и то и другое возможно, по его мнению, трансрациональным (мистическим) способом, с помощью особого — трансцендирующего — мышления.

(См. «Метафизика»).

Д.В. Пивоваров

Индивид, индивидуальность (от лат. *individuum* — неделимый) — понятия, используемые, как правило, для описания органических особей, для характеристики различных аспектов бытия человеческой личности. Применительно к людям понятие «индивид» фиксирует представление о единичном человеке как своего рода социальном атоме, т.е. далее неразложимом элементе социального бытия. Вместе с тем понятие социального И. неявным образом указывает на дискретность, прерывность социального процесса, реализуемого через И. и их связи. Понятие «индивидуальность» указывает на форму преодоления индивидом своей «атомарности» и элементарности, на преобразование социального бытия в форму самореализации человека.

(См. «Личность»).

В.Е. Кемеров

Индивидуальное и коллективное — взаимосвязанные характеристики *социальности*, функционирования и развития общества. Они определяют социальность в аспекте индивидного бытия людей и их контактов между

собой. Категории И. и К. указывают на взаимозависимость обособленного бытия людей и объединяющего их способа жизни. Этот способ может быть основан на прямых контактах (непосредственная коллективность) или на использовании различных средств коммуникации (опосредованная коллективность). Разные формы коллективности предполагают и разные формы индивидуализации людей. Этим в значительной степени и определяются особенности функционирования социальных структур, общественных систем, характеристики обществ и типов социальности. Иначе говоря, отличия одной социальной системы от другой могут быть достаточно четко описаны через сопоставление способов связи И. и К. бытия людей. Довольно распространенным является стереотип, противопоставляющий И. и К., отождествляющий К. с социальным, выводящий т.о. индивидуальность за границы социальности. Этот стереотип действует и в обыденном и в научном мышлении. Он реализуется и в практической политике (противопоставление либерализма и социальной демократии), и в научных дискуссиях, когда, напр., сталкиваются интересы социологии, борющейся с психологизацией социальных структур; и психологии, выступающей против социологизации индивидуального бытия человека. Социологический термин «*социализация*» указывает на схему понимания человека, в соответствии с которой индивидуальность как бы «одевается» в социальную форму (формы), предлагаемую или навязываемую ей коллективностью. Если в социологии такая схема рассматривается как выражение «естественного» положения вещей, то в психологии она оценивается как теоретически непродуктивная и практически вредная. В чистом виде противопоставление И. и К. встречается не часто и соответствует обычно конфликтным практическим и теоретическим ситуациям. В иных случаях это противопоставление «обрамляется» оговорками о том, что И. раскрывается в обществе, а К. существует благодаря составляющим его индивидам. За этими оговорками скрывается проблема *взаимосвязи* И. и К. Философия, социология и психология за последние полтора столетия приложили много усилий к тому, чтобы выявить «внутреннюю» связь И. и К., т.е. увидеть соответствия и взаимопереходы в структурах коллективных организаций и формах бытия индивидов. Серьезные шаги в этом направлении были сделаны К. Марксом, Э. Дюркгеймом, З. Фрейдом, К. Юнгом, Э. Фроммом, Л. Выготским, Ж. Пиаже, философами Франкфуртской школы, советскими исследователями в 70-е гг. (Свердловская и Ростовская школы); в последнее десятилетие — П. Бурдьё и Э. Гидденсом. Причем в поисках этих соответствий обнаружилась еще одна существенная особенность: они проявлялись в первую очередь «на стороне» И., т.е. именно во «внутреннем» бытии людей находились или гипотетически намечались элементы социальных форм, коррелирующие с «твердыми» формами коллективности (потребности — с предметами, ориентации — с нормами, «суперэго» — с запретами, «внутренние» действия — с внешними и т.д.). Внимание к И. росло, глубина

«погружения» в И. становилась все больше, и вместе с этим, как ни странно, повышалась опасность растворения И. в К., да и предваряющее поиск связи противопоставление И. и К., т.о., не преодолевалось. В этой тенденции существенным оказалось действие другого стереотипа, отождествляющего К. с непосредственной коллективностью, редуцирующего ее к прямым контактам и взаимодействиям между людьми. Представление о непосредственном взаимодействии как необходимом условии реализации любых социальных связей явно или скрыто закрепляется в качестве образца для объяснения различных систем взаимосвязи между людьми. Этот образец в основном и использовался как инструмент обнаружения в И. следов, средств, элементов реализации К. Поскольку он оказывался своего рода устойчивым логическим определителем И. в разных формах К., то его собственные меняющиеся функции, роль И. в их изменении, динамика соотношений И. и К. оказывались на втором плане. Чтобы сдвинуть этот стереотип с «мертвой» логической точки, т.е. включить в рассмотрение формы К., использующие различные опосредования, ввести в проблему И. и К. историческую динамику социальности, необходимо прежде всего рассмотреть И. как «ядерную» структуру и силу К. как ее субъекта и как важнейшее звено и, в этом смысле, опосредование любых связей К. Весьма важным в этом плане оказывается тезис о том, что не только в контакте человека и человека образуется и поддерживается социальная связь, что она может и должна замыкаться в силах самих индивидов, в них функционировать и развиваться, и если такого «замыкания» в И. не происходит, значит, К. утрачивает свою форму. Подсказываемый этим тезисом путь восстановления социальных «прав» И. оказывается связанным не только с «углублением» в И., но и с выявлением того, какую роль в разных системах К. играет И., каким образом оно определяет энергетику и форму этих систем, их организованность и сложность. Значительный ход в этом направлении был сделан К. Марксом, когда он рассматривал модель социального воспроизводства, выражающую специфику капиталистической экономики, ее возможности и границы. Он показал, в частности, что индивидуальная, особенная, частная жизнь людей не только включена в формы коллективной деятельности, но является важнейшей составляющей последней и в своем развитии стимулирует преобразование форм К. «Чем подтверждает индивид свой частный труд как всеобщий труд и продукт этого частного труда как всеобщий общественный продукт?.. Индивид... подтверждает свой частный труд как всеобщий труд тем, что его труд представляет собой определенную особенность в общей совокупности общественного труда, некоторую особо ее восполняющую отрасль. Коль скоро труд обладает содержанием, определяемым общественной связью, — это и есть вещественная определенность и предпосылка, — он выступает как всеобщий труд. Форма всеобщности труда подтверждается реальностью его как члена совокупности всех видов труда, реальностью его как особенного способа существования обществен-

ного труда» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 2. С. 448). Этот методологический ход не получил достаточного развития. Критики Маркса использовали его для обвинений автора «Капитала» в редукционизме, в сведении И. к механизмам функционирования социальных систем. Последователи Маркса обратили на него внимание в связи с анализом творческих процессов, подмечая, что деятельность художника или ученого, создающих новые образы мира, хотя и протекает в индивидуальной, особенной и частной форме, по сути, является обогащением коллективного опыта и его структур. Можно, однако, предположить, что гипотеза Маркса имела более широкий социально-философский смысл. Из нее следует, что не только творческая деятельность артиста, но и все содержание И. (практическое, обыденное, опредмеченное и «сокровенное»), вся совокупность его форм (от уникальных до тиражируемых) создают поток социального процесса, взаимодействуют через разные средства осуществления К., продуцируют новые схемы действия, общения, знания и тем самым изменяют характер систем, объединяющих людей в коллективности. Внимание к этой стороне взаимозависимости И. и К. стимулирует выделение и характеристику типов социальности как разных типов взаимозависимости И. и К. Так, напр., в традиционном обществе обнаруживается включенность личностной формы индивидуализации человека («персона», «личина», «маска») в структуры простого воспроизводства, сохранения и трансляции социального опыта, важнейших схем, скрепляющих со-бытие людей. Теснота человеческих взаимодействий, их концентрация вокруг форм непосредственной совместности определяет и жесткую привязанность индивида к той личностной позиции, которая ему предписана (по рождению) в социальной структуре. Средства опосредования И. и К. представляются неизменными (традиция, обычай) и трактуются как свидетельства естественного порядка, определяющего связь И. и К. Причем само И., по сути, оказывается своеобразным опосредованием, передающим социальный опыт от человека к человеку, от поколения к поколению, своеобразным прежде всего потому, что оно, включая в этот опыт новое жизненное содержание, неизбежно приводит к его изменению. Именно необходимость трансляции человеческого опыта в социальном времени и социальном пространстве (в длительности времени и в протяженностях пространства) указывает на то, что и в традиционных обществах непосредственная коллективность осуществлялась за счет коллективности опосредованной, воспроизводящей и дистанцирующей социальные контакты, и субъектами этих опосредований выступали сами индивиды с присущими им жизненной энергией и особенностями. В индустриальном типе общества усложнение системы социальных связей (за счет роста машинного сектора производства, изменения временных и пространственных порядков взаимодействия между людьми) стимулирует автономизацию И., динамику и разнообразие его влияний на К. Самостоятельность индивидов, реализация их индивидуальных качеств

становится условием функционирования и развития К. Увеличение массы предметных посредников, участвующих в движении человеческих взаимосвязей, делает важным учет многообразия индивидуальных сил, способностей, стремлений, их группировок в особые интересы, определяющие работу экономических и прочих «механизмов» социальной системы. На практике усложнение И., возрастание его социальной значимости может получить «усеченные», частичные выражения. Так, сведение индивидуальной жизни людей к меркам экономических и технологических процессов приводит к противопоставлению И. и абстрактно-социальных сил, реализуемых в производстве. А увеличение значимости связей типа «человек — вещь», «человек — предмет», «человек — машина» приводит и к акцентированному вниманию, обращенному на связи типа «человек — человек», «личность — личность», «субъект — субъект», и тогда И. противопоставляется уже собственно «человеческому измерению» К. Такие частные противопоставления И. и К. и кладутся в основу тех стереотипов, которые изначально «разрывают» И. и К., а потом вынуждают практиков и теоретиков искать компромиссные ходы для их связывания. Потребность в такой работе и в более углубленном философско-методологическом исследовании взаимозависимостей И. и К., демонстрирующих «органику» их взаимопереходов, осознается по мере того, как все более обозначаются постиндустриалистские перспективы развития человеческого сообщества. Эти перспективы «высвечивают» факт существования и необходимость сосуществования человеческих коллективностей, основанных на различных формах опосредования индивидуальных взаимодействий; они же подчеркивают социальную значимость И. в сохранении, воспроизводстве и развитии коммуникаций современного общества. Дело не сводится к учету роли И.; проблема И., определенный тип ее постановки может (или должен) быть положен в основу структурных и организационных изменений жизни общества. Проблемы получения добавочной стоимости в экономике, добавочной производительной силы в производстве, новой квалификации в обучении, нового знания в науке, рекреации культурных форм и природных систем — все они определенно указывают на свою зависимость от индивидуального развития людей. Они по-настоящему и поняты могут быть лишь через И. и именно в таком понимании обнаруживают свой глубинный «коллективистский», социальный и культурный смысл. Поскольку качества жизни и деятельности общества выявляют свою зависимость от уровня развития сил и способностей индивидов, постольку и движение энергии, материи, информации в обществе во многом уже определяется не жесткими — силовыми, «механическими», политическими и правовыми — опосредованиями (которые издавна имела в своем распоряжении человеческая коллективность), а формой присутствия социальности, а стало быть, и коллективности, в самом И., в его организованности и ориентированности. И. в этом плане оказывается своеобразным *синтезом* разных человеческих сил и свойств, обеспечи-

вающим действие К. (взаимодействие коллективностей), поддерживающим функционирование сложной системы коммуникаций и присущих им опосредований. И. выступает динамической формой связи разных аспектов бытия человека и способом развертывания этого бытия во времени, средством сохранения его личной идентичности. В этом пункте личностные и индивидуальные характеристики человека сближаются: а) поскольку само наличие индивидуальной формы, связывающей разные качества человека, становится все более социально значимым; б) потому, что индивидуальная форма связи человеческих сил не может быть навязана извне и возникает как результат самоутверждения человека, его самореализации в сложной системе социальных связей. Понимание И. как своего рода «сборки» свойств человека, осуществляемой в процессе его самореализации, как *динамической формы* выявляет непродуктивность сведения человеческой индивидуальности к природным задаткам, экстраординарным чертам характера или особенностям поведения. Соответственно, К. может быть представлено как форма опредмечивания и закрепления совместной жизни человеческих индивидов. Причем форма, воспроизводящаяся и меняющаяся в разнообразных человеческих взаимодействиях, в ходе использования, умножения и совершенствования опосредованных коммуникаций, замещающих непосредственные контакты между людьми и включающих в эти контакты все более широкие пространства и интервалы времени. Понимание современного человеческого сообщества как суперсистемы, в которой используются энергии (атомная) и информация (телевидение), перемещающиеся безотносительно к государственным границам, в котором принципиально возможна доставка любого вещественного продукта человеческой деятельности в любую точку социального пространства в считанные дни, заставляет с особым вниманием отнестись к разным способам опосредования К., к их взаимодействиям. Социально значимыми оказываются не только пункты, позиции, места, концентрирующие непосредственные взаимодействия людей, но и кажущиеся пустоты между ними, на деле являющиеся трассами и коммуникациями, обеспечивающими движение человеческих опредмеченных сил, энергии, информации, более того — ресурсами для новых социальных синтезов, источниками новых человеческих конфликтов. Продуктивное освоение этих пространств в значительной мере зависит от баланса между системами опосредования, создаваемыми К., и формой самореализации людей, выражаемой И. Учет этой перспективы указывает на факт существования и на проблему сосуществования разных типов К. и И. Философия в этом плане выступает средством преодоления сложившихся стереотипов в трактовке К. и И. В частности, такая философская работа помогает понять, что К. не сводится к непосредственной совместности, а непосредственная совместность — к схеме языкового общения. Ритуальное шествие, македонская фаланга, толпа, митинг, суд, театр, очередь в магазине, доверительное общение — все это разные формы непо-

средственной коллективности. Они существуют и меняются в составе своеобразных систем социальности. Их выявление и описание — задача, которую проясняет философия, в решении которой она участвует вместе с другими социально-гуманитарными дисциплинами.

(См. «Идиографический и номотетический методы», «Общество, социальное, социальность», «Совместное и разделенное»).

В. Е. Кемеров

Индукция (от лат. *inductio* — наведение) — один из основных способов логического рассуждения (умозаключения) и методов научного исследования, предполагающий движение знания от единичных утверждений об отдельных фактах к положениям, носящим более общий характер. И. тесно связана с историей опытного познания. Начало ее изучения было положено в индийской, китайской (школа Лао-цзы) и древнегреческой логике. Дальнейшее развитие теории индукции мы находим лишь в Новое время, когда бурный рост науки поставил вопрос об исследовании способов научного обобщения, приемов открытия общих законов. Большое значение, в этом отношении, имели сочинения Ф. Бэкона. Позднее теория индукции развивалась в работах Дж. Гершеля, Дж. Ст. Милля и др. В современной логике интерес к теории индукции поддерживается преимущественно прикладными исследованиями. Различают два вида индукции, обсуждение которых мы находим уже в «Топике» Аристотеля: 1) Полная И. имеется тогда, когда обобщенный вывод о классе предметов в целом получают на основе конечно-обозримой области фактов, т.е. рассмотрения всех предметов этого класса. Такое умозаключение с необходимостью приводит к достоверному знанию. В «Первой аналитике» Аристотель сопоставил полную И. с третьей фигурой простого категорического силлогизма. 2) Неполная И. имеется тогда, когда обобщенный вывод о классе предметов делается на основе бесконечно- или конечно-необозримой области фактов, т.е. из рассмотрения лишь некоторых предметов данного класса. В этом случае анализируются их существенные признаки, связи и т.п. Такое умозаключение имеет очень широкое применение, но приводит не к достоверному, а лишь к правдоподобному (вероятностному) знанию.

В современной логике различные виды неполной индукции изучаются в рамках анализа правдоподобных рассуждений, наряду с умозаключениями по аналогии, разработанными Ф. Бэконом и Дж. Ст. Миллем методами исследования причинных связей и т.д. Здесь прежде всего исследуются логические критерии проверки общих положений на основе данных наблюдения. Употребляемый ранее термин «индуктивные умозаключения» в большинстве случаев остается вполне приемлемым, так как индуктивное следование составляет основу правдоподобных рассуждений. Однако общеизвестное определение индукции как «рассуждения от частного к общему» не выдерживает критики,

она трактуется гораздо шире, чем простой переход от выражений, формулирующих факты, к некоторой гипотезе, выраженной общим утверждением. Для анализа индукции важнейшим понятием является степень подтверждения, т.е. вероятность той или иной гипотезы при имеющихся эмпирических данных. Поэтому логика правдоподобных рассуждений тесно связана с теорией вероятности. Говорят, что множество посылок Γ индуцирует (или подтверждает) высказывание B , если и только если вероятность (обозначаемая P) того, что B истинно при учете высказываний Γ , больше, чем вероятность истинности этого высказывания самого по себе, т.е. $P(B/\Gamma) > P(B)$. Такое понимание индуктивного вывода связано с намерением Р. Карнапа создать логику подтверждения. Противопоставляясь в некотором смысле дедукции, И. тем не менее тесно связана с ней. Например, полная И. по сути своей является дедуктивным умозаключением.

(См. «Дедукция»).

А. Г. Кислов

Индустриальное общество — общество, основанное на развитии крупного промышленного производства, формирующее соответствующие модели рынка, потребления, социальной организации, науки и культуры. Для И. о. характерна ориентация людей на постоянно возрастающие объемы производства, потребления, знания и т.д. Идеи роста и прогресса являются «ядром» индустриального мифа, или идеологии. Существенную роль в социальной организации И. о. играет понятие (и метафора) машины. Следствием реализации представлений о машине оказывается экстенсивное развитие производства, а также и «механизация» общественных связей, отношений человека с природой. И. о. стимулирует развитие гражданского общества и правового государства. Гражданское общество фиксирует как общественную необходимость свободу личности распоряжаться своими силами и способностями. Границы развития И. о. выявляются по мере обнаружения пределов экстенсивно ориентированного производства.

(См. «Традиционное общество», «Постиндустриальное общество»).

В. Е. Кемеров

Интенсионал и экстенсионал — интенсионал (от лат. *intensio* — внутреннее натяжение, усиление) — в средневековой логике означал содержание слова-понятия как совокупность мыслимых признаков соответствующего ему предмета. Противопоставлялся объему, т.е. совокупности обозначаемых (называемых) данным словом-понятием предметов, который назывался экстенсионалом (от лат. *extensio* — протяжение, расширение). В классической логике признавался закон обратного отношения между объ-

емом и содержанием понятия, однако, начиная с Б. Больцано (1781–1848), данный закон подвергается сомнению. Пример Больцано: выражения (1) «образованный сын необразованного отца» и (2) «необразованный сын образованного отца» в классической логике тождественны по содержанию, хотя обозначают разные вещи. Равным образом, «прямоугольный квадрат» и «квадрат» различны по содержанию, хотя обозначают одно и то же. Вторым (по времени) источником потребности пересмотра традиционных категорий логики и лингвистики стали антиномии отношения именования. Это антиномии, возникающие в некоторых контекстах при замене выражения на тождественное ему по предметному значению. Напр., в истинном высказывании «Петр считает, что Кабул является столицей Пакистана» заменим «Кабул» на предметно-тождественное «столица Афганистана». Получаем ложное высказывание: «Петр считает, что столица Афганистана является столицей Пакистана». Данные и другие формы антиномии именования привлекали внимание Г. Фреге, Б. Рассела, О. Куайна и других логиков. И. и Э. — термины семантики. И. знака определяется не только через оппозицию Э., в качестве области его предметной референции, но и через оппозицию языковой форме данного знака (напр., слова «брат» и «единородный» имеют общий И. и разную языковую форму). В оппозиции к языковой форме И. выступает ее *означае́мым*. Обе указанные оппозиции необходимы, и в семантиках, ограниченных одной из них, понятие И. избыточно. Напр., в лингвистических семантиках, отвлекающихся от вопросов референции, или в семантиках классической логики, отвлекающихся от структурного анализа языка, понятие И. может использоваться только в неполном (несобственном) значении. Соединение теории значения и теории референции в понятии И. ведет к *семантическому треугольнику*, одним из углов которого будет И. (в качестве синонимов могут выступать понятия *смысла*, *коннотации* и др.). Другим углом будет Э. (в качестве синонимов выступают понятия *денотата*, *референта*, *объекта* и др.). Третий угол — знаковое средство. Историю формирования современного значения категорий И. и Э. можно рассматривать с работ Дж. С. Милля (1806–1873). Милль исходит из денотативной теории значения: «Все имена есть имена чего-либо реального или воображаемого». Классификация имен включает две особенно важные категории: коннотативные (лат. *cop* — «со» и *notare* — обозначать), созначающие, и неконнотативные имена. Коннотативные имена называют предмет и имплицитно атрибутируют. Напр., «белый» обозначает все белые вещи и созначает атрибут белизны, им присущий. Милль полагает, что есть имена без коннотации. Таковы имена собственные, которые не зависят от свойств именуемых вещей, и абстрактные имена («белизна» и др.), которые служат обозначениями некоего атрибута. Неконнотативны также глаголы, наречия, предложения, предлоги и союзы. Т. о. отношение коннотация/денотация у Милля не обладает всеобщностью и денотация не определяется исключительно коннотативностью.

цией. В то же время имена без коннотации лишены значения в смысле сообщаемой именем информации. Г. Фреге рассматривает в качестве имен собственных и грамматические собственные имена, и дескрипции (описания), и предикаты, и утвердительные предложения. Все эти формы считаются имеющими как интенсию (смысл), так и экстенсию (денотат): «Условимся говорить, что собственное имя (слово, знак, сочетание знаков, выражение) выражает свой смысл и обозначает или называет свой денотат». Он приходит к различению смысла и денотата (значения) имен, образуя семантический треугольник «имя — смысл — денотат». Понятие смысла у Фреге синонимично понятию И. и позволяет ему объяснить информационность утверждений тождества. Эквивалентность денотата отождествляемых имен может иметь место и при различии их И. (смысла). Благодаря этому, утверждение об их тождестве может сообщать новую информацию. Напр., «Утренняя звезда есть планета Венера» (несмотря на то, что у выражений «утренняя звезда» и «планета Венера» один денотат). Способ именования определяет различие И. (смысла), выражаемого именем. Смыслом (И.) повествовательного предложения Фреге считает выражаемое им суждение, а его денотатом — истинностное значение. Ни смысл, ни денотат не имеют познавательной ценности в отрыве друг от друга. Лишь в утверждениях смысл (суждение), соединяясь с денотатом (истинностным значением), может давать новое знание. И. (смысл) как имен, так и предложений объективен, в отличие от субъективных образов и представлений. Более сложно определяются денотат и И. предложений с косвенной речью. По аналогии с предложениями, содержащими прямую речь, денотатом которых выступает предложение, заключенное в кавычки, денотатом предложений с косвенной речью является выражаемое последней суждение. Равным образом, косвенный денотат имени, стоящего в кавычках, совпадает с его обычным смыслом (И.). Поскольку для Фреге смысл и денотат всегда различны, постольку у косвенных денотатов имеется смысл (И.). Напр., предложение «Иван сказал, что розы ароматны» перестает выступать предложением о розах и становится собственным именем мысли Ивана. Его косвенный денотат — предложение «Розы ароматны», а косвенный смысл — утверждение, что «розы ароматны». Различие прямых смысла и значения от косвенных смысла и значения стало в дальнейшем основанием различения между интенциональными и экстенциональными выражениями, предложениями, контекстами и языками. Семантические идеи Фреге развивал А. Черч, согласно которому денотация есть функция смысла, т.е. когда задан смысл, задана и денотация. Выражения, имеющие один и тот же смысл (И.), имеют одну и ту же денотацию (Э.), хотя выражения, имеющие одну и ту же денотацию, не обязательно имеют один и тот же смысл. Смысл имени — концепт, смысл предложения — пропозиция. Все имена имеют как смысл, так и денотат. Р. Карнап стремится избежать усложнения языка-объекта в косвенных контекстах, заменяя «ме-

тод отношения именованья» методом Э. и И. Понятие И. выступает у Карнапа расширением и уточнением понятия «свойство», а Э. — «класс» классической логики. Обобщая понятие предиката (вместо имени у Фреге), Карнап рассматривает в качестве «десигнаторов» все виды языковых выражений в функции предиката. Понятие Э. десигнатора рассматривается через его замену эквивалентными, с сохранением фактической истинности исходного выражения; И. раскрывается через рассмотрение логической эквивалентности десигнаторов. Логическое — истинность выражений и логическое — эквивалентность десигнаторов устанавливаются без обращения к внеязыковой действительности, на основе семантических правил языковой системы. Рассматривая «интенциональные контексты» с логико-эквивалентными десигнаторами, Карнап показывает их недостаточность для анализа предложений мнения («А считает, что...» и др.), а также для рассмотрения синонимичности выражений при их переводе. Вместо «синонимичности» Карнап говорит об «интенциональной изоморфности» или же о подобии «интенциональной структуры» рассматриваемых выражений, что является более сильным условием, чем их логическая эквивалентность. Напр., выражения «Понятие *брат* тождественно понятию *единородный*» и «Понятие *брат* тождественно с понятием *брат*» логикоэквивалентны, имеют тождественные И. (парадокс Дж. Мура), но различны по своей интенциональной структуре. К.И. Льюис независимо от Карнапа предложил свой метод семантического анализа, расширяющий классические рамки. Он ближе к именной парадигме, т.к. отталкивается от сигнификации (означивания); сигнификации противоположна денотация как обозначение реальных, а не просто мыслимых предметов. Совокупность мыслимых предметов некоторой сигнификации Льюис называет «классификацией», вероятно, чтобы отличить ее от совокупности денотируемых предметов или «класса» классической логики. И. (= коннотация) рассматривается Льюисом по аналогии с классической категорией «сущности» как правильное определение сигнификации. Денотация же рассматривается как правильное именование термином реальных предметов. Такая семантика ведет к отрицанию обратного отношения между И. и денотацией (экстенсией), принимаемого в классической логике. Напр., выражения «бескрылое двуногое» и «разумное бескрылое двуногое» имеют одну и ту же денотацию. Обратное отношение существует между их И. и классификацией (во втором выражении классификация уже, т.к. исключает всех «неразумных бескрылых двуногих»). Предельные случаи обратного отношения между И. и классификацией (универсальный И. и нулевая классификация, и наоборот) делают сигнификацию лишенной значения. Напр., выражение «круглое и квадратное одновременно» имеет универсальный И., ибо, будучи принятое в качестве определения, имплицитно все, что угодно (любое свойство мыслимого предмета). Классификация данного выражения нулевая. Противоположны термины с универсальной классификацией и ну-

левым И., сигнифицирующие всякий из непротиворечиво мыслимых предметов (напр., таковы термины «существо», «сущность» и т.п.), но не выражающие никакой интенции (коннотации). Карнап считал, что Льюис гипотезирует мыслимые предметы, поскольку, по его мнению, «действительная лошадь» имеет то же значение, что и просто «лошадь». Но это не так. Достаточно рассмотреть термин «Пегас», который, согласно Льюису, будет все же обладать денотацией (Э.), пусть и нулевой. *Пропозиция* есть частный вид термина. Модифицируя Фреге, Льюис говорит, что пропозиция сигнифицирует некоторое «состояние дел», являющееся атрибутом реального мира. Денотацию он интерпретирует как «либо реальный мир, либо пустота» (соответственно ее истинному значению). «Состояние дел» есть понятийное содержание пропозиции в виде классификации *возможных миров*, соответствующих чьему-нибудь знанию о мире, выраженному в данной пропозиции. «Интенционал пропозиции включает в себя все, что вытекает из пропозиции; он охватывает все, что должно быть истинным относительно любого возможного мира, с тем чтобы пропозиция могла быть приложима к такому миру, т.е. была бы истинна относительно этого мира». *Синонимичность*, выражений — более сильное, чем тождество их И., условие, аналогичное тождеству интенциональной структуры у Карнапа. «Выражения синонимичны... если (1) у них один и тот же интенционал, не являющийся ни нулевым, ни универсальным; или (2) их интенционал либо нулевой, либо универсальный, но при этом выражения эквивалентны по аналитическому значению». Под последним имеется в виду разложимость сложного выражения на простые и отвечающие условию (1), с учетом зависимости И. сложного выражения от его синтаксиса. Льюис вводит важное разграничение И. как «языкового значения» и И. как «смыслового значения». Смысловое значение соответствует схематизму речемыслительной деятельности, выступая дополнением-противоположностью ее референции. Смысловое значение является интенсией, понимаемой в качестве критерия в нашем уме, согласно которому мы способны употреблять или отказываться от употребления относящегося к делу выражения в случае наличия/отсутствия вещей или ситуаций. Языковое значение определяется словарем и синтаксисом используемого языка. Р. Монтегю, Б. Парти и другие исследователи переносят понятие И. в лингвистику. И. языковой единицы понимается ими как функция, устанавливающая ее Э. И. выступает при этом и как семантическое правило интерпретации языковых выражений. И. естественного языка изменяются (напр., определение «Киты — это рыбы» когда-то соответствовало И. слова «кит»). Тем не менее они не являются чем-то субъективно-психологическим и могут успешно анализироваться с использованием формальных методов.

(См. «Семантика»).

Д. В. Анкин

Интенциональность (от лат. *intentio* — стремление, внимание) — имманентная направленность на предмет или имманентная предметность сознания безотносительно к тому, является ли предмет реальным или только воображаемым. История понятия И. восходит к средневековой схоластике, различающей реальное и интенциональное существование объекта. В XIX в. понятие И. вновь было введено в философию немецким философом Ф. Брентаном, в системе которого И. является основным свойством психических феноменов, выступая как их данность в сознании и направленность сознания на них. Понятие И. разрабатывалось в «теории предметности» А. Мейнонга и в феноменологии Э. Гуссерля, где намечается тенденция к онтологизации интенциональной структуры сознания. У Гуссерля И. становится ключевым термином, толкуется в совершенно новом и фундаментальном для всей феноменологии смысле. И. — фундаментальное свойство переживания быть «сознанием о...». В феноменологии И. трактуется очень широко в силу изначально принятой посылки о коррелятивности между способами данности человеку различных аспектов мира и сознанием о мире. Каждому феномену присуща собственная интенциональная структура. В самом деле, существуют многообразные типы отношения человека к определенному предмету. Восприятие всего этого многообразия предполагает в качестве предпосылки наличие единого и централизованного сознания о некоем константном предмете во всех многообразных типах отношения. И соответственно, существуют различные модусы явления предмета сознанию: восприятие, воображение и т.д. В целом структура И. такова: интенциональный акт, интенциональное содержание и предмет. Понятие И. в нач. XX в. было воспринято экзистенциализмом, неотомизмом, аналитической философией, персонализмом, а также значительное влияние оказало на т.н. «целостный подход» в психологии (гештальтпсихология и т.п.).

(См. «Сознание», «Феноменология»).

Т.Х. Керимов

Интериоризация и экстерииоризация — понятия, указывающие на переход, движение действия. Интериоризация (франц. *interiorisation*, от лат. *interior* — внутренний) — переход извне вовнутрь, поэтапное свертывание и овнутривание внешнего действия. Впервые это понятие сложилось во французской социологической школе (Э. Дюркгейм) и означало процесс социализации, прививания элементов идеологии к сознанию индивидов. Иное содержание это понятие обрело в трудах Ж. Пиаже, Л.С. Выготского, Дж. Брунера и ряда других современных психологов. Задавшись вопросом, каким путем действие с внешним предметом обращается в думание об этом предмете, Л.С. Выготский открывает центральное звено процесса И. — замещение вещей их знаками и символами. Согласно его культурно-исторической теории, наша душевная жизнь рождается из внешне-социальной формы общения

между людьми, а общая структура мышления и внутреннего диалога в целом повторяет структуру обычной предметно-чувственной деятельности с вещами и людьми. Благодаря «культурному знаку» предчеловеческие формы поведения ребенка переключаются на специфически социальные, мысль индивидуума совершается в слове, внешнее действие субъекта с объектом овнуτριвается до умственной операции со знаком как заместителем объекта. К «культурному знаку» Л.С. Выготский относил языковые формулы, алгебраическую символику, произведения искусства, карты и т.п. И. сопряжена со своей противоположностью — с экстериоризацией (франц. *exteriorisation* — проявление, от лат. *exterior* — наружный, внешний), т.е. с процессом перехода внутренних умственных действий в развернутые внешние предметно-чувственные действия. «Чтобы построить у ребенка новое умственное действие, напр., то же действие сложения, его надо предварительно дать ребенку как действие внешнее, т.е. экстериоризовать его. В этой экстериоризованной форме, в форме развернутого внешнего действия, оно первоначально и формируется. Лишь затем, в результате процесса постепенного его преобразования — обобщения, специфического сокращения его звеньев и изменения уровня, на котором оно выполняется, происходит его интериоризация, т.е. превращение его во внутреннее действие, теперь уже полностью протекающее в уме ребенка», — писал академик А.Н. Леонтьев (*Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики*. М., 1972. С. 386). Более детально процесс И. описывается созданной П.Я. Гальпериным теорией поэтапного формирования умственных действий. Развитие психических функций всегда начинается с формирования соответствующих внешних действий, и если впоследствии окажется, что какая-нибудь функция не сформировалась достаточным образом или сформировалась неправильно, то выправление ее должно начинаться с возвращения к ее исходной внешней форме и далее методично проходить все надлежащие этапы. Пока индивид не выработает специфическую и адекватную сути предмета операцию, он, по мнению П.Я. Гальперина, не способен думать о соответствующем предмете, производить его умственные преобразования (см. *Гальперин П.Я. Введение в психологию*. М., 1976). Американский психолог Дж. Брунер обосновал утверждение, что способность личности генерировать в себе психические образы мира вещей есть процесс повышения мастерства в добывании и использовании новых схем действия. Первоначально концепция И. основывалась на материалах исследования становления логического мышления у детей. К настоящему времени полученные выводы экстраполированы на всю психосферу человека любого возраста. Чувственные образы также были описаны как продукты И. особых перцептивных действий. Впервые понятие перцептивного действия было введено А.В. Запорожцем, а затем оно было развито в исследованиях В.П. Зинченко, Д. Гибсона, Р.Л. Грегори, И.Б. Ительсона и др. Теория И. натолкнула ряд философов на вывод, что носителем информации от объекта к субъекту служит адаптированная к объ-

екту схема действия, операция (Э.В. Ильенков, С. Тулмин, В.П. Бранский, Д.В. Пивоваров и др.). Объект и образ объекта тем более определенны, чем лучше мы научаемся действовать с объектом, изобретая новые операции, новую технологию.

(См. «Деятельность», «Образ»).

Д.В. Пивоваров

Интерпелляция — понятие, введенное Л. Альтюссером с целью демонстрации функционирования идеологии и предназначенное для описания процесса субъективации, или *производства социального субъекта*. Идеология, по Альтюссеру, является принципиально «закрытой структурой»; она диктует субъекту такой тип поведения, которое по причине своей «естественности» и «очевидности» воспринимается субъектом в качестве своего собственного: его уникальных субъективных реакций, мотивов, оценок и действий. Идеологические механизмы снабжают индивидов такими формами сознания, посредством которых субъект сможет наиболее оптимальным образом вписаться в структуру процесса производства.

Субъект творится и воспроизводится внутри социальных отношений, требующих и предполагающих овладение определенными социальными навыками. Субъект здесь не исходный пункт анализа, а его конечный результат общественного производства. Субъекта формирует социальный запрос, в соответствии с которым субъект есть субъект вопроса. При этом речь не идет о классической фигуре субъекта как способного ставить нечто под вопрос, проблематизировать то или иное положение вещей и т.д. Субъект есть субъект вопроса в смысле родительного падежа овладения. Не субъект как вопрос, но субъект как попытка некоего *ответа*. И. в этом смысле есть *голос окликающей властной инстанции*, это ключевая процедура, порождающая социального субъекта. Непроизвольная реакция на оклик полицейского (или кого-то другого) «Эй!» может служить примером *производства субъективности*. «Индивид, которого только что окликнули на улице, обернулся. В результате этого психологического поворота на сто восемьдесят градусов он превратился в субъекта. Почему? Потому что он распознал, что оклик был «действительно» адресован ему и окликнули «действительно» его... И вы, и я всегда уже субъекты и как таковые постоянно исполняем ритуалы идеологического узнавания, гарантирующего, что мы действительно есть конкретные, индивидуализированные, различимые и незаменимые субъекты» (Л. Альтюссер). Идеологическая И. («властный отклик») есть условие субъективации, онтологически предшествующее субъекту. Вопрос, посредством акта собственной реализации, производит субъекта-респондента. Субъект, следовательно, есть тот, кто *отвечает*, кто *должен* ответить. Вопрос, в своей формальной функции *спрашивания*, Абсолютен, самодостаточен и в некотором смысле не нуждается

в ответе. Назначение вопроса — реализация силы как таковой, властное воздействие. «Всякий вопрос есть вторжение. Применяемый как средство власти, он врезается как нож в тело того, кому он задан» (Э. Канетти). Смысл вопроса здесь — поставить субъекта перед необходимостью отвечать, произвести в нем чувство вины, долга, совести, сознания *необходимости* ответа. Идеологическое производство субъекта — не разовая, однократная процедура. Субъект становится «хорошим субъектом» в результате длительных, непрерывно повторяющихся процедур И. со стороны так называемых «идеологических аппаратов государства». В результате индивид приобретает статус субъекта, не осознавая, каким образом это произошло/происходит. «...Идеология имеет весьма мало общего с «сознанием»... На деле она глубоко бессознательна, причём даже тогда, когда она принимает (как, напр., в домарксовской философии) рефлексивные формы. Конечно, идеология — это система представлений; но эти представления чаще всего не имеют ничего общего с «сознанием»; чаще всего это образы, порой — понятия, но на огромное большинство людей они оказывают влияние как структуры, т.е. минуя опосредующее звено их «сознания» (Альтюссер). И., следовательно, лежит в основании технологий субъективации, к которым Альтюссер в первую очередь относит язык.

Генезис сознания и совести связывается с проблемой *bien parler*, «правильной речи». Производство и воспроизводство субъекта есть производство и воспроизводство языковых навыков. Язык есть первое, что следует усвоить индивиду, претендующему на статус социального субъекта. Овладение языковыми навыками однозначно определяется Альтюссером как процедуры подчинения. Язык в одно и то же время акт, средство и материя власти. Организация языка коррелятивна правилам организации наличного властного порядка. Субъект повинуетсЯ им как правилам господствующей идеологии, изначально будучи сформированным ими в качестве члена социума. Усилия субъекта, связанные с расширением сферы социальной практики, *овладение* практикой есть подчинение власти. Овладение есть подчинение — неотделимость одного от другого и есть условие возможности возникновения субъекта.

Назначение И. — в производстве и воспроиз производстве субъекта, в осуществлении процесса субъективации. Итоговая фаза субъективации заключается в морализации труда и формировании совести. Сформированная в процессе субъективации совесть означает готовность субъекта принять на себя вину. «Добросовестное» поведение есть труд, получающий толкование как признание невиновности, а также ее возможная демонстрация или доказательство. Повиноваться правилам господствующей (государственной) идеологии — значит доказывать свою невиновность, приводя или имея соответствующие доказательства, наличие которых и позволяет иметь и поддерживать статус субъекта. Быть субъектом — значит находиться в процессе воспроизведения или защиты собственного (субъектного) статуса. «Плохой субъект», субъект,

нарушающий закон и не признающий собственной вины вообще не признается в качестве субъекта; он — по определению исключен из общества. Статус субъекта принципиально непрочен, он требует перманентного оправдания. Субъект, следовательно, обусловлен виной, которая и составляет предысторию подчинения закону.

(См. «Идеология», «Субъект, субъективность, субъектность»).

А. Е. Смирнов

Интерпретация — аспект понимания, направленного на смысловое содержание текстов. И. как практика извлечения смыслов из текстов имела место в Античности («аллегорическое» толкование текстов), в Средние века (библейская экзегетика), в эпоху Ренессанса («критика текста», «грамматика», лексикография). Положения библейской экзегезы получили теоретическое развитие в романтической эстетике: Ф. Шеллинг указывал на бесконечную множественность смыслов, заключенных в произведении и наново формирующихся в сознании читателя. Категориальный статус И. получила у Ф. Шлейермахера, который различал объективную («грамматическую») и субъективную («психологическую», или «техническую») стороны И. Обе стороны И. определяют единый процесс понимания: И. текста с субъективной стороны предполагает определенное представление об авторе, но это представление может сложиться только на основе некоторой объективной И. его текстов. «Грамматическая» И. осуществляется посредством компаративного метода — сравнительного анализа различных значений того или иного слова с целью установления его значения в данном контексте. В герменевтике Дильтея И. сводится к постижению смысла текста посредством переключения его в психологический и культурный контекст автора и реконструкции этого контекста внутри опыта интерпретатора. Гуссерль доказывал, что к феномену сознания принадлежит предуказание, т.е. горизонтное сознание (впоследствии названное им «жизненным миром» и выступающее, по существу, в качестве контекста), которое указывает на дальнейшие, находящиеся вне опыта в собственном смысле признаки объекта. Это — «уже некая интерпретация... мы оказываемся вовлеченными в многообразие, которое указывает на возможные новые восприятия... и с очевидностью раскрывает и осуществляет себя в серии образов и представлений». Феноменологический метод исходит из того, что конкретная целостность произведения (и соответствующий ей акт непосредственного, нерасчлененного восприятия) возникает как результат взаимодействия целого ряда онтологических «слоев», а также динамических «фаз» развертывания текста. Задача истолкователя заключается в том, чтобы эксплицировать эти слои и фазы. И. в рамках феноменологии сознания делает ее фактически неограниченной. М. Хайдеггер, переходя от феноменологии сознания к феноменологической

герменевтике, указывал, что дело не в наблюдении какой-то точки самости («я»), но в понимающем схватывании полной раскрытости «бытия-в-мире» сквозь сущностные моменты его устроенности. И. оказывается вторичной по отношению к онтологически предустановленному пониманию, являясь моментом его освоения. То понятое, что ухватывается в преднамерении, становится постижимым понятийно благодаря истолкованию. Г. Гадамер переводит хайдеггеровскую онтологию понимания в план теории истолкования текста как носителя культурной традиции, утверждая единство понимания, истолкования и «применения». Понимание всегда является «истолковывающим», а истолкование «понижающим», но окончательно понимание осуществляется в результате «применения», т.е. соотнесения содержания текста с мыслительным опытом современной культуры. Понимание, по Гадамеру, нацелено не на извлечение авторского смысла, а на раскрытие содержания «дела», явленного в тексте. Согласно Л. Витгенштейну, высказывание — это выражение мысли. Мышление означает оперирование со схемами, но мысль не то же самое, что схема, потому что мысль не нуждается в переводе, а схема нуждается. Схема (без ее И.) корреспондирует с определенным предложением, переводящим ее в высказывание. То., понимание — это перевод в другие символы либо в действие, и поэтому оно сопряжено с И. Существует также позитивистское понимание И., которое ведет к установлению и открытию «объективных» причин порождения текста. Историко-генетическому подходу противостоит как герменевтика, так и семиология. В рамках семиологии существуют два направления — структурный и текстовый анализы. Первое направление стремится из всех существующих повествований разработать единую нарративную модель, при помощи которой можно будет анализировать каждое конкретное повествование в терминах отклонения. Второе направление всякое повествование рассматривает в качестве текста, под которым понимается пространство, где идет процесс образования значений. Задача текстового анализа не в описании структуры повествования, а в том, чтобы произвести подвижную структуризацию текста (меняющуюся в зависимости от читательской перспективы и исторического контекста) и проникнуть в смысловой объем произведения, в процесс означивания. Следовательно, необходимо различать структурный и текстовый анализы и не рассматривать их как взаимоисключающие. В герменевтике И. направлена на раскрытие смысла текста как сообщения, адресованного возможному читателю, в семиотике — на расшифровку кода. Тенденцию на преодоление противостояния между герменевтикой и семиотикой можно обнаружить у П. Рикера, который «понимание» и «объяснение» рассматривает как составляющие единого процесса: первый заключает в себе воспроизведение структуры текста, второй — прояснение кодов читателя, участвующего в этом процессе. В связи с этим вырастает значимость фигуры интерпретатора. Интерпретатор — лицо, осуществляющее И. Всякий знак

предполагает наличие интерпретатора. Перцептивный тип семиотической коммуникации требует двух отдельных интерпретаторов — адресанта и адресата. Их различие заключается в том, что первый осуществляет операцию кодирования, а второй. — декодирования. Р. Якобсон выделял два важнейших языковых фактора. Первый из этих факторов представляет собой селекцию. Он опирается на эквивалентность, сходство и различие, синонимию и антонимию. Второй фактор — это комбинация, которая регулирует построение любой последовательности. Он «основан на смежности». Адресант при кодировании осуществляет выбор элементов до их сочетания в единое целое. Осуществляя же декодирующую операцию, адресат прежде всего должен уловить целое; в этом состоит глубокое различие между статусом слушающего (читающего) и статусом говорящего (пишущего) в речевом общении (тексте). Декодирующий партнер речевого акта гораздо чаще обращается к вероятностным решениям, чем кодирующий партнер. Так, для адресанта не существует проблемы омонимии, ибо он знает подразумеваемое под ним значение, тогда как адресат, пока у него нет опоры на контекст, борется с омонимией и вынужден прибегать к вероятностным испытаниям своих решений. Единство кода для всех членов речевого сообщества, провозглашенное Ф. де Соссюром, на деле не выдерживает критики. Как правило, каждый индивид одновременно принадлежит к нескольким речевым сообществам с разными «радиусами коммуникации» (Сепир). Любой общий код — это совокупность, составленная из различных подкодов, один из которых выбирает говорящий в соответствии с функцией сообщения, его адресатом и характером отношений между собеседниками. Подкоды позволяют передавать и воспринимать информацию с неодинаковой полнотой — от высокой эксплицитности до разных степеней эллиптичности. Письменность (текст) обеспечивает большую стабильность и доступность сообщения для адресата, удаленного от адресанта во времени и/или расстоянии. Существует достаточное различие между слушателем и читателем, состоящее в переносе речевой последовательности из времени в пространство, что ослабляет свойство однонаправленности, характерное для речевого потока. Слушающий синтезирует последовательность уже тогда, когда ее элементы перестали существовать, а для читателя слова сохраняются, и он может вернуться от последующих частей сообщения к предыдущим. Внутренняя речь объединяет адресанта и адресата в одном лице, а эллиптичность формы (незавершенного выражения) интраперсональной коммуникации нельзя свести к одним только вербальным знакам. Мнемонический узел на носовом платке, служащий напоминанием о важном деле, является типичным примером внутренней коммуникации между прошлым и последующим состоянием одного человека.

(См. «Герменевтика», «Код», «Коммуникация», «Текст»).

С.А. Азаренко

Интерсубъективность — структура индивидуального сознания, отвечающая факту существования других индивидов. И. разрабатывалась в феноменологически ориентированных социальных теориях с целью преодоления дилеммы индивидуального и социального. С И. как проблемой феноменология сталкивается при рассмотрении вопроса о восприятии других субъектов, о способах обнаружения у них субъективности, которая не может быть дана непосредственным образом в виде некоторого наличного бытия. В феноменологически ориентированных теориях И. указывает на внутреннюю социальность индивидуального сознания. Основная форма И. описывается Шюцем при помощи тезиса «о взаимозаменяемости перспектив». Этот тезис предполагает наличие двух допущений. Во-первых, правило «взаимозаменяемости точек зрения», согласно которому каждый из нас принимает на веру идентичность способов переживания внешнего мира вопреки предполагаемым трансформациям занимаемых мест и, соответственно, точек зрения. Во-вторых, правило «совпадения систем релевантностей». Это правило предполагает идентичность интерпретации потенциально общих объектов, фактов и событий наличного мира. Другое основополагающее измерение И. описывается общим тезисом об alter ego, согласно которому одновременность восприятия индивидами друг друга в живом настоящем обеспечивает их избыточность относительно друг друга, что в переводе на язык теории оказывается достаточным условием для концептуального оформления социальных теорий. Главным достижением понятия И. является схватывание индивидуального характера конституирования социальной реальности, определяющей роли темпоральности в отношении социальных форм.

(См. «Жизненный мир», «Интенциональность», «Сознание»).

Т.Х. Керимов

Интертекстуальность — одна из основных характеристик, определяющих текстуальную гетерогенность. Термин И. введен Ю. Кристевой под влиянием М. Бахтина, который описывал литературный текст как полифоническую структуру. Буквально И. означает включение одного текста в другой. Для Кристевой текст представляет собой переплетение текстов и кодов, трансформацию других текстов. И. размывает границы текста, в результате чего текст лишается законченности, закрытости. Основным структурным принципом текста с т. зр. И. является его внутренняя неоднородность, открытость, множественность. И. не может быть сведена к вопросу о литературных влияниях. Текст не исчерпывается субъективным замыслом, исторической ситуацией, в которой он создавался, и даже читателями, а представляет собой процесс производства смыслов в развертывании и во взаимодействии разнородных семиотических пространств и структур, практику означивания в чистом становлении. Текст конституируется не тем, что традиционно на-

зывают «знаками» или «означающими», а «фабрикой» следов, сетью текстуальных референциалов, сетью социально детерминированных «интертекстуальных» связей. Текст производится из других текстов, по отношению к другим текстам. Причем не только по отношению к прошлым текстам. «В явление, которое принято называть интертекстуальностью, следует включить тексты, возникающие позже произведения: источники текста существуют не только до текста, но и после него» (Барт). В этом смысле любой текст есть пространство пересечения других текстов, ассоциируемые комбинации которых создают дополнительный смысл. И. охватывает всю область культуры как семиотической системы. С точки зрения И. снимается оппозиция между текстом (объектом) и читателем (субъектом), между чтением и письмом. Текст и есть, собственно, И.

(См. «След», «Текст»).

Т.Х. Керимов

Интуитивизм — методологический принцип внутреннего единства бытия (реальности, жизни) и сознания, предполагающий непосредственное проникновение, переживание, внерациональную рефлексию этого единства в качестве основания философского мышления. Понятие И. также применяется для характеристики некоторых философских систем (А. Бергсона, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, разработавших целостные концепции на основе принципа интуитивного познания). Наиболее существенная черта И. как методологического принципа — утверждение возможности непосредственного созерцания общего в конкретно-единичном, в индивидуальном акте интеллектуального, эмоционального, творческого, экстатического и т.д. установления «живой» взаимосвязи сознания и мировой целостности (в случае мистической интуиции речь может идти о такой связи с надмирными, абсолютными сущностями и существами). Та или иная форма интуитивного познания присутствовала в философии с самых ранних времен. Первичные формы обоснования И. можно обнаружить в учении Сократа (интуиция, направленная на целостное «познание себя») и Платона (интуиция как одна из ступеней восхождения к знанию абсолютного блага). Фундаментальное значение И. приобретает в различных мистических течениях — как христианских, так и внеконфессиональных. Здесь мистическая интуиция является основным путем постижения сверхреальности в ее связи с реальностью единичного и реальностью личного «Я». В христианской мистике И. традиционно противопоставляется чувственному и рационально-рассудочному познанию как высшая форма знания, в которой сочетаются абсолютно абстрактные, конкретно-вещные и экзистенциальные параметры осмысления мировой реальности. Совершенно особое значение приобретает И. на рубеже XIX–XX вв. в ходе методологической критики классического рационализ-

ма со стороны развивающихся систем иррационализма (в частности, «философии жизни»). С т. зр. иррационализма И. противостоит одностороннему рационализму, подобно тому как индивидуально-личностное «чувствование» самой жизни противостоит объективированному, абстрактно-категориальному знанию. В действительности же И. совершенно не чужд классической метафизике: универсальные системы Гегеля, Фихте, Шеллинга основаны как раз на фундаментальных интуициях, получающих затем категориальное и логико-диалектическое оформление, рациональную систематизацию, приобретающих форму научно-теоретического дискурса. Характерно, что Н.О. Лосский прямо определяет эти системы как «мистический рационализм», полагая универсальность философской интуиции свойством мистического познания и отношения к реальности. И. в «философии жизни» как основополагающий принцип ярче всего выражен А. Бергсоном. Для него интуитивное познание есть логический результат эволюции жизненных форм. В этом смысле И. является более чем методологическим инструментом культурного познания: сама по себе интуиция есть синтез инстинктивно-бессознательного познания как основы жизнедеятельности животных форм с рационально-научным, последовательно-дискурсивным, аналитическим знанием, характерным для «человеческой ветви эволюции». Следовательно, утверждение синтетического И. есть дело не только культуры и теории, но и важнейший фактор дальнейшей эволюции жизни в ее наиболее развитых и лабильных формах, тогда как сохранение господствующих естественно-научных, аналитических форм мышления, «узкого рационализма» культуры есть своего рода «тупик эволюции». Опыт обоснования И. в историческом и социальном познании в русле «философии жизни» был предпринят В. Дильтеем. В этом опыте самое существенное значение приобретает герменевтика как метод «возведения» индивидуального переживания «жизненного опыта» к уровню теоретически значимых концепций (отсюда вырастает понятие «жизненного мира», в котором реальный и жизненноопытный контекст индивидуального существования перерастает в систему жизненных, социальных, духовных связей того или иного «общественного целого». Данная система связей как раз и является основой исторического познания и не подлежит непосредственной рационализации). Н.О. Лосский создал синтетическую систему И. на основе соединения ведущих мотивов религиозно-философского всеединства и персонализма. И. как высшая форма культурного мышления обосновывается им с позиций монадологической картины реальности, а свое социально-антропологическое обоснование получает в фокусе соборного видения социальной реальности. И. Лосского характерен утверждением непосредственной этической значимости всех интуиций «мира как органического целого», ибо эти интуиции самым тесным образом связаны с первореальностью Бога, обладающего архетипами всего, что является предметом интуитивно-личностного переживания и познания. В ходе философского движения XX в. И. становится

органичной частью новой рационалистической традиции. Так, Э. Гуссерль разрабатывает учение об идеации, т.е. о «сущностном видении» феноменального в его собственных пределах. Благодаря этой интерпретации, И. входит в основные положения «новой онтологии» Н. Гартмана, философской антропологии (Шелер), экзистенциализма. Здесь И. практически утрачивает свои чисто гносеологические параметры, становясь особым способом существования и самореализации человека. Хотя и здесь сохраняется противопоставление И. научному рационализму (особенно в экзистенциализме), но уже как разведение художественно-экзистенциального и чисто интеллектуального типов интуиции.

(См. «Единое», «Метафизика»).

Е. В. Гутков

Информационное общество — это формирующееся в постиндустриальной фазе развития цивилизации общество, характеризующееся преобладанием в структуре занятости специалистов сферы информационных услуг, возрастанием значения информационного капитала и доминированием информационных технологий (в частности, Интернет-технологий).

Концепция И. о. сформировалась на базе теории постиндустриального общества Д. Белла и Э. Тоффлера, их последователей и оппонентов, основанной на технократической парадигме Запада. Альтернативная модель И. о. реализуется Японией, где И. о. планомерно формировалось с 60-х гг. Концепция И. о. в Японии создавалась профессорами Ю. Хаяши и Е. Масуда (президент института «Информационное общество»). Российский же опыт теоретических исследований проблем формирования и развития используется прежде всего в исследованиях Института развития информационного общества (ИРИО). В «социальных рамках информационного общества» Д. Белла развитие понятия И. о. выражает переход от постиндустриального преобладания сферы услуг над производственной сферой к доминированию сферы информационных услуг. В этом смысле понятие И. о. отражает новые аспекты развития постиндустриального общества, является его дополнительной характеристикой. С другой стороны, И. о. можно понимать как самостоятельную ступень исторического развития цивилизации, следующую за постиндустриальным обществом и характеризующуюся прежде всего производством информации, уровнем информированности населения и развития образования. Кроме того, само постиндустриальное общество может пониматься как первая ступень И. о. В этом смысле анализ проблем И. о. связан с рассмотрением постиндустриального общества как первого в истории информационного общества. Возникновение понятия И. о. тесно связано с развитием информатики и кибернетики в работах Н. Винера, информационной теории управления и информационной теории стоимости. Стоимость человеческой

деятельности и ее результатов определяется уже не только и не столько затратами труда, сколько воплощенной информацией, становящейся источником добавочной стоимости. В этом смысле понятие И. о. выражает переосмысление информации и ее роли как количественной характеристики для качественного анализа социального развития. Определенный уровень социальной информации кроме количественных характеристик позволяет отражать определенные качественные аспекты развития общества. Информационная теория стоимости характеризует не только объем информации, воплощенной в результатах производственной деятельности, но и уровень развития производства информации как основы развития И. о. — определенной ступени развития общества. Понятие И. о. определенным образом характеризует трансформации мировоззрения, отход от классической картины мира. В этом аспекте И. о. отражается последовательный сдвиг общества от квазинатуралистических, традиционных форм к искусственным формам сотворенного мира (индустриального и постиндустриального общества) и к миру социальной информации И. о. Информационное пространство становится пространством социально-культурного и, следовательно, социально-экономического развития И. о. На этом основано производство информации, являющееся становым хребтом структур И. о., в отличие от промышленного производства индустриального общества. Образование и наука определяют уровень производства информации и степень развития И. о. Информационные структуры соотносятся со структурой массовой культуры И. о., опирающейся уже не столько на классические СМИ «Эры Гутенберга» в понимании Маклюэна, сколько на электронные средства массовой информации. Роль информации как стратегического ресурса возрастает с развитием электронных СМИ, манипулирующих массами, общественным мнением; с развитием аудиовизуальной техники, глобальных компьютерных сетей (типа Интернет — с многомиллионной аудиторией во всех развитых странах, с электронной почтой, электронными конференциями, досками объявлений и т.п.), аккумулирующих информацию, доступ к которой характеризует возможности ее использования в сложной структуре власти. Примером того, как формируется глобальная информационная структура, может служить Национальная информационная инфраструктура США, как наиболее полно сформировавшегося И. о. Социальными характеристиками развития И. о. являются информированность различных его социальных групп, доступность информации, эффективность работы служб массовой информации и их возможности обратной связи, уровень образования, интеллектуальные возможности общества прежде всего в информационном производстве. Понятия информационного и интеллектуального капитала в И. о. можно рассматривать по аналогии с понятием культурного капитала Бурдьё. В свою очередь, понятийный аппарат анализа формирования И. о. включает также различные информационные ресурсы, к которым можно относить и некоторые виды интеллектуальной

собственности (напр., коммерческую тайну). Кроме того, этот понятийный аппарат допускает расширение за счет терминологии, заимствованной из информационного менеджмента, общей теории информационного управления, информационного права, теории обеспечения информационной безопасности и т.д. Для исследования возможных путей развития И. о. в социально-философских теориях многих исследователей начинает вводиться понятие постинформационного общества, характеризующегося возрастанием значения интеллектуального капитала. Тем самым теоретическое рассмотрение проблем И. о. получает дальнейшее развитие в концепции постинформационного общества. Эта концепция формируется вместе с исследованием т.н. «виртуальной эры». «Виртуальная эра», по Бодрийяру, приходит на смену ушедшим «устному», «письменному» и «книгопечатному обществам», а также «электронной эре» М. Маклюэна. Если сфера информационных услуг является детерминирующей основой информационного общества, на которой развивается рациональный механизм производства информации, то концепция постинформационного общества выражает попытку анализа вероятностного хаоса избыточной социальной информации. В информационной «виртуальной реальности» реализуется формирование «избыточных» социально-информационных структур И. о.: в нем избыточность социальной информации означает лишь недостаток информации о том, какая ее часть является излишней. Как идеология или гегемония информационных структур может быть охарактеризована концепция виртуализации общественной деятельности. «Виртуальная реальность» Бодрийяра становится реальностью И. о. В этом плане понятие И. о. отражает, с одной стороны, способ распространения информационных структур и, с другой стороны, уровень информатизации и компьютеризации общества.

(См. «Информация»).

И.А. Латыпов

Информация — одно из центральных понятий современной философии и науки, широко вошедшее в научный обиход с 50-х гг. XX в. Данное понятие выражает реальность, все чаще рассматриваемую в качестве третьего компонента бытия — наряду с веществом и энергией. Этимологически «И.» (лат. *informatio* — разъяснение, изложение, осведомление) — термин обывденного языка, относящийся к познавательной-коммуникативной сфере человеческой деятельности и обозначающий совокупность сведений о каких-либо событиях или фактах. Т. о., И. в обывденном смысле есть прежде всего определенное содержание. В стремлении дать определение понятию И. ученые прошли за последние 50 лет эволюцию от формальных (преимущественно теоретико-математических) дефиниций того, что собой представляет и как может измеряться количество И., до новейших попыток построения универ-

сальных концепций информационного общества, универсального метаязыка, всеобщей метатеории и т.п. Парадоксальность многих из этих концепций заключается в том, что само понятие И. в них не определяется, а принимается на интуитивном уровне. Содержательная сторона И. остается до настоящего времени наиболее неясной. Отсюда понятен профессиональный интерес к осмыслению феномена И. среди философов. Разработки в области теории И. содействовали сдвигам в методологии научного познания, которые нашли выражение в смещении акцентов от вещи к отношению, от поисков универсальной первоосновы бытия к признанию разнообразия в качестве базового принципа научного исследования. Именно эти категории философии — отношение и разнообразие — занимают сегодня центральное место в попытках определить природу информационных явлений. Вместе с тем многочисленные исследования феномена И. обнаружили его связь с организацией, системностью, упорядоченностью, структурой, а также с функциональными состояниями и процессами в сложных системах управления. В подобных системах И. предстает как функциональное свойство процессов управления, неотделимое от последних, а теория И. — как раздел кибернетики. Из научно-технических разработок по теории И. родились специализированные научные дисциплины. Это информатика (комбинация из слов «И.» и «автоматика») — область изучения научно-технической И., ориентирующаяся на автоматизированную обработку данных, массивов знаний производственно-технического и социального назначения с использованием вычислительной техники, средств связи и математико-программного обеспечения. Другая научная дисциплина — информология (наука об И.) — область изучения И. как фундаментального фактора бытия, закономерностей производства, передачи, получения, хранения и использования И. Теория И. в узком смысле (математическая теория связи) — область изучения информационных процессов со стороны количества И., проходящей по каналам связи, запоминаемой и т.п.; в ней рассматриваются вопросы оптимального кодирования сообщений в форму сигнала, максимальной пропускной способности каналов связи и др., (вопрос о содержании сообщения (сигнала) обычно выносится за рамки этой теории). Основные исторические этапы информационной эволюции общества обусловлены появлением различных носителей И.: письменности, книгопечатания, современной информационно-кибернетической (в частности, вычислительной) техники. Проблема И. многоаспектна не только в общенаучном, но и в философском смысле. В онтологическом и мировоззренческом аспектах предпринимаются попытки раскрыть соотношение И. с веществом и энергией, ее природу и статус в структуре бытия; в гносеологическом аспекте — соотнести И. с содержанием и формой знания, с образами, знаками, моделями и т.п.; в логико-методологическом аспекте — выявить количественно-математические, измеримые стороны информационных процессов в математической теории связи, моделях массовых коммуни-

каций, кибернетике. В 90-е гг. XX в. обозначилась тенденция заметного размежевания специалистов в области теории И. на пессимистов и оптимистов, критиков и апологетов. Из области семантики и математических проблем теории связи дискуссии переместились в социально-этическую и политическую сферы проблем информационного общества. Объективной основой этих изменений стали громадные преимущества, которые дает развитие информационной инфраструктуры обладающим ею государствам и регионам, организациям и физическим лицам: возможность сжатой во времени переработки больших массивов И., практически мгновенной коммуникативной связи в пределах земного шара, проектирования сложных систем и управления ими и др. В ряде работ термин «информационное общество» символизирует, по существу, новую социальную парадигму (Э. Тоффлер), исторически новый и особый тип цивилизации, идущей на смену сельскохозяйственной и индустриальной. Реальные преимущества, в возрастающей степени получаемые государствами и регионами (США, Европа, Япония) с развитыми И. технологиями и компьютерными сетями, приводят к изменению характера экономических, политических и социальных отношений, семьи, быта, досуга, образа жизни, переворачивают традиционные представления о ценности сельскохозяйственного и индустриального производства. И одновременно информатизация всех сфер жизнедеятельности современного человека, с точки зрения ее пессимистически настроенных критиков, сопровождается дегуманизацией, порождает новую и неизвестную предыдущим эпохам виртуальную реальность существования в иллюзорном мире. С социально-психологической точки зрения информатизация разрушает привычные природные ритмы и циклы жизнедеятельности людей; с нравственно-этической — вытесняет ценность и привлекательность живого общения, сопереживания, понимания; с политической — резко усиливает возможности манипулирования массовым и индивидуальным сознанием, влияния «четвертой власти» — СМИ, изменяет потенциал властных элит, в т. ч. посредством перемещения полномочий и возможностей последних из внутригосударственной сферы в область иерархии межгосударственных отношений.

С социально-исторической точки зрения негативные проявления информатизации могут быть обозначены как апофеоз рациональности, доведение европейского классического типа рациональности до логически завершенной формы информационного господства в масштабах планеты. В современной типологии исследований И. среди «оптимистов» заметна тенденция разработки на основе теории И. всеобщей метатеории и всеобщего информационного метаязыка для научных и вненаучных областей знания. Критики «оптимистов» резонно указывают на наличие неразрешенных до настоящего времени математических и логических парадоксов, сформулированных в 50–60-е гг. XX столетия разработчиками кибернетических моделей распознавания образов, машинного перевода с одного языка на другой,

теории игр и принятия решений и др. Создается впечатление, что смысловые характеристики естественного языка, образного и понятийного мышления человека многозначны и континуальны, их представление в виде дискретных множеств с четко и однозначно фиксируемыми различиями между элементами возможно лишь в ограниченной степени.

(См. «Информационное общество»).

В. И. Кашиперский

Инцест — отношения сексуального характера между кровными родственниками. Инцестуозные фантазии являются сложной метафорой на пути психологического развития индивида. Когда ребенок испытывает инцестуозные чувства или фантазии, это можно считать его бессознательной попыткой обогатить свою личность новыми наслоениями опыта путем максимально близкого эмоционального и физического контакта с родителями. Сексуальный подтекст инцестуозных импульсов подчеркивает глубину и значимость такого контакта, поскольку их интенсивное появление трудно игнорировать. К тому же табу на И. предотвращает возможность физического проявления и преследует свои собственные психологические цели, опосредованные символами и культурно-исторической средой. Взрослый, социально зрелый человек, также может регрессировать в инцестуозные мотивы; это можно рассматривать как попытку заново восстановить себя духовно и психологически. В таком случае регрессия представляется как нечто большее, нежели защита «эго». Если течение психической энергии инцестуозных импульсов блокируется табу или цензурой, они принимают духовное направление, находя воплощение в культурных ценностях универсального порядка. Иногда инцестуозная регрессия становится поиском иного типа единения — власти и контроля над другими, воплощая стремление господствовать и управлять чужой волей, подчинять себе внешнюю среду и обстоятельства любой ценой, нарушая социальные нормы и правила. Инцестуозная регрессия не обязательно направлена на определенную фигуру или личность, хотя часто происходит именно так, напр. в страстной фанатической любви (к определенному лицу, к определенной сфере деятельности, к Богу и т.д.). Такое чувство сопровождается особым настроением умиротворения, безмятежности, спокойствия, изменчивостью и мечтательностью одновременно. При кратковременном отказе от контроля поведения инстанцией «эго» происходит новое стимулирующее столкновение с внутренним миром и фундаментальными основаниями бытия. В трансперсональной психологии делается особый акцент на перинатальной стадии индивидуации, когда субъект через стадию слияния и символического единства с телом матери, через травму рождения приходит к отделению и самостоятельному существованию во внешнем мире. Переживание заново инцестуозных мотивов, прохождения родового канала,

отделения от тела матери приводит к более острому переживанию самоопределения субъектом себя в мире, принятию ответственности за свое существование.

(См. «Психоанализ»).

К. Ю. Багаев

Ирония (греч. εἰρωνεία — притворство, насмешка) — риторический прием, разновидность металогизма, суть которого заключается в простом отрицании референта, в несовпадении того, что говорится, и того, что имеется в виду. Поскольку И. изменяет логическое значение фразы и вносит путаницу в порядок внелингвистической реальности, издавна широко распространено представление, что И. — это форма поведения. Аристотель («Большая этика») писал, что «притворщик... делает вид, что имеет меньше, чем на самом деле, и не говорит того, что знает». Прообразом притворщика мог бы считаться Сократ, который, по словам Платона («Пир»), «морочил людей притворным самоуничижением», соединяя в своих речах с соответствующей самоуничижению непритязательностью божественное содержание. Сущностью сократической И. Кьеркегор («О понятии иронии») считал отрицание существующего порядка вещей, потому что он не соответствует своей идее. В отличие от пророка, предсказывающего будущее во имя настоящего, в отличие от трагического героя, борющегося за преобразование настоящего и скорейшее наступление будущего, иронический субъект, по словам Кьеркегора, не знает будущего и не приемлет настоящего. В качестве архетипа иронического субъекта можно назвать двух разных мифических персонажей. Кьеркегор уподобляет иронического субъекта асу Локи, трикстеру скандинавской мифологии. Трикстер — отрицательный двойник культурного героя; своими асоциальными и профанирующими святыни действиями он проверяет на прочность ту реальность, устройством которой занят его положительный двойник. С другой стороны, распространено уподобление иронического субъекта козлу отпущения, мифическому персонажу, который принимает на себя грехи общества и несет наказание за то, в чем не виноват (см., напр.: Н. Г. Фрай. «Анатомия критики»). Внося в действительность раскол, трикстер открывает историческое время, завершающееся процедурой очищения, кульминацией которой становится изгнание козла отпущения. Между двумя своими мифическими прообразами иронический субъект сочетает в своем поведении отрицание устоев общества и законов государства с очищением частной жизни от низменной повседневности за счет приобщения ее к мифу. Выдающимся достижением романтической И. становится осознание связи такого поведения с закономерностями лингвистической реальности. И. играет главную роль в проекте универсальной поэзии, которая, по словам Ф. Шлегеля («Фрагменты»), синтезировав поэзию и философию, сделает поэзию жизненной,

а жизнь — поэтической. Удерживая вместе абсолютные антитезы, И. делает, по мнению романтиков, неизбежным их абсолютный синтез. Романтики противопоставляли И. серьезности, едва ли, по их мнению, вообще доступной человеку, и тем самым обрекли свою программу универсальной поэзии на незавершенность, что и вызвало резкое неприятие романтической И. со стороны Г. В. Ф. Гегеля («Эстетика». Т. 1), который «объяснил» ее происхождение недостатком философского образования ее творцов и придал новый импульс попыткам свести И. к ее сдержанной форме. Сдержанная И. проявляется в отстраненно-критическом отношении автора к своим творениям и лежит в основании реализма в литературе и научного стиля в науке. И. такого рода подтверждает реальность вымышленного мира, создаваемого в литературном (или научном) произведении. Но И. как таковая считается сегодня образцом механизма текstopорождения именно потому, что для существования языка необходим прием, одновременно утверждающий и отрицающий реальность существования того, что создано языковыми средствами.

(См. «Риторика»).

С. А. Никитин

Иррациональное (от лат. *irrationalis* — неразумный, бессознательный) — а) сторона объективной реальности, принципиально недоступная разумному пониманию; б) нечто в действительности, пока интеллектуально непознанное, алогичное, выходящее за границы современного разумного понимания, но тем не менее принципиально познаваемое; в) незапланированные (побочные) или непредугаданные результаты человеческой деятельности; г) бессознательная сфера души, противостоящая сознанию как способу существования опосредованного знания; д) предлогические формы познания. Т. о., понятие И. распространяется на все стороны отношения субъекта и объекта. Понятию человека как рационального существа и субъекта противостоит понятие человека как страдающего существа, от которого отчуждается его свойство субъективности. В онтологическом аспекте И. трактуется как специфическая форма такого телесного или душевного существования, которая противоположна нереальному, воображаемому, фантастическому или невозможному. В гносеологическом плане И. противопоставляют: а) рациональным формам освоения мира (репрезентативному отражению, вербальному мышлению, визуальному мышлению и т. д.), б) сверхразумному, сверхсознанию (Богооткровению, мистическому опыту). Когда И. придают смысл «дорационального», то под ним могут подразумевать многообразие таких форм освоения мира, как инстинкт, чутье, переживание, созерцание, интуиция и т. д. При определении И. как предлогического (дологического), ему нередко приписывают первичность в отношении разума и говорят, напр., что «бессознательное и инстинкт древнее интеллекта и сознания», что «переживание бытия

непосредственно, а размышление о бытии опосредованно», что «интуитивное знание о целом предшествует рассуждениям о частях целого». При этом допускается возможность частичной рационализации И. в будущем. Если же И. прежде всего определяют как нечто непредвиденное и неучтенное разумом в ходе материализации цели человеческой деятельности, то И. характеризуют как нечто вторичное, производное от рационального действия и говорят об иррациональных (реактивных) последствиях рационального целеполагания. Подобная жизненная ситуация выражается метафорой «Благими намерениями человека вымощена ему дорога в ад». Яркими примерами И. в общественной практике могут служить современный экологический кризис, вызванный целенаправленной переделкой людьми природы, а также феномен Термидора, как нежеланный итог всякого радикального (революционного) переустройства сложившихся социальных институтов. Теория диалектики пытается объяснить иррациональный эффект взаимодействия вещей, людей или идей, исходя из представления о законе перехода количественных изменений в качественные; эмерджент (диалектическое тождество противоположностей, новое качество) не сводится к параметрам контрагентов, вступающих во взаимодействие, поэтому невозможно заранее предвидеть, каким будет его конкретное содержание. Общая теория систем и синергетика выводят этот эффект из понятия бифуркационного изменения неравновесных систем: принципиально невозможно предвидеть, по какой конкретно из множества траекторий осуществится превращение системы, когда она испытывает катастрофу. В связи с распространением в естествознании парадигмы нелинейного мышления проблема И. вновь становится актуальной и ищет общенаучные способы своего выражения. Иррационалист (в отличие от рационалиста) — человек, отдающий предпочтение созерцанию и интуиции и принижающий возможности разума; в этом общем смысле иррационализм есть особая мировоззренческая установка суживать границы мышления, как формы постижения истины. В узкофилософском смысле И. — термин, обозначающий класс философских течений и школ: «философию чувства и веры» Якоби, «философию откровения» позднего Шеллинга, волюнтаристическую концепцию Шопенгауэра, «философию жизни» Дильтея и Бергсона, экзистенциализм Кьеркегора, Хайдеггера и др. Эти школы пытаются рационально обосновать правомерность иррационалистического мироотношения.

(См. «Вера», «Познание»).

Д. В. Пивоваров

Искусственный интеллект — междисциплинарная область исследований, входящая в состав когнитивных наук, *когнитологии*, возникшей в 60-х гг. XX в. на стыке компьютерных наук, математики, логики, лингви-

стики и психологии. Первоначально И.и. включали в состав *кибернетики*, а затем в состав сменившей кибернетику *информатики*.

Теория И. и. является неотъемлемой частью современной философии сознания, современной эпистемологии и онтологии. И. и. делится на *сильную и слабую версии* (Дж. Серль). Слабая версия предполагает решение проблем, связанных с передачей машине некоторых интеллектуальных функций и видов деятельности человека. Сильная версия связана с созданием мыслящего агента в полном смысле слова.

И. и. предлагает использование идеализаций и моделей, которые упрощают понимание интеллектуальной деятельности. В качестве исходных идеализаций вводятся такие понятия, как рациональный агент, среда, ситуация, состояние и др. Т.е. речь ведется не о реальном человеке и не о реальном мире, а о *моделях* деятельности некоторого рационального агента (понятие «агента» более узкое и абстрактное, чем понятие субъекта в классической философии), обладающего общей интеллектуальной способностью, а также о моделях той действительности, в которой действует рациональный агент. В некоторых направлениях (генетическое моделирование и др.) адаптация агента к окружающей среде рассматривается в качестве необходимого и достаточного признака сильного И. и. И. и. имеет два основных направления: 1) логическое моделирование на основе понимания мышления как *символьной репрезентации* и 2) коннекционистские модели в области создания *нейронных сетей*. Логическое моделирование опирается на идею символьной репрезентации, которую Герберт Саймон развивал с середины 50-х, а детально разработанный вариант был представлен им совместно с Алленом Ньюэллом в 1964 г. В 1976 г. формулируют гипотезу о физической символьной системе, в которой утверждается, что физическая символьная система задает необходимые и достаточные условия для произведения базовых интеллектуальных действий в широком смысле слова. Это значит, что для создания И. и., в рамках логического моделирования, достаточно символьных вычислений. Одной из важных проблем логического моделирования является проблема *фреймов*, возникающая в связи с рассмотрением моделей среды, изменяющейся под влиянием действий агента. Нейронные сети, которые создавались по аналогии с устройством человеческого мозга, представляют второе направление развития И. и. Первой моделью нейросетей был перцептрон, разработанный Фрэнком Розенблаттом в 1957 г., им же в 1960 г. была построена машина «Марк-1», реализующая идею перцептрона. Нейронные сети способны к обучению и самообучению, что позволяет решать выходящие за рамки возможностей символьных систем задачи. Нейронные сети успешно справляются с задачами распознавания образов, классификации объектов и ряда других.

Д. В. Анкин

Искусство — особая форма освоения мира человеком, в которой опыт жизни людей закрепляется, транслируется, обновляется в *образах* самой этой жизни, в *образах* человеческих помыслов, стремлений, переживаний. Мир человека предстает в И. через формы деятельности, общения, самореализации людей. И. дает моментальные слепки и развернутые проекции человеческого бытия, его пространственного и временного единства с миром. И., понимаемое как некое условное целое, может быть трактуемо в качестве картины мира или своеобразной онтологии, сконцентрированной на динамике предметно-чувственного бытия людей. И., будучи особой формой деятельности людей, соединяет в своих образах *предметные, коммуникативные, индивидуальные* аспекты деятельности, поэтому оно сохраняет в себе начала побуждающие, преобразовательные, познавательные, коллективные и личные. В разные эпохи и в разных направлениях И. акценты в соотношении этих начал существенно отличаются, тем не менее они всегда соприисутствуют, а их соотношение остается постоянным предметом для дискуссии о назначении И., о его роли в жизни общества. Традиционно в философии И. его специфика, его социальные функции рассматривались в общем виде. Однако такое рассмотрение уже предполагает весьма развитое разделение человеческой деятельности, когда каждая из сфер деятельности достаточно четко обособилась и «утвердилась» в технических средствах; тогда и специфика И. «вырисовывается» на фоне других сфер деятельности и сознания: материального и духовного производства, религии, морали, науки. Проблема, однако, заключается в том, что И. сохраняет в себе *синтетический характер* человеческой деятельности, хотя на разных этапах истории и в разных типах культуры заметны отличия в доминирующих образах И., способах их создания, схемах их функционирования и трансляции. Решение вопроса о специфике И. «в общем виде» порождает много трудностей. Более продуктивным представляется рассмотрение специфики И. на конкретном социальном «фоне», в определенных системах общества. Тогда вопрос о *сохранении специфики И. в меняющихся* системах разделения и кооперирования человеческой деятельности оказывается, по сути, связан с вопросом о том, как И. удерживает свою специфическую позицию за счет смещения акцентов в использовании образных средств человеческого освоения мира. В архаических обществах, где сознание и деятельность не были еще настолько разделенными и специализированными, как впоследствии, И. присутствовало во всех формах и средствах человеческого освоения мира; оно закрепляло в них *способы и качества, характер и уровень* жизни людей, т.е. *культуру* общества. Легенды, танцы, рисунки, утварь, орудия деятельности фиксировали *человеческие* формы освоения бытия, формы его переживания и осмысления. В традиционных обществах словесного типа специфика И. выявляется на «фоне» жесткого распределения людей по социальным позициям и видам деятельности. Важными в этом смысле оказываются наметившееся разделение материально-производствен-

ной и духовной (в т.ч. и духовно-практической) деятельности, возрастающая социальная значимость работы *мастера*, создающего инструменты и владеющего ими, соответственно, «распределение» самого И. между обыденным поведением профанов и посвященных. В этом плане И. оказывается своеобразным знаком качества, указывающим на мастерство и посвященность автора (в греч. «техне» — искусство, мастерство, умение), на соответствующие характеристики его продукции. Позиция художника, т.о., еще резко не противопоставляется позиции жреца, ученого, ремесленника, но она уже выделена из потока повседневного поведения людей и рутинной деятельности. В индустриальном обществе вопрос о специфике И. становится принципиальным, поскольку производство оказывает влияние на все сферы общества, а наука претендует на лидирующее положение в культуре. С одной стороны, И. испытывает эти воздействия и «поддается» им: возрастает значение *техники* И., бурно прогрессирует *инструментальная* база И. (от книгопечатания до кинематографа), в образах искусства особое значение придается их познавательной ценности. С другой стороны, все более остро встает вопрос о специфике И. как *специфически* человеческом способе освоения бытия, т.е. способе, несводимом к формам обезличенного производства и деиндивидуализированного знания. В результате возникают направления (и концепции) И., выводящие на первый план непосредственно личностные (индивидуальные, индивидные) способы освоения бытия, соответственно, «отодвигающие» на задний план (или перечеркивающие вообще) коммуникативные, предметные, познавательные аспекты образного освоения действительности. В постиндустриальных типах общества проблема специфики И. определяется в контексте усложняющихся взаимодействий между разными общественными и культурными системами. Сохранение И. как специфической формы становления, сохранения и трансляции человеческого опыта оказывается в зависимости от его «способности» творить образы человеческого взаимопонимания из разнородного культурного и исторического материала. В этой ситуации подвергаются сомнению определившиеся ранее иерархии и системы оценок, значение индивидуального творчества и авторства. Действует мощная тенденция растворения И. в средствах массовой коммуникации. Вместе с тем продолжается процесс создания произведений И., подчеркивающих синтетическую деятельность автора, формирующего полистилистику симфонии, романа, спектакля. Примеры Г. Маркеса, А. Тарковского, А. Шнитке в этом смысле достаточно красноречивы (список может быть гораздо более длинным). Вопрос о специфике И. (соответственно о его личностной и общественной роли) в значительной степени является вопросом о роли И. в социальном воспроизводстве. И. остается одной из важнейших форм трансляции и, значит, сохранения человеческого опыта. Оно же выступает и формой *обновления* этого опыта, потому что каждое поколение своим *особым образом* выражает процесс освоения бытия. Акценты в этой роли И. меняются исто-

рически, и, собственно, сохранение И., его специфики, его социальной функции достигается в образах, фиксирующих постоянно смещающееся равновесие между воспроизводством и обновлением человеческого опыта.

В. Е. Кемеров

Ислам (араб., букв. «предание себя (Богу)»; покорность) — мусульманство (магометанство), одна из трех мировых религий наряду с буддизмом и христианством. Возникновение И. относится к началу VII в. В результате контакта и полемики с христианством по вопросам о свободе воли и предопределении, несотворенности «слова божьего», божественных атрибутах и трансценденции Бога, произошло развитие мусульманского богословия, включившего различные школы. Благодаря воспринятому аристотелизму и неоплатонизму получила развитие рационалистическая тенденция мусульманского богословия (мутазилиты, ашариты). Мутазилиты являются представителями первого крупного направления в каламе (мусульманская религиозно-философская дисциплина, или богословие, ставящее пять основных проблем: 1) единобожие (вопрос о соотношении божественной сущности и атрибутов, о вечности или сотворенности Корана); 2) божественная справедливость (соотношение божественной предопределенности и свободы воли); 3) статус верующего в мусульманской общине; 4) эсхатология, учение о спасении и о пророках; 5) политико-религиозная доктрина). Мутазилиты обосновывали мусульманское вероучение логико-философскими аргументами и ставили разум во главу религиозного закона. Именно мутазилитам принадлежит заслуга определения пяти принципов калама. Обоснование догмата «единобожия» привело их к отрицанию как антропоморфных атрибутов Бога, так и реальности и вечности вообще всех его атрибутов. Это привело их к положению о сотворенной природе Корана, а также к допущению его аллегорического истолкования. Онтология мутазилитов предполагала атомистическое строение мира, а возникновение вещей понималось как актуализация потенций, заключенных в материи. Детерминистическое мировоззрение мутазилитов утверждало невозможность для Бога ничего изменить как в естественном, так и нравственном порядке. По воззрению мутазилитов, человек обладает свободной волей и ответственен за свои действия; Бог не может произвольно изменить меру воздаяния, которая соответствует земным делам человека. Ашариты, как представители другой школы в каламе, также использовали философский арсенал античного наследия. В онтологии они модифицировали атомистическую теорию мутазилитов, но отрицали естественную детерминированность мировых процессов, объясняя их последовательность «обычаем», установленным Богом. Одновременно с этими рационалистическими направлениями в мусульманском богословии широкое распространение получило мистическое — т.н. суфизм. Суфизм учил растворению

суфия в Боге, ведущему к сверхбытию — вечности в абсолюте. Согласно суфизму, основа И. заключена не в словесном доказательстве единственности Бога, а в самой аскетической жизни суфия, в трансцендентном единении с Богом. В суфизме были разработаны не только религиозно-этические, но и космологические, и социологические концепции. Этому в немалой степени способствовало проникновение идей эллинистической философии, в особенности концепции эманации. В трудах суфийских авторов получила развитие концепция единого бытия пантеистической направленности, согласно которой бытие Бога сливалось с бытием его творения.

(См. «Буддизм», «Иудаизм», «Христианство»).

С.А. Азаренко

Истина — соответствие человеческих знаний действительности, совпадение человеческой мысли и объекта. Вопрос о характере соответствия знания и действительности и самой возможности совпадения мысли и объекта является предметом разногласий между различными философскими направлениями с древнейших времен и до наших дней. Сложность этого вопроса не осознается вполне, пока речь идет о предметах и связях человеческого обихода, об использовании привычных вещей и социальных форм. Собственно, проблема И. возникает тогда, когда человек пытается раздвинуть границы обычного, ввести в свой опыт неизвестные прежде объекты и отношения. Тогда и возникает необходимость в философском, гносеологическом анализе проблемы И. И. фиксирует объективное содержание человеческих знаний. Но процесс и акт этой фиксации возможны только на основе деятельности человеческого субъекта. И. определяет границы совпадения человеческих знаний с действительностью. Указание на ограниченность И. связано с динамикой человеческого познания, оказывается усмотрением развития И., этапом понимания ее как процесса. Относительность И. является естественным ее свойством — давать лишь ограниченное знание об объекте. Но И. и абсолютна, поскольку указывает на границы, в которых человеческое познание совпадает с объектом, является точным его отображением. Границы И. задаются условиями ее получения, формами существования познаваемых объектов, характером тех средств, которыми может воспользоваться человек как в приобретении новых знаний, так и в их проверке на истинность. Эти средства задают меру возможностей практической и теоретической деятельности, а стало быть, и то поле деятельности, где люди могут достаточно четко фиксировать объективное содержание своих знаний. Но эти же средства — в их развитии — ведут к нарушению прежнего понимания реальности, определяют новые масштабы познания объектов. Они стимулируют переход от прежних, абстрактных представлений об объектах к представлениям более точным и конкретным, учитывающим более существенные и многообразные

связи бытия. Вещи, с которыми имеет дело практика и наука XX в., заметно отличаются от элементарных вещей, изучавшихся физикой XVII — XVIII вв. Человек ныне взаимодействует с природой не на уровне элементарных вещей и соответствующих связей, а на уровне сложных естественных и искусственных системных объектов. В этой ситуации И. как соответствие знания действительности требует в каждом конкретном случае выработки специфических средств ее достижения и проверки. Понимание того, что И. выявляет объективное содержание человеческих проблем и побуждает человека совершенствовать теоретические и практические средства деятельности, позволяет говорить об И. как о проблеме человека, т.е. как о проблеме человеческого бытия. И. как процесс указывает не только на соответствие человеческих мыслей реальности, но и на ограниченность человеческих средств, на перспективы изменения человеческих сил. В этом свете И. сама оказывается определителем соответствия человека уровню тех проблем, которые он по необходимости вынужден решать.

(См. «Гносеология», «Наука», «Онтология»).

В.Е. Кемеров

Историцизм — философская доктрина, согласно которой знание о человеческой деятельности имеет по преимуществу исторический характер. Отрицает неисторическое понимание природы человека и общества. В связи с этим необходимо философское объяснение исторического знания, которое представляет собой квинтэссенцию всего знания о делах человека. И. берет свое начало в методологических и эпистемологических основаниях критической историографии, или критической философии истории, иначе говоря эпистемологии исторического знания, которая сложилась в XIX в. и в которой первоначально преобладала парадигма естественных наук. Это проявлялось (и такого рода настроения сохранились в XX в. в неопозитивистской и постпозитивистской версиях) в господстве идеи единства науки, убеждения, что познание исторического прошлого состоит в причинном объяснении событий, при этом все причинные объяснения одинаковы по своей природе. Объяснить события в жизни людей означало вывести их из социологических, психологических, а также, в конечном итоге, биологических и химических причин, законов. Против такого рода редукционизма выступили во второй половине XIX в. ряд немецких мыслителей, неокантианцы и В. Дильтей, доказывая, что история, подобно другим гуманитарным дисциплинам, следует своим собственным, нередуцируемым правилам. Она изучает конкретные события и изменения ради них самих, а не обращаясь к ним лишь как к примерам общих законов, и ее целью является не столько объяснение, сколько понимание человеческих действий. В ходе критики позитивистских идеалов науки и знания, вместо научного способа познания предложили исторический, счи-

тая его приложимым не только к истории как дисциплине, но и к экономике, праву, политической теории и основным разделам философии. Представляя собой первоначально попытку разрешить методологические затруднения в ряде конкретных дисциплин, И. по мере своего развития стал тяготеть к выработке общей философской доктрины, которая составила бы основание всех этих дисциплин. В центре такой доктрины лежало два понятия. Понятие «историчности» (широко используемое в рамках феноменологической и герменевтической традиций в целом), фиксирующее фундаментальную черту человеческого существования: люди не просто существуют в истории — их прошлое, включая их социальное прошлое, преобразуется в их представлениях о себе и о своем будущем. Поэтому некоторое, нетематизированное, переживание прошлого является конститутивным для личности, независимо от того, будет ли оно тематизировано, т.е. выразится в научной дисциплине. Понятие «исторической идеи» относилось к сущности нации, государства, народа, постижение которой позволит историку объяснить и понять их историческое развитие. Согласно И., для того чтобы достичь знания в гуманитарных дисциплинах, необходимо использовать способы понимания, применяемые в исторических исследованиях. Поэтому гуманитарные науки не должны искать законы. Знание в них носит интерпретативный характер и укоренено в конкретных исторических обстоятельствах. В силу этого оно с неизбежностью субъективно и контекстуально. На этом основании И. нередко описывается как вариант исторического релятивизма. И. отстаивает момент необходимости особой исторической точки зрения, сквозь которую должны рассматриваться жизнь и общество. И. отвергаются какие-либо обращения к универсальным законам человеческого развития на том основании, что все в истории уникально и специфично. К примеру, выдвигаемое И. требование уважения к прошлому, как оно имело место, обосновывалось тем, что, по выражению Л. фон Ранке, «каждая эпоха близка Богу». Вместе с тем, когда речь заходит о масштабном, глобальном анализе исторического развития, И. подчеркивает его кумулятивный характер, что вряд ли позволяет отождествлять его с историческим релятивизмом. Сторонники И. — Л. фон Ранке, Мейнеке, Кроче, Коллингвуд, Ортега-и-Гассет, Манхейм. В XX в., в особенности в англоговорящем мире, обсуждение сравнительных достоинств редукционистской и нередукционистской парадигм продолжилось с новой силой. В ответ на концепцию причинного объяснения истории, предложенную К. Гемпелем и М. Уайтом, историки Коллингвуд и Дрей описали понимание исторических агентов как схватывание замыслов, лежащих в основе действий людей, либо открытие скорее их оснований, чем их причин. Вместе с тем в XX в. была описана и принципиально иная разновидность И. Для ее создателей — Поппера и Хайека — быть историцистом означает быть убежденным в существовании законов истории, в частности, «закона исторического развития», согласно которому существует модель исторического развития, раскрыть которую со-

ставляет центральную задачу социальной науки. Эти законы должны определять направление политической деятельности и социальной политики. В своей работе «Нищета историцизма» (1944–1945) К. Поппер имеет в виду под И. «хорошо продуманную и упорядоченную философию», представляющую собой «такой подход к социальным наукам, согласно которому принципиальной целью этих наук является *историческое предсказание*, а возможно оно благодаря открытию «ритмов», «моделей», «законов», «тенденций», лежащих в основе развития истории». Этот подход, по Попперу, развивается исторической теорией, или теоретической историей, на том основании, что «лишь универсально значимые социальные законы признаются историческими законами». Поппер отмечает склонность историцистов к «активизму», т.е. «предпочтение деятельности благодущию», культивирование «социального акушерства», как деятельность по изменению социальных обстоятельств (в случае, если это изменение «назрело»), основывающаяся на научном предвидении. Поппер и Хайек первоначально усмотрели яркое выражение историцистской доктрины в учении К. Маркса, но позднее описали его как псевдонауку. Тем не менее некоторые неомарксисты (Лукач, Корш и Грамши), теоретик Франкфуртской школы Т. Адорно, герменевтик Г.Г. Гадамер были историцистами в первоначальном, непопперовском, смысле слова. Критика И. в первоначальном понимании предпринимается в наши дни в рамках т.н. нарративного движения в историографии. По мнению Ф. Анкерсмита, влиятельного современного философа истории, «реакционной» стороной И. было его стремление «дериторизировать историческое письмо» и «ограничить эстетическое измерение исторического письма лишь вопросом репрезентации». В самом деле, такие историцисты, как Ранке и Ф. де Кулангес, даже заявляли, что историки способны подавить свою субъективность, позволяя истории говорить через них, т.е. на объективный лад. Дройзен, признавая историческую обусловленность всего познания, настаивал при этом, что точное историческое знание возможно лишь в силу фундаментальной гармонии между субъектом и объектом. История, согласно И., обретает связность посредством «исторической идеи». Это центральное для И. понятие было близко аристотелевской энтелихи, внутренне присущему самим вещам принципу, который обуславливает прохождение ими определенных ступеней исторической эволюции. В отличие от представлений историков Просвещения, осмысливавшим изменение с т. зр. той или иной совокупности неизменных качеств изменяющегося объекта и не делавшим особого различия между изменением вещей и народов, понятие «исторической идеи», введенное И., составило главную революцию во всей истории исторического письма. Анкерсмит, настаивая на том, что это — «самое плодотворное понятие, когда-либо развитое в истории исторической теории», замечает вместе с тем, что И. не избежал соблазна реифицировать это новое понятие и в итоге рассматривал историческую идею как нечто лежащее в самой прошлой реальности. Историцисты усматривали в исторической ре-

альности не только изменяющиеся объекты и исторические описания этих изменений, но и исторические идеи, которые тем или иным образом определяют эти объекты, как если бы принцип исторического изменения был присущ нациям, народам и т.д. Отныне центральную роль в логике исторической репрезентации играли не сами по себе вещи или объекты, существующие в исторической реальности (к примеру, Наполеон или статуя Марка Аврелия), но историческая идея, содержащаяся в реальности, по убеждению историцистов, даже и без бытия самих вещей. Больше того, поскольку в рамках исповедуемой историцистами идеалистической метафизики историческая идея была именно *идеей* (т.е. главным компонентом реальности), то в конечном итоге воспроизведение историком исторической идеи должно было представлять собой совершенную копию оригинала. Согласно И., задача историка — создать в тексте «мимесис» исторической идеи. Главными условиями достижения такой совершенной копии являются достаточное знакомство историка с источниками и избегание риторики (поскольку историческая объективность требует от историка полного эпистемологического «воздержания»). Анкерсмит полагает, что сами историцисты не догадывались, что т.о. понимаемая историческая идея нуждается в применении бритвы Оккама потому, что «в головном интеллектуальном климате Германии были в моде длинные онтологические бороды». Между тем, настаивает мыслитель в своем известном труде «Повествовательная логика», с т. зр. современной философии, необходимо извлечь «историческую идею» из сферы собственно исторической реальности и поместить ее в историческом тексте. То, что в И. осмысляется как его реакционный и метафизический элементы, должно быть и осмыслено как часть языка историка. Тот факт, что историцисты не в состоянии были задать достаточное теоретическое обоснование понятия, не отменяет их заслуги в «драматической историзации понятий культуры и общества», столь характерной для большей части философии и социально-гуманитарных наук XIX в., как не отменяет и того, что модернизированное понятие исторической идеи составляет первичный и незаменимый логический инструмент для понимания исторического письма. Наряду с этим Анкерсмит показывает, что мы сегодня понимаем, что прошлое не содержит одновременно и исторические *феномены* и исторические *идеи*, что последние не существуют нигде, кроме языка, используемого для репрезентации прошлого. Очевидно и то, что историцисты грешили против декларируемого ими объективизма (так, несмотря на их убежденность в «близости Богу» каждого народа, они «проговаривались» о своих европоцентристских культурных предпочтениях, замечая, что такие народы, как китайский и индейский, истории не имеют, располагая только «естественной историей» (см.: *Л. фон Ранке. О характере исторической науки*), поэтому они были не в меньшей степени «риторичны», чем их предшественники, практикуя, как заявил Х. Уайт в «Содержании формы» (1987), «риторику антириторики». В этой связи Анкерсмит поднимает вопрос о связи И. и narra-

тивизма (движения в современной историографии, настаивающего на принципиально лингвистическом, по преимуществу, повествовательном характере истории как дисциплины). Мыслитель различает в И. теорию исторического знания и практику исторического письма. Поскольку метафизические предпосылки, на которых основывалось историческое письмо, утратили свою достоверность, история потеряла свою цельность, связность и рассыпалась на фрагменты. В этом моменте И. и современный нарративизм имеют и точки соприкосновения, и точки расхождения. Они совпадают во мнении, что задача историка — искать и показывать в прошлом связность. Но там, где И. расценивает историческую идею как энтелехию, присутствующую в самом прошлом, которая должна быть отражена в языке историка, нарративизм считает, что язык историка не отражает, но *вносит* связность в прошлое. «Связность, — заявляет Анкерсмит, — имеет источником либо реальность, либо заключена в языке, на каком мы о ней говорим. Третьего не дано». Поэтому, заключает он, «нарративизм есть... историцизм, лишенный всех своих метафизических наростов». Мыслитель усматривает основу нарративной связности — в метафорической функции языка. Другую форму И. представляет, по мнению Анкерсмита и ряда других теоретиков, т.н. «новая культурная история» (К. Гинзбург, Г. Медик, Н. Дэвис), отрицающая историческое мышление на основе контекста, больших социальных структур либо процессов и стремящаяся вместо этого изучать аспекты повседневности близких и отдаленных эпох, сосредоточиваясь нередко на незначительных, мелких, второстепенных деталях культурного прошлого: особенностях потребления, популярной культуре, элементах быта, предпочтениях и привычках простых людей, костюмах и прическах и т.д. Освободившись от задачи достижения связности, новая культурная история имеет шанс отнестись к прошлому с теми вниманием и непосредственностью, к которым стремились историцисты.

(См. «История», «Нарратология»).

Е. Г. Трубина

История — понятие, раскрывающее динамику человеческого бытия, изменения и развития общества. В более широком смысле понятие И. используется и для характеристики происхождения, формирования, преобразования любых вещей, явлений, систем, протекания и трансформации любых процессов («естественная история»). Слово «И.» происходит от греческого *historia* — рассказывать, свидетельствовать, описывать. В ходе своего обогащения понятие И. включило значения истолкования, объяснения, предсказания жизни человеческого общества. Разнообразные трактовки И. могут быть представлены двумя основными типами: 1) Представление об И. как о прошлом. Реальность И. в этом случае трактуется как *наследие*, полученное людьми от предшествующих поколений. Историческое познание тогда ока-

зывается в основном изучением памятников, их выявлением, описанием, истолкованием. 2) Понимание И. как *процесса* человеческого бытия, как социального бытия, развертывающегося во времени. Такое понимание И. предполагает ее рассмотрение и описание через деятельность людей, через связи деятельности, ее условия, средства и продукты. Тогда под И. подразумевается живая, то есть деятельная, насыщенная силами и способностями людей *связь* прошлого, настоящего и будущего. Проблема отношения к прошлому оказывается шире проблемы отношения людей к историческим памятникам. И. часто «читается наоборот»: на первом плане — результаты, на втором — средства, на третьем — условия, на четвертом — сам процесс жизни и деятельности людей. Ход истолкования (или исследования) И. оказывается противоположным ходу ее воспроизводства и обновления человеческими индивидами. Так формируется видение И. в «обратной перспективе» (своего рода «изнаночное изображение»), характеризующее процесс жизни и деятельности людей сквозь призму итогов и результатов. Чтобы не оставаться в границах этого видения, необходимо выявлять «лицевую» сторону И., обнаруживать за вещными ее выражениями ее живое движение, ее личный состав. Тогда вопросы о том, *кто* и *как* делает И., предшествуют истолкованиям вещей и текстов. В этой перспективе результаты человеческой деятельности оказываются выведенными из состояния своей вещной одномерности, обнаруживают свое значение промежуточных продуктов, деятельных связей, кристаллизаций человеческих возможностей. В ходе решения подобных задач историческое познание действует в качестве теоретического, использующего «аппарат» всего общественнознания для реконструкции исторических событий и ситуаций. Особенности исторического познания выявляются постольку, поскольку изменения общества оказываются практической проблемой, затрагивают формы непосредственной жизни людей и вместе с тем вводят в их обыденный опыт масштабные временные и пространственные измерения. Труды повествователей, почитаемых в качестве первых историков (Геродота, Фукидида, Полибия — 5–2 вв. до н. э.) содержали описания различных политических событий, местностей, поселений, разных племен. Расцвет греко-римской цивилизации, ее расширяющиеся контакты с другими социальными и культурными пространствами, а затем распад этой цивилизации и возникновение на ее «обломках» новых политических образований заметно усиливают духовные интересы людей к динамическим аспектам человеческого бытия, их описанию и осмыслению. Распространение христианства способствует оформлению взгляда на И. как на *развитие*, имеющее начало и конечную цель. В рамках идеи развития устанавливается взгляд на историю как на смену государственных порядков, выявляется связь индивидуального человека с бытием общества во времени (Августин Аврелий — 5 в. н. э.). Тема времени воплощается в разработке *хронологий*, устанавливающих систему измерений для разных интервалов и пространств И., и в летописных повествованиях,

фиксирующих конкретные деяния людей, события и сдвиги в жизни общества в хронологической последовательности. Хронология и летописание способствуют — первоначально в рамках религиозно-теологических представлений — выработке важных понятий исторического познания, характеризующих *развитие, направленность, стадийность, структурность* человеческого бытия. В сер. II тысячелетия н. э. в ходе географических открытий, расширения торговли, образования индустриальной экономики процесс И. приобретает мировую масштабность и многомерность. Идеи направленности И., ее динамики, единства и многообразия получают новое практическое обоснование и соответствующее теоретическое оформление. Высказываются гипотезы о влиянии отдельных факторов (географических, экономических, социальных — Ш. Монтескье, А. Смит, А. Фергюссон) на движение И.: развитие общества трактуется как усовершенствование его отдельных сторон (Д. Вико, М. Кондорсе, А. Тюрго), как восхождение к высотам благополучия, просвещенности, справедливости. *Прогресс И.* трактуется в качестве *общего* ориентира для различных регионов и стран. Вместе с тем закладываются основы понимания отдельного общества как исторически развивающейся системы, в которой разные условия, средства и факторы объединяются деятельностью людей, реализующих динамику И. (Г. Гегель). Существенное значение в этом плане имели труды К. Маркса, исследовавшего капиталистическую общественную формацию как особую социальную систему, основанную на расширенном воспроизводстве вещественного богатства. Впоследствии эта концепция трансформировалась в схему объяснения И. в догматическом марксизме: различные типы общества характеризовались с точки зрения этой схемы. Существенное влияние на трактовку процесса И. оказало в XIX в. осмысление исторического познания как особого рода научной деятельности, как совокупности научных дисциплин. Происходила резкая дифференциация исторических дисциплин по предметам и методам: изучались отдельные аспекты И. как процесса, развернутого во времени, отдельные общества в их эволюции, отдельные подсистемы общества в их изменениях. Во второй пол. XIX столетия оформляется большинство ныне существующих общественных наук, складываются их взаимоотношения и взаимоопределения. Поскольку классическая философия утрачивает функцию общего «определивателя» И., взаимоотношения исторического познания с другими социальными и гуманитарными дисциплинами основываются не столько на общей картине социального процесса, сколько на логике разделения труда. В кон. XIX в. идея единства И., опиравшаяся на схемы классической философии, поставлена под сомнение. XX столетие с его глобальными потрясениями ставит под вопрос весь классический схематизм И., с его идеями направленности, закономерности, целей, смыслов и т.п. Распространяются навязчивые идеи гибели культуры, «заката Европы», смерти социального; объявляется и о конце И. (Ф. Фукуяма). Вопрос о схематизме И. указал и на

его (схематизма) границы и на практические пределы *экстенсивного* использования обществом природных и человеческих ресурсов. Возникал вопрос об И. как процессе, протекающем в практически замкнутых границах социального пространства, т. е. об И. как бытии во времени, *интенсивном* развитии человеческих деятельности и взаимодействий между социальными системами. Эта тема была намечена в нач. XX столетия А. Бергсоном и М. Хайдеггером. В середине века она стала разрабатываться как конкретно-научная проблема «социальной истории», теоретической экономики, социальной психологии, этнографии (Ф. Бродель). На рубеже XXI столетия она конкретизируется в совокупности вопросов: о простраивании связей современного социального мира (И. Уоллерстайн), о поиске форм взаимодействия между разными цивилизациями, вступающими во все более плотные контакты, о выработке баланса между схемами накопленного и живого исторического опыта, между историзмом общества и динамикой природных процессов. Конкретное усмотрение единства И. общества и И. природы связано с нарастающим пониманием того, что И. творится не «в общем виде», а в разных зонах и точках социального пространства, в формах особых взаимодействий между различными природными и общественными системами. Дальнейшая И. общества сопряжена с преодолением абстрактного схематизма природы, с освоением И. природы в ее конкретных формах и их сочетаниях.

(См. «Обществознание»).

В. Е. Кемеров

Итеративность — понятие, введенное Деррида для преодоления фундаментальных принципов метафизики. Термин «И.» обозначает повторяемость вообще, т. е. повторение без повторяемого. И. предполагает два конфликтующих значения: возможность повторения и возможность альтерации. Iter происходит от itera — «другой» в санскрите. Традиционно, повторение предполагает тождественность того, что повторяется, тождественность присутствия. И. служит основанием повторения. Тождественность понятия или явления предполагает включенность в его структуру конечности, смерти. Поскольку последняя исключает любого рода объективацию, понятие или любой другой знак повторяет эту конечность в его отсутствии, т. е. симулирует собственную конечность. Единство понятия или явления предполагает возможность его бесконечного повторения. Т. к. во всех этих случаях с самого начала отсутствует самотождественная сущность, то повторение повторяет то, что никогда не имело места. Или же повторение повторяет повторение. В то же время, поскольку отсутствует самотождественная сущность, следовательно, каждое повторение оказывается другим по сравнению с предыдущим повторением. Т. е. повторяющееся единство понятия или явления одновременно по-

вторяет отсутствие и замещает его место, в результате чего становится каждый раз «другим». Речь идет о структурной возможности присутствия «другого» с самого начала в структуре понятия. Т. о., И. обуславливает структурную возможность отсутствия повторяемого: повторение, повторяя, отчуждается, становится «другим», занимает «другое» место. И. служит также основанием идеализации. Идеальность означает, что она независима от эмпирических актов и событий, которые могут трансформировать ее, что она может повторяться бесконечно, оставаясь в то же время самотождественной. С одной стороны, присутствие идеальности не имеет существенной зависимости от эмпирических событий, с другой стороны, она конституируется возможностью бесконечных актов повторения. И. является условием возможности и невозможности самотождественности идеальности, поскольку конституирует «минимальное тождество», подразумеваемое идеальностью, и в то же время подрывает тождество этого «минимального тождества». Теперь, поскольку И. является условием возможности и невозможности «минимального тождества» повторяемого, которое подрывается возможностью повторения, она выступает также условием возможности дубликации. Иными словами, понятие или явление всегда уже предполагают в собственной структуре удвоение, дубликацию. И. частично пересекается с «другими неразрешимостями» и в то же время выполняет систематизирующую функцию по отношению к «другим». И. является другим обозначением *différance*, которое предполагает структурную возможность различности присутствия как в смысле пространственном, так и в смысле временном, дополнительности, поскольку последняя есть пространство повторения-замещения отсутствия, следа, поскольку самостирание следа возможно именно в силу факта повторяемости. Систематизирующая функция И., прежде всего, связана с тем, что она артикулирует возможность мышления бесконечности внутри конечности, а также возможность мышления по ту сторону «конечности-бесконечности».

Т.Х. Керимов

Иудаизм (от древнеевр. Иегуда — патриарх, основоположник племени иудеев) — религия, распространенная главным образом среди евреев. Происхождение и развитие И. прослеживаются в Ветхом Завете. Еще до рождения Моисея евреи поклонялись Яхве, Богу Авраама, Исаака и Иакова. Одной из важнейших основ И. является вера в общение Авраама с Богом (ок. 2085 г. до н.э.) и в обетования, данные Богом Аврааму, что потомки его будут многочисленны и образуют особый, «избранный», народ. Иаков, вслед за Исааком, унаследовал избрание Авраама: 12 сыновей Иакова и их потомки породили 12 колен Израилевых (ныне из них остались только два колена). Ко времени египетского рабства народ Израиля стал многочисленным. К моменту освобождения израильтян из рабства Яхве открыл Себя Израилю в действии (Ис-

ход) и слове (даровал Моисею на горе Синай Свой Закон). Пятикнижие Моисея (Тора) — основной священный текст И. История И. условно делится на 4 периода: библейский, талмудический, раввинистический и реформированный. Библейский И. складывался из верований и обрядов семитических племен, кочевавших во II тысячелетия до н.э. по Аравийской пустыне и образовавших в XIII в. до н.э. племенной союз Израиль. В Ветхом Завете подробно освещается ранняя история Израйля. Последовательно описываются эпохи завоевания Ханаана, период Судей, объединенная монархия под управлением Саула, Давида и Соломона, а затем разделение народа на Израиль (Северное Царство, 10 колен) и Иудею (Южное Царство, 2 колена). Северное Царство было захвачено ассирийцами в 722 г. до н.э. Вавилон уничтожил Южное Царство в 586 г. до н.э. Вавилонский плен продолжался 70 лет, после чего многие иудеи вернулись в Палестину. До изгнания, во время пленения и после него, Яхве — через пророков — явил народу Израйля много откровений. Библейский И. закреплён в Торе (в 444 г. до н.э.). Иудеи признают 39 книг Ветхого Завета Священным Писанием. В I в. до н.э. И. стал превращаться в талмудический. Ещё во времена изгнания иудеи стали собираться для молитв в синагогах. Даже когда Иерусалимский Храм (во времена Ездры) был восстановлен, синагоги продолжали оставаться молитвенными собраниями большинства иудеев. Когда римляне окончательно разрушили Храм в 70 г. н.э., синагоги стали официальными центрами распространения И. С разрушением Храма прервалась традиция жертвоприношений, их заменили обрядами, молитвами и изучением Закона. Жречество (левиты) сменилось новыми учителями Закона (раввинами), которые разработали подробную традицию устной передачи Моисеева Закона. Этот Закон стал регламентировать мельчайшие подробности жизни. Особое значение стало придаваться внешним проявлениям набожности: соблюдению Субботы, правилам приготовления пищи, постам и воздержанию, соблюдению праздников. Раввины происходили преимущественно из «сословия» фарисеев. Ок. 200 г. н.э. устная традиция была записана в «Мишне», и этот текст для иудеев не менее важен, чем Закон Моисея. Были также записаны длинные комментарии к «Мишне» — «Гемара». Вавилонская «Гемара» (500 г. н.э.) имеет больший объём, нежели палестинская «Гемара» (200 г. н.э.), и более популярна. Соединение «Мишны» и вавилонской «Гемары» известно как «Вавилонский Талмуд». Точно так же соединение «Мишны» и палестинской «Гемары» называется «Палестинским Талмудом». Талмуд состоит из множества томов и содержит еврейский фольклор, обычаи и учения ряда наиболее уважаемых раввинов. В талмудическом И. сильна тема пришествия Мессии, а также вера в воздаяние после смерти и воскресение мертвых (о чем в Торе ещё не было речи). Римляне изгнали иудеев из Палестины в 135 г. н.э. И. выжил в рассеянии благодаря тому, что во многих странах к тому времени уже существовали еврейские общины. Каждая такая община содержала хотя бы одну синагогу, и в каждой синагоге учил

и преподавал раввин. Любой иудей может стать раввином, если он обладает глубоким знанием Закона и его авторитет признан общиной. Раввины применяют Закон и учение Талмуда в зависимости от условий жизни. Вместе с исчезновением Иерусалимского Храма исчезли и жречество, и система жертвоприношений. Раввины стали утверждать, что каждый иудей имеет непосредственный доступ к Богу и не нуждается в обращении или искуплении. Спасение иудея достигается строгим соблюдением всех требований Торы. Раввины разделили Закон на 613 заповедей — 365 запрещающих и 248 разрешающих. Каждая из заповедей была разработана и уточнена раввинами до мельчайших деталей. Т. о. жизнь иудея-ортодокса стала во всех подробностях определена ритуалом — с момента рождения до гробовой доски. В эпоху феодализма в И. возникло мистическое течение, известное как учение каббала; в нем синтезированы элементы И., зороастризма, греко-арабской философии, воззрения сект христианства и ислама. В VIII в. н. э. караимы отвергли талмудистов как продолжателей фарисейства; в XIII–XVII вв. некоторые каббалисты, а в XVIII в. хасиды выступили против раввинов. Но так или иначе раввинат был оплотом средневекового И. В XII в. н. э. иудейский философ Моисей Маймонид (Мошес бен Маймон, 1135–1204) сформировал символ веры, который считается основным определением ортодоксального И. В этот символ входят такие положения: 1) Бог есть творец всех вещей. Он всем руководит и поддерживает все свои творения; Он все еще творит и продолжает творить вечно; 2) Бог один, и нет более единства, подобного Ему; 3) Бог бестелесен и не обладает материальными свойствами, ни одна телесная сущность не может быть сравнена с Ним; 4) Бог — начало и конец всех вещей; 5) только Богу можно поклоняться, но никому более; 6) все, чему учили пророки, истинно; 7) Моисей есть отец и глава всех современных учителей; 8) Закон был дан через Моисея; 9) этот Закон никогда не будет заменен другим, и Бог не даст другого; 10) Бог знает все помыслы и дела людей; 11) Бог вознаградит тех, кто исполняет Его заповеди, и накажет тех, кто уклоняется от исполнения Закона; 12) Мессия придет, хотя очень не скоро; 13) когда Богу будет угодно, произойдет воскрешение мертвых. Иудеи отвергают идею первородного греха, заявляя, что грех есть действие, а не состояние; у каждого человека есть право и способность жить по закону или нарушать его. Рассматривая проблему греха с этой т. зр., иудеи не видят надобности в Спасителе. Многие иудеи ожидают не пришествия Мессии как личности, а наступления «мессианского века». Те из иудеев, кто ожидает личного пришествия Мессии, рассматривают Его как общественно-политического реформатора, а не как искупителя грехов. В эпоху капитализма И. стал меняться, приспосабливаясь к новым условиям, и реформировать раввинизм. В 1842 г. в Германии возник «Союз друзей реформы», который выступил против авторитета Талмуда и идеи о Мессии. Реформированный И. санкционировал движение сионизма, возникшее в кон. XIX в. После Первой мировой войны центр И. из Европы переместился

в США. В Израиле И. является официальным культом. Одна из наиболее важных черт И. — ежегодные праздники и многодневные священные церемонии, в которых принимают участие все верующие иудеи. Новый год иудеи отмечают десятидневным праздником торжеств и покаяния — Рош-Хашана. Десятый день Рош-Хашана называют Днем Всепрощения (Иом-Кипур): иудеи вспоминают все свои грехи за минувший год и молят о прощении. Отмечают также: Праздник кущей (Суккот), Пасху (в память об Исходе), Праздник недель (Шабут, или Пятидесятница), Ханука (праздник огней) и Пурим. Все эти праздники отмечаются в память об особо радостных или печальных событиях еврейской истории. Праздники иллюстрируют иудейское представление об истории евреев как об осуществлении глубокого замысла Бога. Современный И. разделен на три основных течения: ортодоксальное, реформистское и консервативное. Среди ортодоксов выделяются, в свою очередь, ультраортодоксы, движение которых называют «хасидизм». Ортодоксы в точности придерживаются правил, предписываемых Талмудом, соблюдают субботный день, едят только кошерную пищу и т.д. В США, где евреи раскрепостились, возник реформистский И., либеральная форма вероучения, в которой положениям и обычаям Талмуда не придают особого значения. Синагоги реформистов обычно называют храмами, и соблюдение субботного дня иудеи-либералы перенесли на воскресенье. Духовное учение реформистов предполагает грядущее пришествие Мессии и воскресение во плоти. Вся их религиозная система построена на основе строгого единобожия. Третья ветвь современного И. — консервативное течение, занимающее промежуточное положение между ортодоксами и либералами. Иудеи-консерваторы соблюдают еврейские праздники и придерживаются основных традиций, стремясь сохранить неизменной сущность национальной культуры и религии. Но они по-новому, осторожно интерпретируют Моисеев Закон, пытаются лучше связать его с современной культурой и философией. Вместе с тем среди евреев возрастает секуляризация, с каждым годом все большее их количество отказывается от всякой формы И. и даже от национальных обычаев. В связи с данной тенденцией возникает противостоящий ей фундаментализм в И. В Израиле активизировался неохасидизм с его тезисом, что в «стране обетованной» «впервые открылся и постоянно пребывает дух Бога Яхве» и что вокруг Сиона должны собраться все евреи мира. И. всегда был основным фактором сохранения еврейской культуры в условиях рассеяния евреев на протяжении многих веков.

(См. «Буддизм», «Ислам», «Христианство»).

Д. В. Пивоваров

К

Кажимость — искаженная видимость, поверхностный взгляд на вещи, одностороннее или извращенное проявление сущности наружу. К. — не видимость «вообще» (в марксистской литературе эти понятия нередко отождествляли), но только один из частных случаев видимости. В свою очередь, К. подразделяют на два вида: а) К., вызванные объективными особенностями условий нашего наблюдения (напр., К. восхода и захода Солнца вызвана тем, что мы вместе с Землей движемся вокруг Солнца) и б) К. — иллюзии, которые сопряжены с дефектом наших познавательных способностей, с обманом чувств, извращенным восприятием действительности (напр., мед может показаться горьким при определенных заболеваниях печени). Попытки объяснить природу К. предпринимались уже в глубокой древности. В древнеиндийской философии веданты истинному миру Брахмана противопоставлялся материальный мир, лишенный в самом себе основания для своего бытия, однако вызывающий в людях наваждение своей реальностью. Материальный мир предстает как майя Брахмана, т.е. как иллюзия подлинности; колдовские чары вызывают К. мира именно чувственно данным миром, а не Брахманом. В античной Греции элеаты противопоставляли «истинно-сущее» миру чувственного опыта, трактуя последний как К., заблуждение. В поэме «О природе» Парменид рассматривает множество чувственных вещей как К., а чувства считает обманчивыми. Чтобы выйти за пределы окружающей человека К. и достичь знания об истинносущем, необходимы самоуглубление, озарение, странствие за пределы космоса. Платон, вслед за Парменидом, разграничил знание и мнение: знание безошибочно как знание о сверхчувственном вечном бытии, а мнение связано с восприятием чувственно данного мира и не может быть истинным, поскольку отдельные вещи нереальны. Взгляды древних мыслителей на К. модифицировались на протяжении всей истории филосо-

фии и психологии без добавления принципиально новых объяснений общей природы К.

(См. «Иллюзия»).

Д. В. Пивоваров

Капитал — форма закрепления, сохранения (воспроизводства), накопления, развития человеческого опыта. Основой К. является опредмечивание человеческих качеств и сил в виде *средств* деятельности и кооперации людей, в виде системы вещей, обуславливающей воспроизводство общественной жизни. К., как опредмеченная и отчужденная от индивидов форма опыта, создает предпосылки для квазиавтономного существования опыта людей в человеческой истории, для его передвижения в социальном пространстве и социальном времени, для его стандартизации, разделения и синтеза. В этом смысле К. — *средство накопления и порождения* социальной энергии, ее унификации и преобразования. Поскольку К. функционирует как отчужденная от субъектов деятельная форма, он может представляться не только как общественное — созидаемое и воспроизводимое людьми, — но и как вещественное (натуральное) образование. До того, как К. стал пониматься в качестве экономической категории, т.е. предельного обобщения средств воспроизводства общественного богатства, словом К. обозначались: «богатство», «возможности», «деньги», «главное», «добро», «достояние» (см.: Бродель Ф. Игры обмена. М., 1988). К. Маркс в своих исследованиях К., имевших принципиальное значение для методологии анализа капиталистического воспроизводства общественной жизни, обратил внимание на парадокс К., когда тот, именно из-за своей абстрактно-общей, отчужденной от человеческих индивидов формы, воспринимается как вещественное богатство. В этом плане трудности изучения К. (согласно К. Марксу) как раз и состоят в том, чтобы понять подобные квазивещественные формы К. как формы *процесса*, динамики человеческой деятельности, как формы движения живого труда и реализации накопленного опыта. Исследование К. сталкивается со своеобразной игрой оборачивания: К. в своей развитой форме представлен системой средств, обуславливающих все стороны жизни общества, разные виды общения и деятельности людей, однако задача его понимания и объяснения сопряжена с трактовкой системы средств производства как совокупности элементов, фиксирующих определенный порядок кооперации и разделения деятельности людей. Только возникновение определенной системы средств (системы машин) делает возможным представление К. как всеобщей формы воспроизводства человеческого опыта, но истолкование развития этой системы и, что особенно важно, ее перспектив непродуктивно без «выведения» этой системы вещей из конкретных конфигураций живой деятельности людей, из живого труда, овеществляющего и преобразующего связи челове-

ческих сил и способностей. Рассмотрение К. как всеобщей социальной формы делает возможным сведение различных видов человеческой деятельности к «общему знаменателю»: в процессе воспроизводства К. они «превращаются» в реальную абстракцию труда, т.е. они «включаются» в деятельную составляющую капиталистического воспроизводства и в своем сочетании утрачивают специфические черты. Происходит, по сути, двойная редукция человеческого опыта: индивидуальная деятельность сводится к абстрактному труду, а труд — к труду овеществленному, т.е. к К., задающему меры оценки, представления и понимания живой деятельности людей. Этот реальный редукционизм закладывает основания социальных наук, ориентированных на «логику вещей», на исчисление, взвешивание, измерение человеческих качеств, действий и взаимосвязей. Т.о. формируются схематичные представления о функционировании систем общества; однако в дальнейшем обнаруживается проблема сочетания этих схем с формами живого опыта людей, со специфическими типами и видами человеческой деятельности, с трактовками становления новых социальных систем и системных качеств. «Классическое» соотношение К. и труда предполагает сведение человеческого опыта к его схематизированным формам и «потребление» К. этих форм. Но расширенное производство К., тем более его качественный рост, не могут быть обеспечены суммированием простых форм труда: возникает вопрос о новых соотношениях К. и труда, в которых устанавливается взаимозависимость воспроизводства К. и качественных характеристик человеческой деятельности, структурности К. и индивидуализированных форм бытия людей, особого строя их коммуникаций. Характеристика К. как экономической категории, соизмеряющей различные формы социального воспроизводства, исторически обусловлена становлением общества индустриального типа. По мере того как общества сталкиваются с проблемой преобразования системы машин как основы социального воспроизводства, они вынуждены «возвращаться» или «продвигаться» к качественным формам реализации человеческого опыта, к их соответствующему описанию и стимулированию. В информационном обществе экономические формы К. как самовозрастающей стоимости по-новому раскрываются информационной теорией стоимости. Стоимость человеческой деятельности и ее результатов определяется уже не только и не столько затратами труда, сколько воплощенной информацией, становящейся источником добавочной стоимости. Происходит переосмысление информации и ее роли как количественной характеристики для анализа социально-экономического развития. Информационная теория стоимости характеризует не только объем информации, воплощенной в результатах производственной деятельности, но и уровень развития производства информации как основы развития общества. Социально-экономические структуры информационного общества вырабатываются на основе науки как непосредственной производительной силы. Т.о., экономические формы К. (так же, как и тесно связанный с ними

политический К., который играл важную роль и ранее) все больше зависят от неэкономических форм. Прежде всего это касается интеллектуального и культурного К. *Культурный капитал*. В формирующемся сознании человека информация, культурные ценности и общественные оценки им присваиваются, т.е. осознаются и становятся достоянием социального мышления субъекта: он может ими свободно владеть. Информация переводится с социального языка на индивидуальный язык. «Сознание и его собственник» неразрывны; характеристикой этого неразделимого единства являются интеллектуальная собственность и культурный К. творческой личности. Так, напр., владение иностранными языками как элемент культурного К. определяет не только интеллектуальное развитие, но и социальный статус субъекта культурного К. Источник культурного К. — общественный. В формировании индивидуального субъекта культурного К. духовная культура общества отражается в культурном К. личности. *Интеллектуальный капитал*. Интеллектуальный К. выступает в качестве одной из характеристик и оснований социально-экономического развития информационного общества (кроме политического К. и экономических форм К., характерных для индустриального общества). В определенном смысле интеллектуальный К. авторов многих книг может превратиться не только в источник доходов, но и в политический К., как это произошло с «Капиталом» Маркса. Проводя функциональный анализ «поля интеллектуальной деятельности как особого мира», Пьер Бурдьё вводит концепцию интеллектуальной деятельности как критики оппонентов на основе накопленного интеллектуального К. В юридическом же понимании интеллектуальной деятельности важнее всего то, что права субъектов интеллектуальной собственности защищаются международным авторским правом. По аналогии с инвестициями как капиталовложениями в экономической деятельности определяется понятие интеллектуальных инвестиций как вложения интеллектуального К. В этой же связи рассматривается процесс т.н. «морального устаревания» или обесценивания интеллектуального К. «Моральное устаревание» интеллектуального К. в этом смысле характеризует утрачивание инновационного потенциала неразвивающегося интеллекта, самоуспокоение интеллектуала на устаревшем интеллектуальном К. Интеллектуальная собственность неотделима от информационной революции в ее взаимосвязи с НТР; ученые как субъекты социально-преобразующих инноваций в информационном обществе определяют его структурные изменения. Структуры интеллектуальной собственности являются ведущими в информационном обществе (так же, как структуры собственности на средства производства в машиностроении и нефтехимии — в индустриальном обществе). В этих структурах формируется интеллектуальный К. и др. формы К. информационного общества. Политический капитал. Политический К. рассматривается в совокупности как общественное признание заслуг субъекта политической деятельности, богатство взаимосвязей в социальном пространстве,

наличие общественной поддержки и осознанной платформы в политической деятельности. Тем самым политический К. также зависит от общей культуры (культурного К.) и интеллектуального К. субъекта политической деятельности. По Бурдые, субъекты «распределены в общем социальном пространстве в первом измерении по общему объему капитала в различных его видах, которым они располагают, и во втором измерении — по структуре их капитала, т.е. по относительному весу различных видов капитала (экономического, культурного...) в общем объеме имеющегося у них капитала» (Бурдые П. Поле интеллектуальной деятельности как особый мир // Бурдые П. Начала. М., 1994. с. 188).

(См. «Деятельность», «Практика», «Труд», «Экономия»).

В. Е. Кемеров, И. А. Латыпов

Катастрофа (греч. *καταστροφή* — ниспровержение, поворот, смерть) — внезапное бедствие, событие с фатальными последствиями; в греческом театре К. назывался кульминационный пункт в развитии драмы, приводящий к резкому изменению судеб ее героев. В философских и научных теориях тема К. всплывает при рассмотрении вопроса о неизбежности разрушения как момента всякого обновления. Миф о периодически повторяющейся К. типичен для мифологий древности с присущей им циклической теорией времени: в конце мирового цикла вследствие истощения жизненных сил наступает К., «естественный конец» мира. М. Элиаде, исследуя мифологические связи между индивидуальным творением и сотворением мира, считал необходимым указать на различие между этими мифами и мифами о реальной К. (Потоп и т.п.), вызванной прямым вмешательством божественных сил. Учение о К. входит в тео- и космогонии многих древнегреческих философов от Гераклита, учившего о возникновении космоса из огня и о его грядущем возвращении в огонь, пифагорейцев, хранивших учение об уже прежде бывшей и еще предстоящей гибели мира от небесного огня или от лунной воды, Эмпедокла, воспевавшего борьбу Любви, соединяющей стихии, и Распри, вновь разрывающей их, и вплоть до стоиков с их теорией периодически повторяющегося «мирового пожара», обуславливающего последующее воскресение мира. По-видимому, в иудаизме впервые появляется учение об однократной К., окончательном и бесповоротном Конце Света, после которого раз и навсегда будет восстановлен мир в первоначальной чистоте. Хотя христианство и переосмысливает учение о Конце Света во многих немаловажных деталях, и в христианстве сохраняется учение об однократности К. Уникальное значение для развития современной теории К. имело гностическое учение о К. сокрушения единства и сотворения мира, индивидуализировавшее представление о восстановлении разрушенного в результате К., а вместе с тем и представление о самой К. Согласно учителям гнозиса III в. (Валентин и его шко-

ла), эманация Плеромы (Полноты, Бога-Отца) создает мир эонов, и самый младший из их числа, эон София, стремясь познать Отца, противопоставляет себя Ему и тем реализует заложенную уже в эманации эонов возможность К. сотворения мира (отрыва от Полноты). София создает пневматическое (Христос), психическое (Демиург) и хтоническое (Диавол) начала мира; причем, если Христос возвращается в Полноту, то Демиург и Диавол, объединившись, заполняют своими творениями мир, созданный отпадением Софии. Спасение этого мира может осуществить пневматик, т.е. человек, идущий путем высшего познания (гнозиса) к восстановлению единства с Полнотой. Учение гностиков о творении воспроизводилось и развивалось христианскими ересями (павликиане, богомилы, катары и т.п.), христианской и иудейской мистикой. С момента возникновения каббалы (XIII в.) гностическое учение о творении становится ее составной частью и сохраняется в каббалистических текстах до тех пор, пока в XVI в. М. Кордоверо, И. Лурия и их ученики не подвергают его радикальному переосмыслению. Так, Лурия утверждал, что первичная К. обусловлена тем, что Бог, задумав творение, освободил для него пространство и поместил в него сосуды, призванные принять в себя потоки Божественного Света. Эти сосуды, созданные Богом, но существующие за Его пределами, представляли собой возможность зла (противостояния Богу), но когда Божественный Свет хлынул в них, а они, не выдержав напора, разлетелись на куски, то образовавшиеся в результате К. сокрушения сосудов осколки были уже действительностью зла. Но вместе с тем злые осколки стали началом истории мира и источником надежды на то, что мессия некогда соберет их в себе, избавив тем самым мир от зла и восстановив его единство с Богом. В учении поздних каббалистов К. предстает необходимым условием как исторического, так и индивидуального творчества. Именно этот момент драмы творения, открывающейся уходом Бога, достигающей кульминации в К. сокрушения сосудов и завершающейся восстановлением единства с Богом, привлек внимание ведущего современного исследователя и интерпретатора каббалы Г. Шолема. Обосновав свое толкование каббалы этим учением о К. и нарушив тем самым традицию искать сокровенную суть каббалы в других частях ее наследия (символика чисел и т.п.), Шолем установил факт отказа поздних каббалистов от учения об эманации в пользу диалектической теории творения и осуществил подлинно-рефлексивное прочтение каббалы.

Насколько толкование каббалы Шолемом отвечает на вопросы, поставленные XX в., позволяет судить очевидная близость его понимания каббалистического учения о К. к теории его друга и единомышленника В. Бенямина. Для Бенямина каббалистическое учение о К. творения становится аналогом теории исторического действия, в ходе которого эксплуатируемые порывают с традицией эксплуататоров, обращая ее наследие в руины и тем самым расчищая сцену для своего исторического действия. Бенямин, стремясь связать деятельность художника-новатора с борьбой революционного класса за свои

права, создает учение о неизбежной К. индивидуации традиции, в которую выливается напряженное отношение между господским сознанием, усвоившим традицию, и рабским сознанием, лишенным к ней доступа и стремящимся вырвать у нее право на творчество. В философии Бенямина интерпретация каббалы и интерпретация гегельянизирующего марксизма сливаются в теорию исторического творчества, центральным понятием которой становится понятие К., взрывающей непрерывность истории и позволяющей воспринимать будущее как мгновение возможного пришествия мессии. Противостоящее феноменологическому учению о времени, это решение проблемы будущего сближается с психоанализом и с теорией К., развиваемой в его рамках. Влияние травматического опыта на формирование психики всегда было одной из главных проблем психоанализа. Постановка ее в рамках этого течения связана с учением З. Фрейда о двойном начале сексуальной жизни, согласно которому формирование психики связано с тем, что в возрасте ок. пяти лет сексуальная жизнь ребенка насильственно прерывается приблизительно до пятнадцати лет и наступает т.н. «латентный период». Формулируя основоположения своей «второй топики» в статье «Я и Оно», Фрейд сравнил наступление латентного периода с наступлением ледникового периода, и это сравнение позволило Ш. Ференци создать свою теорию развития индивида и органической жизни в целом, представляя это развитие как последовательность пяти К. отделения. На уровне филогенеза развитие начинается с возникновения органической жизни (первая К.), проходит через возникновение индивидуальных одноклеточных организмов (вторая К.), нач. полового размножения и развитие видов в море (третья К.), высыхание океана и выход жизни на сушу, вызвавшие появление животных с половыми органами (четвертая К.), и завершается ледниковым периодом и появлением человека (пятая К.). На уровне онтогенеза этим пяти К. соответствуют: созревание половых клеток (первая К.), «рождение» зрелой яйцеклетки из яичника (вторая К.), оплодотворение и развитие зародыша в материнской утробе (третья К.), роды и развитие зоны гениталий (четвертая К.) и латентный период (пятая К.). Каждая из пяти К. становится этапом отделения от материнской стихии первоокеана, от Талассы, жажда возвращения в которую выражается в мифах о потопе, первоначально рассматриваемом как избавление и лишь позднее переосмысленном с т. зр. обитателей суши. Представленное Ференци психоаналитическое учение о К., в свою очередь, близко к естественно-научным теориям К., развивавшимся еще с нач. XIX в. Впервые теория К. в естествознании была предложена в 1812 г., когда основатель палеонтологии Ж. Кювье поставил вопрос об использовании ископаемых для определения возраста геологических слоев. Исчезновение одних видов ископаемых организмов и появление новых форм в последовательно расположенных слоях земной коры Кювье объяснил К. и последующим творческим актом восстановления жизни. В результате «последней катастрофы» образовались современные ма-

терики и появился человек. На фоне глобальных К. происходят не столь масштабные материковые К.; итогом одной из таких К. стала гибель мамонтов. С т. зр. Кювье, силы, производящие К., не имеют аналогов в современном мире. После К. наступает длительный период покоя, в ходе которого восстанавливаются рельефы, растения и животные, остающиеся затем неизменными на протяжении длительного времени. Победа Кювье над Ж.Б. Ламарком и Ж. Сент-Илером в диспуте во Французской академии определила господствующее положение теории К. в геологии первой трети XIX в. Хотя к сер. XIX в. теорию К. вытесняет эволюционная теория, и по сей день в целом ряде естественных наук периодически возрождается теория К. Так, астрофизические теории «большого взрыва» и «тепловой смерти Вселенной» предстают вариантами теории К. Вновь теория К. добивается прочного положения в естествознании после того, как в 1972 г. Р. Том предложил геометрический образ К. Его теория, позволяющая описывать адаптационные и бифуркационные механизмы развития систем, определяет К. как переход системы в иное состояние (изменение структуры). Прежнее состояние системы разрушается в результате флуктуации, которая не играет особой роли в развитии системы до тех пор, пока не достигает области неустойчивости, присущей любой системе. В этой теории К. рассматривается как этап эволюции системы, а тем самым подчеркивается значимость К. для развития любой системы. Несмотря на все различия между мифологическими, религиозными, философскими и научными теориями К., их современные варианты позволяют заключить, что исследование К. необходимо для понимания характера взаимодействия индивидуального и всеобщего в процессе развития.

С.Ю. Калайков, С.А. Никитин

Категории (греч. *катηγορία* — определение, суждение) — философские понятия, являющиеся средствами выработки: а) картины мира, б) способов освоения человеком различных объектов, в) норм понимания бытия вообще и человеческого бытия в частности. К. играют важную методологическую роль в мышлении и деятельности человека, поскольку задают порядок рассмотрения других понятий, определенный тип видения самых разнообразных объектов. Когда, напр., используется понятие «процесс» в категориальном смысле, это означает, что все явления, вещи, события могут рассматриваться как процессы, т.е. в их становлении, устойчивом воспроизводстве, развитии, динамических сочетаниях, взаимопереходах и т.д. В древности К. служили для обозначения основных типов вещей, стихий, энергий. В дальнейшем стала более отчетливо выявляться логическая функция К., их роль как понятий, характеризующих основные типы отношений между вещами. По мере развития форм человеческой деятельности К. все более обнаруживают свое значение обобщенных инструментов, в своей совокупности обеспечивающих

воспроизводство культуры. К. образуют своего рода «сеть», в «узлах» которой пересекаются и связываются разные К. Вопрос о взаимосвязи К. всегда вызывал в философии весьма острые дискуссии: шла своего рода конкурентная борьба за создание наиболее совершенной системы К. Однако попытки построить такого рода систему не увенчались успехом. Более того, кризис наиболее «гармоничной» по форме гегелевской системы К. был многими философами и учеными понят как крах классической философии. Был провозглашен конец метафизики, в том смысле, что философский «проект» построения иерархической системы К., надстроенной над природными и общественными процессами, оказался не только бесперспективным, но и беспочвенным. Критика метафизики, обрушившаяся на философию, содержала в себе различные мотивы: и критику отвлеченности философских К. от конкретных явлений, событий, взаимодействий, и критику иерархической структуры категориальных систем, жесткости категориальных связей, безразличной к динамике жизни, конкретным исследованиям, индивидуальному развитию людей. Смещение этих мотивов привело к тому, что вопрос о категориальной культуре философии, теоретического и обыденного мышления оказался в философии XX в. надолго оттеснен на периферию философских исследований. Однако в ходе разработки онтологической, социально-философской, экзистенциальной и культуроведческой проблематики выяснилось, что вопрос о К. не исчез из поля зрения современной философии. Так, критика иерархического соподчинения К. общего и единичного, социального и индивидуального, культурного и природного не снимает вопроса о связи этих К., об исторических и культурных основах изменения этой связи. Критика жестких категориальных структур не отменяет (и не решает) вопроса о категориальной динамике. Введение экзистенциализмом в сферу философского рассмотрения форм переживания проблемности бытия (экзистенциалов) оказывается попыткой категориального осмысления не отчужденного от индивидов опыта жизни. Прделана немалая работа над К. в традициях рационализма; правда, осуществлена она в основном не философией, а наукой. Тем не менее понятия системы, самоорганизации, структуры приобрели категориальный статус.

В. Е. Кемеров

Качество и количество — традиционные философские категории из числа десяти предикаментов, список которых восходит к «Категориям» и «Топике» Аристотеля. Качество, или «какое», по Аристотелю, может рассматриваться в четырех разных смыслах: 1) устойчивые или преходящие свойства; 2) врожденные способности или их отсутствие; 3) претерпеваемые свойства или состояния; 4) очертания и внешний облик. Количество, или «сколько», характеризуется Аристотелем независимо от качества и подразделяется на раздельное и непрерывное количество (на множество и величину), причем

главным свойством количества является равенство (неравенство). Святой Фома называл качество модусом существования или действия и устройством субстанции и выделял существенные и случайные, активные и пассивные качества, причем количество в его философии определялось как мера субстанции. В картезианстве («Логика» А. Арно и П. Николя) качество и количество исключались из числа основных философских категорий. И. Кант, критиковавший Аристотеля за бессистемность его списка предикаментов, исходил при составлении системы категорий чистого рассудка из подразделения функций мышления в суждениях чистого рассудка на четыре группы. Поскольку по количеству суждения подразделяются на общие, частные и единичные, количество — это название группы из трех категорий: единство, множество, цельность. Поскольку по качеству суждения подразделяются на утвердительные, отрицательные и бесконечные, качество суть название группы из трех категорий: реальность, отрицание, ограничение. Хотя уже в системе категорий Канта имплицитно присутствует принцип их диалектической взаимосвязи, эксплицировал его только Г. В. Ф. Гегель, определявший качество как тождественную с бытием определенность, так что нечто перестает быть тем, что оно есть, когда оно теряет свое качество, а количество — как внешнюю бытию, безразличную для него определенность. Качество и количество в логике Гегеля выступают как ступени определения бытия в рамках учения о бытии. Качество, рассматриваемое как переход от бытия к для-себя-бытию через наличное бытие, противопоставлено количеству, рассматриваемому как переход от чистого количества к степени через определенное количество как тезис к антитезису. Синтезом качества и количества выступает мера, которую Гегель характеризует так: «Все вещи имеют свою меру, т.е. количественную определенность, и для них безразлично, будут ли они более или менее велики; но вместе с тем это безразличие также имеет свой предел, при нарушении которого (при дальнейшем увеличении или уменьшении) вещи перестают быть тем, чем они были». Противопоставление качества количеству и их синтез в мере были превращены Ф. Энгельсом в «закон перехода количества в качество и обратно», который вместе с законами взаимного проникновения противоположностей и отрицания стал одним из основополагающих принципов материалистической диалектики. Авторитет Энгельса в марксистской среде способствовал утверждению учения о трех законах диалектики в гегельянизирующем марксизме. Значение проблематики качества и количества для современной философии связано с научной революцией XVII в., результатом которой стало появление количественной науки. В науке, непрерывно разрабатывающей новые и новые средства измерения, в науке математизированной, проблема соотношения результатов измерений с качественными явлениями становится одной из самых острых. Широкое применение в XX в. количественных методов исследования также и в социальных и гуманитарных науках распространяет и на область этих наук про-

блему выведения из результатов измерений некоторых суждений о качестве исследуемых предметов.

С.А. Никитин

Кибернетика — междисциплинарное направление в науке, возникшее во второй пол. XX столетия для обозначения и описания процессов управления в сложных системах: социальных, биологических и технических. Первоначально термин был использован древнегреческим философом Платоном для обозначения искусства кормчего управлять кораблем на море. Спустя почти две с половиной тысячи лет французский ученый А.М. Ампер («Опыт философии наук») предложил классификацию наук, в которой наука о текущей политике и об управлении человеческим обществом была названа К. Последнее по времени возрождение термина связано с выходом в свет работы американского ученого Н. Винера «К., или Управление и связь в животном и машине». Винер опирался на результаты теории автоматического регулирования (ТАР) в системах с обратной связью, которая была разработана в XIX–XX вв. в трудах Максвелла, Вышнеградского, Ляпунова, однако придал этой теории философско-методологическое звучание. С этого времени К. стали рассматривать как самостоятельную науку, а Винера называть «отцом К.». Им же класс биологических и технических кибернетических систем был дополнен системами социальными: в 1954 г. вышла в свет работа Винера «К. и общество», где идея Ампера обрела иной и более широкий контекст. Ввиду собирательного характера К. как междисциплинарного направления ниже приводятся описательные определения некоторых основных понятий. Управление — процесс взаимодействия компонентов системы, который осуществляется избирательно и направлен на получение фокусированного результата («заданного состояния»). Результат, в силу его физического несуществования до момента достижения, задается функционально, а процесс его достижения обеспечивается получением, переработкой и использованием информации. Примеры функционально заданного результата: цель человека, ожидание животного, норма функционирования для технического устройства. Предполагается, что результат задан действием какой-либо закономерности, относящейся к соответствующей предметной области, поэтому поведение систем управления называют телеономическим (т.е. подчиненным действию цели — закономерности). Если результат не изменяется во времени, имеет место частный случай управления — регулирование, а система управления называется гомеостатической. Строгого общепринятого определения понятие информации не имеет. Сохраняет этимологическую связь с понятиями «сведения», «осведомление». В специальной кибернетической литературе понимается как разнообразие или ограниченное разнообразие; как мера устраняемой при получении информации неопределенности (энтропии) на

стороне приемника, как мера вероятности события в математической теории связи. Разнообразие регулятора — это информационное разнообразие возможных состояний последнего, для эффективного управления оно должно быть больше, нежели разнообразие принимаемых во внимание внешних и внутренних возмущений в системе управления. Обратная связь — одно из центральных понятий К., обозначающее цикличность, замыкание несущего информацию сигнала с выхода на вход системы управления. Посредством обратной связи осуществляется приведение объекта управления в соответствие с функционально заданным результатом управления. Отрицательная обратная связь уменьшает действие возмущающих воздействий, положительная — усиливает, что может приводить к разрушению системы управления. Вопросы устойчивости систем с положительной и отрицательной обратными связями изучаются в ТАУ. Автомат — устройство, реализующее некоторую законченную последовательность действий (операций) в автономном, т.е. осуществляющемся без участия человека, режиме. Разработанная в 50-е гг. Дж. фон Нейманом теория автоматов получила мощное развитие в математическом моделировании, вплоть до разработки математических моделей самовоспроизводящихся автоматов, таких, которые в процессе функционирования могут строить собственные копии. Память — в К. способность сохранять информацию во времени с помощью соответствующих технических устройств с целью ее последующей переработки или использования. В обиходе специалистов по К. термин используется также для обозначения самих запоминающих устройств. В нач. 50-х гг. вышли в свет работы К. Шеннона по математической теории связи, Дж. фон Неймана по теории автоматов, включая самовоспроизводящиеся, а затем — достаточно популярно излагающие проблемы К. труды У.Р. Эшби, А. Тьюринга и др. К. стала рассматриваться многими учеными в качестве новой философско-мировоззренческой доктрины. Сегодня теоретическая К. рассматривается оптимистически настроенными специалистами с позиции неограниченных возможностей моделирования сколь угодно сложных процессов управления, включая мышление человека. Ограничения, согласно этой точке зрения, накладываются в процессе технической реализации и могут быть преодолены впоследствии. В России (ранее в СССР) теоретическая (математическая) К. разрабатывалась в трудах ученых А.И. Берга, В.М. Глушкова, А.Н. Колмогорова. С разработкой первых программ по машинному переводу, распознаванию образов, доказательству теорем, шахматной игре, эвристических алгоритмов переработки информации и производственных роботов казалось, что техническая реализация грандиозных математических проектов типа самовоспроизводящихся автоматов Неймана и Тьюринга — дело недалекого будущего. В настоящее время ситуация изменилась в сторону значительного снижения уровня ожиданий. И дело здесь не в технических трудностях, к которым стремятся свести проблему математики и специалисты по теоретической К., разграничившие

области потенциальной осуществимости и технической реализуемости. Дело, скорее, в разрыве между ожиданиями, основанными на установках классического европейского рационализма, и реальностью сегодняшнего дня, требующей корректировки или смены этих установок. По сути дела, 50 лет назад родоначальниками К. был поставлен метафизический вопрос об автономности кибернетической техники (напр., будущей эре искусственного интеллекта и автоматов-андроидов, способных к самовоспроизведению). Обсуждались проблемы возможного нарушения автономии человеческой воли, детерминированности человеческой жизни искусственным разумом. Поиски ответа на этот вопрос стимулировали продуктивные сдвиги в понимании научной рациональности, сферы и границ экспериментально-математического естествознания, возможностей информационно-кибернетических моделей. По этим причинам К. остается весьма популярным междисциплинарным направлением в науке и в нач. XXI в. В известной мере ее принципы играют сегодня роль, аналогичную принципам механики в XVII–XVIII вв. Многим сторонникам К. представляется, что ее принципы могут служить достаточным основанием понимания сути явлений как неорганической, так и органической и социальной природы (напр., работы по «социальной К.», переосмыслению философии Гегеля под углом зрения К. и др.). В своих приложениях К. действительно символизирует прорыв технического действия человека, технического творчества в область целостности вещественно-энергетически-информационного взаимодействия между человеком и природой. В этом прорыве К. в обозримом будущем может принадлежать существенная роль: подготовить более фундаментальную по глубине встречу сознания изобретателя с потенциальным, неактуализированным бытием. В социальном аспекте достижения К., моделируя сферу информационных процессов и управления посредством информации, создают технико-технологическую основу построения информационного общества.

(См. «Система»).

В. И. Кацперский

Классическое, неклассическое, постклассическое — понятия, характеризующие *этапы* и *типы* философствования. Исходным является понятие К., поскольку с ним связаны представления *об образцах* философствования, а также *об образцах*, предлагаемых людям в качестве ориентиров жизни и деятельности. С т. зр. исторической каждая эпоха представляет образцы, сохраняющие значение до наших дней. В более узком представлении философская классика может быть ограничена XVII–XIX вв. и в основном странством европейского региона, т.к. именно в этом хронотопе идея классичности получила подробное обоснование и развитие. Сужение «поля» философской классики делает более четким сопоставление К., Н. и П. Завер-

шение *классического* этапа фиксируется в сер. XIX в. *Неклассический* этап — от Маркса до Гуссерля (до сер. XX в.), *постклассический* этап длится с сер. XX в. с перспективой продолжиться в XXI в. Классический тип философствования предполагает наличие системы образцов, определяющих соизмерение и понимание основных аспектов и сфер бытия: природы, общества, жизни людей, их деятельности, познания, мышления. Подразумевается соответствующий *режим* реализации образцов: их дедуцирование, распространение, закрепление в конкретных формах деятельности людей. Напр., обобщенное представление о человеке включается в конкретные описания человеческих индивидов, объяснения их действий, оценки их ситуаций. В этом образце форма описания и объяснения предзадана; когда она приходит в соприкосновение с «человеческим материалом», она выделяет в нем определенные качества и соизмеряет их. Соответственно, какие-то качества людей и вещей не учитываются образцом, остаются в «тени» или попросту отсекаются им. Этот аспект работы обобщенного представления о человеке в качестве образца указывает на его родство с канонами традиционного здравого смысла. Но в одном существенном моменте он отличается от традиционных схем: он не «прикреплен» к определенной зоне социального пространства, уже не связан с особенностями и ограничениями сословного характера. Эта особенность классического образца подкрепляется его опорой (которая часто является просто ссылкой) на научные обоснования. Классическая философия использует авторитет науки для придания своим образцам особой социальной значимости. Абстрактность образцов стимулирует рассмотрение человеческих субъектов, их качеств и взаимосвязей через суммирование, вычитание, умножение и деление их сил. Обобщенный образ человека действовал в философии и за ее пределами в явной или косвенной координации с обобщенными же образами *природы, истории, культуры, деятельности, науки, права, политики* и т.д. Все эти понятия были сформированы по одному и тому же типу. Поэтому они и составляли согласованную классическую картину мира и осуществляли соответствующую ей методологию. Начавшийся во второй пол. XIX столетия кризис классических образцов обнаружил еще одну их важную особенность. Классические образцы обнажали свое значение форм социального воспроизводства и свою неспособность далее соответствовать этому предназначению. *Неклассическое философствование* — это *тип* мышления, сопряженный с реакцией на классические образцы, с кризисом классики и ее преодолением. Это реакция на *несоразмерность* абстрактного субъекта классики конкретным индивидам, абстрактного объекта — эволюции природы, классической методологии — поиску ресурсов интенсивной деятельности во всех сферах практики. Ситуация, которую принято называть *неклассической*, поначалу выявляется не в философии; она обнаруживает себя на границах философии и науки, когда классические теории познания сталкиваются с объектами, не «укладывающимися» в привычные познавательные

формы. В кон. XIX в. такие объекты воспринимаются как исключения из правил, однако число подобных объектов неуклонно возрастает. Более того, к сер. XX столетия выясняется, что и система жизни людей с ее условиями, средствами, продуктами тоже принадлежит миру неклассических объектов, не может быть редуцирована к вещам, к инструментам, механизмам, машинам, работающим с вещами. Классическая установка на устойчивые природные и мыслительные образцы и следовавшая ей в этом плане позитивистская ориентация на «логику вещей» оказываются несостоятельными. Неклассическая ситуация нарастала от периферии — т.е. от намечаемых проблемами науки и практики границ — к центру, т.е. к средоточию мировоззренческих и методологических образцов. Устойчивость образцов казалась последним оплотом культуры. Поэтому угроза их стационарному состоянию практически воспринималась как угроза их уничтожения. Но именно режиму стационарного существования образцов пришел конец. И дело даже не в том, что они подверглись все более массивной критике с разных позиций и т. зр. Дело в том, что овладение неклассической ситуацией становилось возможным лишь при условии изменения режима их работы. Условие это, однако, под напором критики часто упрощалось и трактовалось в плане отказа от образцов как методологических и мировоззренческих норм. Классические образцы, утратив свою привилегированную позицию, перешли на положение рядовых средств человеческой деятельности. По мере того как сокращалось поприще действия классических образцов, все более широкой становилась зона проявления человеческой субъективности. Субъективность освобождалась от гносеологических оценок, сближавших ее с искаженным знанием, и выявляла онтологические аспекты жизни и действия человеческих индивидов. Примерно со второй четверти XX в. вопрос о субъективности вступает в «резонанс» с проблемой поиска собственно человеческих ресурсов развития общества. Проблема субъективности постепенно превращается в проблему субъектности индивидов как силы и формы развития социальности. Возникает необходимость включения в экономические, технологические, управленческие схемы индивидов во всей возможной полноте их социальной субъектности, т.е. со всеми их возможностями самореализации и продуктивного взаимодействия. Определяется тенденция к выявлению и комбинированию моделей, которыми индивиды оперируют в организации своих актов и контактов, моделей, *онтологизируемых* в практике людей, превращаемых в элементы социального бытия. Поле социальности предстает разделенным между множеством субъектов, и это уже не индивидуальные субъекты с их психологизированной субъективностью, а «составные» — групповые, напр., субъекты, реализующие свои образы мира, свои модели деятельности. Пространство общества постепенно заполняется такими онтологизированными моделями. С т. зр., принимающей обычную логику вещей, в этом нет ничего странного. Однако дело в том, что такое моделирование бытия приходит

в противоречие с логикой вещей, подменяет односторонними схемами (и их онтологизациями) собственное бытие природных объектов с присущими им ритмами и законами. Проблема взаимодействия разных моделей, оформляющих позиции и поведение социальных субъектов, вырастает из темы их столкновения. Так выявляется группа методологических задач по выявлению моделей, их деонтологизации, ограничению и переработке. И прежде всего это задача *деавтоматизации* моделей, «переродившихся» в крупные производства, управленческие структуры, институализированные формы научной деятельности, «захвативших» в орбиту своего функционирования огромные природные и человеческие ресурсы. Для философии (и для обыденного сознания) осмысление этой ситуации дается с большим трудом, потому что приходится преодолевать не столько логико-методологические сложности, сколько трудности морально-психологического характера: по сути, необходимо сделать *нормой* практику перехода за границы обычных представлений и понятий. Преодоление этих личностно-психологических барьеров, скрыто присутствовавших в философско-методологической работе, фактически и означает наступление *постклассического этапа* и оформление *постклассического типа* философствования. Трудности этой транзитивной ситуации проявляются в реакциях, фиксирующих недостаточность индивидуально-психологических форм для работы философствующего субъекта. Поэтому задача переосмысления этих форм часто перерастает в тезисы о разрушении или уничтожении субъекта, об исчезновении автора, о дегуманизации философии и т.п. Аналогичным образом многомерность «другого», «неклассичность» объектов и способов их фиксации порождают идеи распада объективности и уничтожения реальности. Но за реакциями следует ступень осознания *методологической* работы, сопряженной с *конструированием* новой формы субъектности, с определением режима функционирования схем взаимодействия, с техникой *реконструирования* объектных ситуаций и форм их освоения. Проблема образцов возвращается в философию, но она возвращается как установка на изменение самой философии, на *формирование образцов*, соответствующего структурирования социальности, схем саморазвития человеческих индивидов. Особенностью этого режима является соединение устойчивости образцов как норм с их функциями регуляторов, обеспечивающих со-изменение и самоизменение человеческих субъектов. Динамика образцов и их устойчивое функционирование — вот, собственно, та задача, от конкретного решения которой зависят другие трактовки традиционных философских понятий и процедур: субъект, объект, мера, система измерения, обобщение, конкретизация, — все они заново *открываются* «со стороны» их становления, в аспекте взаимодействия, в плане самоизменения социальных субъектов. Поскольку необходимость учета подобных процессов становится актуальной уже на бытовом уровне (скажем, в связи с использованием разнообразных технических средств и измерительной аппаратуры), постклассическая фило-

софия сталкивается с проблемой своеобразного синтеза метафизических реконструкций и повседневного опыта людей.

(См. «Философия», «Рациональное»).

В. Е. Кемеров

Код — обозначение совокупности правил или ограничений, обеспечивающих речевую деятельность или функционирование какой-либо знаковой системы. К. должен быть понятным для всех участников коммуникативного процесса и поэтому носить конвенциональный характер. Конвенциональность К. обычно неявно выражена и всегда самоустанавливается во множествах коммуникативных актов. Р. Якобсон отмечал, что в структуре любого языка содержится определенное число «различительных признаков», представляющих собой эффективный и экономичный К.: каждый признак — это бинарная оппозиция наличия и отсутствия какой-либо характеристики. Выбор и взаимодействие различительных признаков в любом языке обнаруживают определенную регулярность. Коммуникативная релевантность различительных признаков, основанная на их семантической значимости, исключает любые случайные явления в их структуре. Инвентарь различительных признаков, существующих в языках мира, предельно ограничен, а совместимость признаков в пределах одного языка ограничивается общими имплицитивными законами. Объяснение этих универсальных принципов, относящихся к совместимости и взаимодействию признаков в языке, по-видимому, коренится во внутренней логике коммуникативных систем, наделенных свойствами саморегулирования и самоуправления. Трансформации, посредством которых из инвариантов получаются варианты, полагает Якобсон, могут быть подразделены на два типа в соответствии с производимыми изменениями: контекстуальные и стилистические. Контекстуальные варианты указывают на совместную или последовательную встречаемость данного признака, а стилистические варианты обеспечивают маркированное — эмоциональное или поэтическое — добавление к нейтральной, чисто когнитивной информации, передаваемой данным признаком. Указанные типы инвариантов и вариантов принадлежат к единому общему языковому К., благодаря которому собеседники наделены способностью понимать друг друга. Д. Хаймз подчеркивал, что изучение реального функционирования языка, побуждает обращаться к этнолингвистике и социоллингвистике. В любом речевом сообществе и в любом существующем языковом К. отсутствует жесткое единство: всякий человек входит одновременно в несколько речевых сообществ разного объема и сочетает в себе разные К. Каждый языковой К. непременно имеет набор разных подкодов, которые связаны с ним отношениями обратимости, т. е. функциональных вариантов языка. Общество, говорящее на одном языке, всегда имеет в своем распоряжении: а) более эксплицитные

и более эллиптические языковые модели и упорядоченную шкалу переходов от максимальной эксплицитности к крайней эллиптической; б) осознанную вариативность стилей от архаичного до новомодного; в) структурные различия между официальной, формальной и неформальной, небрежной речью. Языковое поведение управляется правилами построения диалога и монолога. Так, различные вербальные отношения между адресантом и адресатом задают существенную часть языкового К. и прямо задают значения грамматических категорий, напр. категории лица. Научное описание определенного языка не может обойтись без грамматических и лексических правил, касающихся наличия или отсутствия различий между собеседниками с т. зр. их социального положения, пола или возраста. М. Фуко, формулируя принципы своего археологического метода, подчеркивал, что анализ дискурсов позволяет разжимать сочленения слов и вещей и высвобождать совокупность правил, обуславливающих дискурсивную практику. Эти правила определяют не немое существование реальности и не каноническое использование словарей, а порядок объектов. При этом задача состоит не в том, чтобы трактовать дискурсы как совокупности знаков, а как практику, которая систематически формирует объекты, о которых говорят дискурсы. Археологический метод, по Фуко, может состоять в воссоздании деривационного древа дискурса. В корневой области он может расположить под общим названием «направляющих высказываний» те из них, что имеют отношение к определению доступных для наблюдения структур и к области возможных объектов, те, что предписывают доступные формы описания и коды восприятия, те, что обнажают наиболее общие возможности характеристики и открывают тем самым всю область строящих концептов, те, наконец, что, создавая возможность для стратегического выбора, оставляют место для множества последующих решений. Обращение к повседневности в социальных науках показало, что следование образцам, нормам и схемам поведения происходит в исключительных случаях. Рассмотрение законов самих по себе, в отрыве от реального поведения людей, не учитывало, что не при всех условиях закон может действовать. Не учитывалось также и существование других порождающих принципов практики, особенно в малокодифицированных обществах, подчиняющихся по преимуществу принципам «игры». Для понимания их практики П. Бурдьё потребовалось реконструировать капитал информационных схем, который дает им возможность порождать осмысленные и упорядоченные идеи и практики без намеренного стремления и без сознательного подчинения правилам. Это могут быть: поговорки, эксплицитные принципы в отношении распорядка дня, кодифицированные предпочтения в сфере брака, обычаи и др. В большинстве наших обыденных поступков нами управляют не нормы и образцы, а практические схемы, т.е. «принципы, предписывающие порядок действия». Классическая логика предполагает конфронтацию последовательных моментов, положений вещей, которые были сказаны или сделаны в раз-

личные и разделенные моменты. Кодифицировать — это значит одновременно придавать форму и соблюдать формальности. Объективация, которую совершает кодификация, вводит возможность формализации. Она делает возможным установление эксплицитной нормативности. Теория кодирования, необходимая для изучения структур обозначений, полагает Э. Гидденс, должна обратиться к достижениям семиотики последних десятилетий. Но при этом не следует объединять семиотику со структурализмом и со всеми его недостатками в отношении анализа участия. Структуры значений всегда нужно понимать в связи с доминированием и легитимацией. Это обусловлено всепроникающим воздействием власти на социальную жизнь. «Доминирование», по Гидденсу, не то же самое, что «систематически искаженные» структуры значений, потому что доминирование — это и есть условие существования К. значений. «Доминирование» и «власть» нельзя рассматривать только в терминах асимметрии распределения, необходимо также признать, что они присущи социальной ассоциации или действию как таковому (подобно тому как это имеет место у Фуко). Каковы же коннотации утверждения, что семантика имеет приоритет над семиотикой, а не наоборот? Их можно объяснить, считает Гидденс, через сравнение структуралистской и постструктуралистской концепций значений, с одной стороны, и концепции, которую можно извлечь из позднего Л. Витгенштейна, — с другой. Основополагающий принцип теории значения как «системы отличий», в которой нет «позитивных ценностей», почти неизбежно приводит к признанию приоритета семиотики. Поля знаков и значений создаются упорядоченной природой отличий, охватывающих К. «Обращение к коду» — когда трудно или невозможно погрузиться в мир деятельности или события — это основная тактика, принятая структуралистами и постструктуралистами. Такое погружение, однако, вовсе не нужно, если мы понимаем соотнесенный характер К., который порождает значения, закрепленные в упорядочении социальных практик, в самой способности «продолжать действие» в разнообразных контекстах деятельности. Даже наиболее сложные семиотические отношения заземлены на семантические качества, порождаемые свойствами регулируемой правилами повседневной деятельности. «Знаки», подразумеваемые в «значении», не нужно приравнивать к «символам», ибо два термина неэквивалентны, поскольку символы, расположенные в некоем символическом порядке, являются одной из главных размерностей «классификации» институтов. Символы объединяют «излишки значений», подразумеваемых многовалентным характером знаков; они объединяют те пересечения К., которые особенно богаты различными формами значений, как, напр., метафора и метонимия. Символический порядок и аналогичные виды дискурса являются главным институциональным центром идеологии.

(См. «Знак», «Символ», «Постструктурализм»).

С. А. Азаренко

Коллективное бессознательное — сверхиндивидуальная душевная деятельность, объективная часть психики; является универсальным основанием, фундаментом для душевной жизни каждого индивида, источником всех возможных представлений и жизненных переживаний; передается по наследству с древних времен через формы мнемических образов, через структуры мозга и симпатическую нервную систему, а также определяет категории и границы воображения и фантазии в качестве обобщенной равнодействующей бесчисленных типовых опытов ряда поколений. Понятие К. б. разрабатывалось К. Г. Юнгом в рамках концепции «аналитической психологии» и противопоставлялось индивидуальному, частному, относительно бессознательному, обозначающему в психоанализе вытесненную под давлением морали, социальных ограничений, религиозных предписаний или травматического материала часть психики. К. б. не может быть предметом воспоминания индивида, т.к. его содержания никогда не были фактом душевной жизни, поэтому никогда не вытеснялись и не забывались. Тем не менее они априорно существуют и действуют в каждом индивиде, как эхо доисторических явлений мира, духовное наследие, возрождаемое в каждой индивидуальной структуре сознания, как регуляторный принцип организации психологического материала, имеющий не только общечеловеческое, но и общебиологическое значение. Содержаниями К.Б. являются мифологические праформы, мотивы, символы и архетипы. Они не могут быть представлены в актах созерцания непосредственно, но становятся доступными для наблюдения в виде проекций и манифестаций как религиозные верования, произведения искусства, фольклорные произведения, мифы и сказки, астрологические и алхимические представления, обычаи и ритуалы или, в случае психозов, в содержании бредовых идей, в сновидениях, фантазиях и галлюцинациях. К. б. проявляет себя как независимая от эго ментальная сила, обладающая автономностью, собственной силой притяжения, и способна в отдельных случаях полностью подчинить себе сознание индивида, отдельного коллектива или, в случае «психических эпидемий», все общество в целом. К. б. развивается вместе со всей системой духовных и культурных ценностей, вместе с историей человечества.

(См. «Архетип»).

К. Ю. Багаев

Коммуникация — тип взаимодействия между людьми, предполагающий информационный обмен. К. (несущую в этимологии индоевропейский корень «mei» — меняться, обмениваться) следует отличать и от диалога, поскольку его целевой причиной является слияние личностей, участвующих в нем, и от общения, ибо последнее имеет дело прежде всего с общими механизмами воспроизводства социального опыта и порождения нового. Между тем вопро-

сы, связанные с К., исторически поднимались и развивались в рамках проблематики диалога и общения. Классическая линейная модель коммуникативного акта подразумевает адекватную передачу информации от адресанта к адресату. В соответствии с этой моделью адресант кодирует некоторую информацию знаковыми средствами той знаковой системы, которая используется в данной форме К. Для усвоения информации от адресата требуется обратная процедура представления содержания — декодирования. Линейная модель коммуникации обладает по крайней мере тремя существенными недостатками: во-первых, она исходит из возможности непосредственного получения информации, а во-вторых, она неизбежно субстантивирует содержание, а в-третьих, субстантивирует самого агента речи. Такой трактовке К. противостоит феноменология, развивавшая идеи интерсубъективности и жизненного мира. По мнению Б. Вальденфельса, Э. Гуссерлю принадлежит первая попытка мыслить интерсубъективность, не полагаясь на предустановленный коммуникативный разум. В своем анализе феноменологического опыта Гуссерль предлагает исходить не из совместного опыта, но из опыта Чужого, хотя при этом все же пытается доказать, что Чужой конструируется на почве Собственного. Вальденфельс находит возможным объединение позиций феноменологии (Мерло-Понти) и этнометодологии (Леви-Стросс), и доказывает, что К. между Собственным и Другим осуществима на территории интеркультурного опыта, не опосредованного неким всеохватывающим третьим, где Собственное постоянно поверяется Другим, а Другой — Собственным. Необходимо принять Чужое в качестве того, на что мы отвечаем и неизбежно должны ответить, т.е. как требование, вызов, побуждение, оклик, притязание и т.д. Диалогический характер К. и опосредованность ее социальной была уже предвосхищена М. Бахтиным. Согласно последнему, любое высказывание является ответом, реакцией на какое-либо предыдущее и, в свою очередь, предполагает речевую или неречевую реакцию на себя. Он отмечал, что «сознание слагается и осуществляется в знаковом материале, созданном в процессе социального общения организованного коллектива». Сходные соображения развивал Л.С. Выготский: «Первоначальная функция речи — коммуникативная. Речь есть прежде всего средство социального общения, средство высказывания и понимания». Коммуникативную функцию знаковый материал сохраняет даже в тех случаях, когда используется лишь как средство для построения логических конструкций. Знаки сохраняют коммуникативный потенциал даже тогда, когда организуют сознание субъекта, не выходя за его пределы и выполняя экспликативную функцию. Такая внутренняя самоорганизация сознания, по Выготскому, происходит в результате интериоризации внешних знаковых процессов, которые, уходя в глубь субъекта, принимают форму его «внутренней речи», образующей основу вербального мышления. Вместе со знаковой коммуникацией в сознание субъекта проникает диалог других размышляющих субъектов, что способствует рождению

у него размышления. Создатель теории коммуникативного действия Ю. Хабермас продолжил линию Дж. Мида и Э. Дюркгейма, подходы которых сменили парадигму целенаправленной деятельности, продиктованную контекстом философии сознания, на парадигму коммуникативного действия. Понятие «коммуникативное действие» Хабермаса открывает доступ к трем взаимосвязанным тематическим комплексам: 1) понятию коммуникативной рациональности, противостоящей когнитивно-инструментальному сужению разума; 2) двухступенчатой концепции общества, которая связывает парадигму жизненного мира и системы; 3) наконец, теории модерна, которая объясняет сегодняшние социальные патологии посредством указания на то, что коммуникативно-структурированные жизненные сферы подчиняются императивам ставших самостоятельными, формально организованных систем действия. Рациональными, по Хабермасу, можно назвать прежде всего людей, которые располагают знанием, и символические выражения, языковые и неязыковые коммуникативные и некоммуникативные действия, которые воплощают в себе какое-то знание. Наше знание имеет пропозициональную структуру, т.е. те или иные мнения могут быть представлены в форме высказываний. Коммуникативная практика на фоне определенного жизненного мира ориентирована на достижение, сохранение и обновление консенсуса, который покоится на intersubjective признании притязаний, могущих быть подвергнутыми критике. В этой модели действия особое значение приобретает язык. При этом, полагает Хабермас, целесообразно использовать лишь те аналитические теории значения, которые сосредоточиваются на структуре речевого выражения, а не на интенциях говорящего. По Хабермасу, общество следует постигать одновременно как систему и как жизненный мир. Концепция, опирающаяся на такой подход, должна представлять собой теорию социальной эволюции, которая учитывает различия между рационализацией жизненного мира и процессом возрастания сложности общественных систем. Жизненный мир предстает горизонтом, в рамках которого уже всегда находятся коммуникативно действующие. Этот горизонт в целом ограничивается и изменяется структурными изменениями общества. Хабермас отмечает, что теория капиталистической модернизации, реализуемая средствами теории коммуникативного действия, относится критически как к современным социальным наукам, так и к общественной реальности, которую они призваны постигать. Критическое отношение к реальности развитых обществ обусловлено тем, что они не используют в полной мере тот потенциал научения, которым располагают в культурном отношении, а также тем, что эти общества демонстрируют «неуправляемое возрастание сложности». Возрастающая сложность системы, выступая как некая природная сила, не только крушит традиционные формы жизни, но и вторгается в коммуникативную инфраструктуру жизненных миров, уже подвергшихся значительной рационализации. Теория модерна непременно должна при этом учесть то, что в современ-

ных обществах увеличивается «пространство случайности» для интеракций, освобожденных от нормативных контекстов. Своеобразие коммуникативного действия становится практической истиной. В то же время императивы ставших самостоятельными подсистем проникают в жизненный мир и на путях мониторинга и бюрократизации принуждают коммуникативное действие приспосабливаться к формально-организованным сферам действия даже тогда, когда функционально необходим механизм координации действия через взаимопонимание. В неклассической философии К. рассматривается в аспекте продвижения к принципиально неизвестному результату. К системному комплексу условий для К., по Ж. Деррида, примыкает письмо, которое он называет архиписьмом. Архиписьму имманентно непонимание и искажение, оно существует не для манифестации уже имеющихся идей. Поэтому не может быть К., до конца чистой и успешной, не искажающей восприятия истины, как и не может быть истины без лжи и заблуждения. Поиск Деррида устремлен к корневым чувственным основаниям знака, его фактуре, его архиприродному самопроизвольному источнику. Письмо представляет собой бесконечное взаимодействие цепочек, означающих, следов, замещающих отсутствующее означаемое. К., по Ж. Делезу, происходит на уровне событий и вне принудительной каузальности. При этом имеет место скорее сцепление не причинных соответствий, образующих систему отголосков, повторений и резонансов, систему знаков. Такому пониманию «машины» К., ориентированной на постороннее сотворение нового, противостоит концепция координации практик габитусом П. Бурдьё. Она подразумевает строго ограничивающую порождающую способность, пределы которой заданы историческими и социальными условиями, отсекающими создание непредсказуемого нового.

(См. «Деятельность», «Диалог», «Знак», «Код», «Письмо», «Символ», «Текст»).

С.А. Азаренко

Комплекс — организованная совокупность аффективно заряженных мыслей, представлений, воспоминаний, интересов и установок личности, воздействие которых на актуальную психическую жизнь происходит как правило бессознательно. Формируется главным образом в раннем детстве на основе межличностных отношений и обуславливает многие закономерности последующей психической жизни. К. могут стать отколовшаяся часть психики, набор образов и идей, группирующихся вокруг центра, имеющего своим источником как архетипы, символы, мифы, так и травматические переживания, фрустрации, характеризующиеся общим эмоциональным настроением. Начиная действовать, становясь «констеллированными», К. накладывают отпечаток на поведение и характеризуются аффектом вне зависимости, знает это человек или нет. К. представляет собой устойчивую последователь-

ность ассоциативных цепей. Новые жизненные ситуации бессознательно сводятся к ситуациям из глубокого детства; тем самым поведение управляется скрытой и неизменной структурой. Фрейд выделил несколько фундаментальных базовых К., среди которых: а) эдипов К. (получивший свое название от известного греческого мифа о царе Эдипе, убившем своего отца и вступившем в брак со своей матерью), определяющий социальную позицию субъекта («эдиповская триангуляция»), представляющий собой основу структурирования личности и формирования человеческих желаний; б) К. кастрации, который сопровождает процесс формирования и развития сексуальной идентичности, провоцируя фобические и агрессивные тенденции в эволюции личности (его более общее понимание связано с таким порядком в культуре, когда право на использование чего-либо всегда связано с социальным запретом или в равной мере с нарушением этого запрета). В этих и мн. др. К. психоанализ находит опору всей психопатологии и стремится выявить своеобразие их возникновения, функционирования и возможности устранения для каждого конкретного случая патологии. Представление о К. основано на опровержении идей о монолитности личности, т.е. К. ведут себя как независимые существа в пределах единого организма, априорно управляя его поведением в мире. К. представляют собой совершенно естественные явления, которые могут развиваться как в позитивном, так и в негативном направлении. Т.к. «эго» содержит архетипический аспект, оно также находится в центре К. — персонифицированной истории развития сознания и самопознания индивида. «Эго-комплекс» связан с др. К., которые часто вовлекают его в конфликт. Именно тогда и возникает опасность, что он (или любой другой К.) отделится настолько, что начнет доминировать над всей личностью. К. может превзойти по психологической интенсивности само «эго» (в случае психоза или невроза), или «эго» может отождествиться с К. (автономный К.). При условии, что «эго» в состоянии установить жизнеспособные, гармоничные отношения с др. К., возникает более разносторонняя и богатая личность. К. являются необходимыми составляющими психической жизни.

(См. «Бессознательное», «Психоанализ»).

К. Ю. Багаев

Конечное и бесконечное — парные философские категории, обозначающие моменты определенного и неопределенного в вещах, явлениях, процессах, К. — то, что имеет пространственный и (или) временной конец, «границу (всякого) нечто, которая есть имманентное определение самого нечто, а нечто, следовательно, есть конечное» (*Гегель*. Наука логики. В 3 т. Т. 1. М., 1970, с. 178). В понятии К. мир представлен множеством дискретных предметов, отделенных границами друг от друга. «Определенность как изолированная сама по себе, как сущая определенность, есть качество — нечто совер-

шенно простое, непосредственное», — пишет Гегель (там же, с. 172); каждое качество и есть в некотором смысле К. Поскольку граница между качествами не только разделяет их, но также связывает их вместе, то всякое К. обладает альтернативными свойствами: в первом — разъединительном — отношении К. можно описывать как нечто относительно автономное, обособленное, самостоятельное; во втором — соединительном — отношении всякое К. следует понимать как то, что так или иначе зависит от иного бытия и не обладает полной автономией. Б. — то, что не имеет пространственных и (или) временных границ, непрестанно, беспредельно; «бесконечное в его простом понятии можно рассматривать прежде всего как новую дефиницию абсолютного; как соотношение с собой, лишенное определений, оно положено как бытие и становление» (Гегель. Указ. соч., с. 201). Понятие Б. характеризует субстанцию как единое и единство в неисчерпаемом взаимодействии многих нечто. Субстанция — сама себе причина, ее бытие и изменение ничем не ограничиваются (разве что она сама себе устанавливает потребные границы). Пантеисты признают объективное существование Б. в физическом мире, поскольку провозглашают совечность творящей и сотворенной природы и теоретически помещают первую внутрь второй. Так, напр., диалектический материализм приписывает материальной субстанции атрибут пространственно-временной Б. Напротив, теисты, полностью отделяя в своих доктринах Бога от сотворенной Им из ничего природы, утверждают, что физический мир объективно конечен, имеет начало во времени и пространстве и движется к своему концу; атрибут же Б. они приписывают вечному Богу. Мыслители-диалектики выявляют не только различие, но и сходство категорий К. и Б. и предпочитают определять их рефлексивно, друг через друга — как «тождество различных». Глубокий анализ взаимосвязи К. и Б. проведен Гегелем. «В природе самого конечного — выходить за себя, отрицать свое отрицание и становиться бесконечным. Бесконечное, стало быть, не стоит над конечным как нечто само по себе готовое, так чтобы конечное имело и сохраняло место вне его или под ним (...). Не благодаря снятию конечности вообще возникает бесконечность вообще, а конечное состоит только в том, чтобы в силу своей природы становиться бесконечным» (там же, с. 202). Гегель различил понятие истинной (качественной) Б. от понятия «дурной» (в смысле занудно-безграничного увеличения количества) Б. Истинную Б. он предложил мыслить как направленную процессуальность К., а именно как процесс выхода К. за рамки присущей ему меры — из своего прежнего бытия через небытие в новое бытие. Поскольку истинная Б. есть постоянная тенденция выхода К. за свои периодически изменяющиеся границы, то она внутренним и необходимым способом обуславливается природой К.; внутри К. пребывает истинная Б. Вместе с тем существует также внешняя связь всякого К. с бесконечным многообразием других конечных вещей и процессов, и в этом аспекте экстенсивная Б. образуется внешним сложением неопределенного количества конечных объ-

ектов. Б. подразделяют на потенциальную и актуальную бесконечности. Аристотель и Платон отрицали бытие актуальной (т.е. уже свершившейся, реализованной) бесконечности и мыслили ее только как потенциальную, как становление, т.е. в форме процесса неограниченных количественных изменений. Н. Кузанский учил, что в Б. совпадают между собой максимум и минимум, сливаются противоположности, сама же бесконечность «постигается непостигаемо», через «ученое незнание». Дж. Бруно считал Вселенную единой, т.е. не имеющей частей и актуально бесконечной; Вселенная, по его мнению, вечна, в ней возможное и действительное совпадают; поскольку ей некуда двигаться, то она неподвижна. Декарт верил в бесконечную протяженность материальной субстанции. Согласно Спинозе, бесконечность — это протяженность и длительность как атрибуты субстанции, безусловного, абсолютного. Дж. Локк полагал, что идея Б. возникает у человека из-за способности без конца повторять какое-нибудь количество, а крайние границы пространства недоступны пониманию; только К. в принципе познаваемо. Критикуя такой взгляд, Лейбниц доказывал, что идея Б. имеет божественную природу и внутренним образом постигается человеческой душой. По И. Канту, всякая бесконечность трансцендентальна, относима к безусловному бытию, и ее не следует (дабы избежать антиномий) брать как «данность». В науке и философии постоянно конкурируют между собой альтернативные решения проблемы «Бесконечное вширь» («Мир бесконечен в пространстве и во времени» и «Мир замкнут в конечную сферу, возник конечное число лет тому назад и рано или поздно погибнет»), а также противостоят взаимоисключающие ответы на вопрос «Бесконечен ли мир вглубь?» («Всякий объект бесконечно делим, так что нет ничего элементарного», и, напротив, «Существуют истинные атомы, т.е. в фундаменте мира находятся принципиально неделимые стихии»). Г.И. Наан высказал по этому поводу мысль, что мы знаем, что Вселенная бесконечна, но не знаем, в каком именно смысле она бесконечна.

(См. «Абсолют», «Граница», «Единое»).

Д. В. Пивоваров

Конституирование (от лат. *constituo* — формировать) — одно из основных понятий так называемой «конститутивной феноменологии» Гуссерля. К. обозначает специфическую активность сознания, при которой сознание не просто воспринимает внешние предметы, а продуцирует их из самих составляющих сознания. Проблематика К. играла первостепенную роль на всех этапах эволюции феноменологии Гуссерля. Поскольку феноменология строится на корреляции между предметами и их эквивалентами в сознании, это означает, что соответственно роду своей сущности каждая конституированная предметность коррелятивна той форме интенциональности, которая конституирует ее. Реальность, предметность дается нам только в модусах сознания,

следовательно, возникновение и оформление предмета в сознании происходит при условии корреляции между предметами и формами интенциональности. Речь идет при этом не о том, что собой представляет реальность, а о том, как эта реальность дается нам в сознании. Иными словами, К. продуцирует реальность лишь в той мере, в какой осмысляет способы оформления феноменов в сознании. Гуссерль различал формальное К. предмета и материальное К. природы, духовно-личностного мира. В отличие от трансцендентального идеализма Канта, Гуссерль расширил понятие К., относя это понятие не только к проявлению активной деятельности сознания, но и к сфере так называемых «пассивных синтезов сознания», к исследованию которых он обращается при анализе внутреннего сознания времени. Понятие К. обнажает основные недостатки и незавершенность феноменологического анализа, в частности по вопросу об отношении к реальности.

(См. «Феноменология»).

Т.Х. Керимов

Креационизм научный (от лат. creatio — сотворение) — фундаменталистское течение в современном естествознании, возникшее с целью обосновать — на основе данных наук о природе — идею о сверхъестественном и одноактном сотворении мира. Является идеологической реакцией на эволюционное учение о мире и происхождении биологических видов, отрицает принцип самопроизвольного восхождения от низших форм материи к высшим. К. н. появляется в биологической науке в 30–60-е гг. как выходящий за рамки неodarвинизма способ осмысления биохимических и генетических экспериментов, проводимых в то время вне специальных креационистских задач. С кон. 60-х гг. начинают публиковаться оригинальные исследования ряда биологов, намеренно планировавших свои опыты с целью проверить то или иное положение эволюционной или креационной гипотезы и в конечном счете произвести выбор между этими гипотезами. В 1961 г. в США выходит в свет книга Д.К. Уиткомба и Г.М. Морриса «Потоп из Книги Бытия» (объемом в 518 с.), в которой соавторы, теолог и ученый, сопрягают библейские и научные сведения о геологической истории нашей планеты. Под влиянием этой книги в 1963 г. в США создается Креационистское исследовательское общество; пост президента в нем последовательно занимали: генетик У. Леммертс, инженер Г. Моррис, физик Т. Барнс, ботаник Д. Хоу, биолог У. Раш. Ныне в этом обществе около 700 членов имеют ученые степени какой-нибудь области естествознания и примерно 2000 сочувствующих членов без ученых степеней. В 60-е гг. в разных странах оформляются креационистские общества, некоторые из них выступают с требованиями узаконить введение креационизма в школах и других общественных институтах. В 1970 г. Г. Моррис основывает в Сан-Диего колледж христианского наследия и параллельно —

научно-исследовательский институт, который с 1972 г. известен как Институт креационных исследований (ИКИ). ИКИ активно публикует книги, статьи, издает ежемесячник «Акты и Факты», проводит конференции, при нем действует очная и заочная аспирантура. По своим главным выводам К. н. совпадает с теистическим догматом о сотворении мира Богом из ничего — догматом, разделяемым христианами, мусульманами и иудеями. Библейский креационизм признавало подавляющее большинство ученых, работавших до Ж. Б. Ламарка и Ч. Дарвина, когда эволюционизм еще не был общепризнанным объяснительным принципом. Ныне происходит своего рода отрицание отрицания: объяснительная недостаточность эволюционной доктрины стала настолько явной, что потребность науки в альтернативной методологии заставляет многих исследователей отказываться от этой доктрины в пользу переосмысленного библейского креационизма. Сторонники К. н. фальсифицируют общую теорию эволюции, но вместе с тем вовсе не отвергают возможность изменения внутри рода (напр., выведения новых пород животных). Основные аргументы сторонников К. н. против эволюционной теории таковы. Фундаментальные науки не знают никаких «законов развития» и исходят из законов сохранения и роста энтропии; Библия тоже учит, что сотворенный мир до времени сохраняется Богом, но силы разрушения ведут мир к гибели. Без специально направленной энергии «низшее» само по себе никогда не создает «высшее» (кирпичи спонтанно не складываются в дом, напр., под воздействием урагана); идея самостоятельного восхождения материи от простого к сложному и от низшего к высшему не имеет экспериментального подтверждения, не основана на человеческом опыте и является идеологическим мифом. В селекционной практике людей всех времен не было ни одного случая выведения одного вида животных или растений из другого вида; возможны лишь внутривидовые преобразования. Если бы в мире шла тотальная эволюция, то тому были бы неисчислимые и постоянные свидетельства; эволюционисты же могут предъявить публике только ничтожное количество сомнительных примеров эволюции. Если бы в самом деле живое происходило из неживого, а высшие биологические виды из низших, то, согласно принципу эволюции, непременно обнаруживались бы «промежуточные» продукты процесса восхождения; однако археологи и палеобиологи не располагают никакими достоверными свидетельствами о переходных видах растений и животных. В связи с этим эволюционисты были вынуждены отказаться от идеи о плавном течении эволюции в пользу представления о скачкообразном (катастрофическом) появлении новых видов из прежних организмов в результате мутации. Но, как показывает селекционная практика, мутации в целом понижают жизнеспособность выведенных пород; эти породы, как правило, не способны выжить без помощи человека, а некоторые из них вообще не дают потомства. Поэтому теория мутагенеза слабо подкрепляет доктрину эволюции. Особое внимание К. н. уделяет разоблачению «находок» обезьяних

«предков» человека. Пилтдаунский человек был реконструирован на основе окаменевших костей, которые были найдены в 1912 г. в песчаной яме в Суссексе (Англия). Эта находка считалась в свое время исключительно важной; художники сделали по ней изображения древнего существа, вошедшие в учебники; скульпторы создали фигуры для музеев. И только много лет спустя выяснилось, что пилтдаунский человек — это просто мистификация. Челюсть обезьяны была присоединена к черепу современного человека. Оборвалась «карьера» и «небраскского человека», реконструированного всего лишь по одному найденному зубу; было доказано, что зуб принадлежал не человеку, а свинье. Многие серьезные ученые уже исключили из числа возможных предков человека неандертальца, питекантропа и австралопитека. Обнаруживается, что в те эпохи, к которым археологи относят ископаемые останки человекообразных обезьян, современный человек уже существовал. На этом основании Д. Борн, директор Иеркского центра по изучению приматов, даже выдвинул гипотезу о том, что не человек произошел от обезьяны, а наоборот, обезьяны от людей. Так или иначе, К. н. квалифицирует доктрину эволюции как разновидность религии тотемизма, принятого на вооружение современным научным сообществом, и с позиций теизма выступает против этого язычества в науке.

Д. В. Пивоваров

Культура — форма деятельности людей по воспроизведению и обновлению социального бытия, а также связываемые этой формой продукты и результаты деятельности. Социальное бытие не существует само по себе, безотносительно к его воспроизводству людьми; в этом, собственно, и состоит его отличие от природы. По сути, об этом и говорили древние, когда отличали мир культурный, возделанный, рукотворный от мира дикого, необработанного, стихийного. Это же различие фиксируется и оппозицией искусственного (искусного, культурного) и естественного (натурального). Одним из самых спорных моментов в понимании К. является ее определение. Сейчас существуют сотни определений К., причем легко заметить, что среди них есть такие, которые противоречат друг другу (определение К. как нормы и как преобразования стандартов, как адаптации человека к обществу и как преодоления социальной инерции, как накопленного опыта и как самореализации личности). С т. зр. философии К. выявляется не в логике определений, а в эволюции форм, которыми человек пользуется для сохранения и обновления социального бытия, в конкретных описаниях форм воспроизводства и обновления, их соотношения.

Проблема определения культуры — проблема историческая, ибо она указывает на необходимость для человека различать общество и культуру, культуру и человека, общество и личность. Потребность в подобных различениях фик-

сирует усложнение общества, несовпадение общества и культуры, разделение мира человека на внешнюю социальность и внутреннее индивидное бытие; выявляется возможность определять культуру и в ее отношении к обществу, и в ее действии «на человека», и в ее традиционной форме, и в порождающих ее структурах деятельности.

Общество может совпадать и может не совпадать с культурой. С точки зрения исторической в этом нет ничего странного. Ибо в истории под именем общества существуют различные объединения людей. *Племя* в пятьдесят человек, национальное государство, объединенное человечество — все это общества. Они существуют в различных формах, по-разному создают, используют и берегут свою культуру. Суть *философской* проблемы — не в нахождении гармоничного или «лучшего» определения культуры, а в *характеристике тенденций развития феномена, именуемого культурой*, в уяснении смысла его для бытия современного человека, в попытке реконструкции подобного (а значит, *другого*) смысла его в иных интервалах социального процесса.

Говоря об историзме культуры, мы не должны, видимо, удовлетворяться рассуждениями о том, что культура от эпохи к эпохе меняется, что ее становится больше или она становится другой. Задача заключается как раз в раскрытии инаковости культур, в уяснении *особого способа* их бытия, специфического порядка их жизненного устройства. В нем появляются и укореняются новые элементы, образуются новые способы реализации культуры. Намечается расслоение, меняются связующие и селективные формы, происходит транспозиция накопленной и живой, внешней и внутренней культуры, ее предметных и личностных воплощений. Конкретная К. предстает определенным соотношением форм воспроизводства и обновления социального бытия. В этом смысле можно говорить о том, что основной вопрос К. — это вопрос о соотношении воспроизводства и трансформации, обновления человеческого бытия. Этот вопрос не имеет универсального решения. Если на ранних этапах человеческого общества главной формой была традиция, обеспечивающая сохранение социальной организации, то затем все более значимой становится инновация, а в последние десятилетия — взаимодействия различных традиций, инноваций и других форм социального воспроизводства.

(См. «Воспроизводство»).

В. Е. Кемеров

Культурно-исторических типов теория («цивилизационный подход») — направление в философии истории, рассматривающее историю как сосуществование различных, внутренне целостных типов цивилизации. Каждая такая цивилизация развивается по собственным более или менее уникальным законам, имеет собственные источники развития; между отдельными культурно-историческими целостностями нет отношений взаимообуслов-

ленности, преемственности или устойчивых, воздействующих на их внутреннюю структуру форм культурного обмена. Наиболее видные представители К.-и. т. т.: Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, О. Шпенглер, А. Тойнби. Развитие российской ветви данного теоретического течения связывают с традиционной историософией и культурологией славянофилов (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков). Понятие культурно-исторического типа введено Н.Я. Данилевским (1822–1885), утверждавшим ненаучный характер господствующего в западной культуре линейного однофакторного видения истории. Эта ситуация, по его мнению, есть следствие потребности философско-теоретического обоснования политических, экономических и культурных притязаний доминирующего в Европе германо-романского типа. Преодоление данной ситуации возможно на основе иного подхода к проблеме исторического познания — в представлении истории как взаимоотношений различных культурно-исторических типов или «самобытных цивилизаций». Всего выделяется 11 основных типов (за вычетом мексиканского и перуанского, чье развитие было искусственно прервано). Наряду с «уединенными» цивилизациями (китайской и индийской), Данилевский утверждает историческую важность «преемственных» типов — от египетского к германо-романскому. Но эта преемственность осуществляется не актуально, а как развитие нового самостоятельного типа на почве, «удобренной» предшествующим, уже завершившим свой цикл существования. Принцип исторического прогресса имеет отношение только к преемственным типам. Если культурно-исторический тип есть «положительный исторический деятель», то те этнокультурные образования, которые не создают цельного типа, но несут лишь разрушение уже распадающейся цивилизации, являются «отрицательными деятелями». Н.Я. Данилевский выводит пять основных законов исторического развития культурно-исторического типа: 1) языковая общность этнических групп, составляющих тип, как основа духовной общности; 2) политическая независимость народов, составляющих тип; 3) основы одного типа не передаются другим, но возможно некоторое влияние предшествующих или современных типов на второстепенные, производные черты цивилизации; 4) полноценность цивилизации прямо зависит от этнического разнообразия ее составляющих, объединенных в федерацию или политическую систему государств; 5) общий ход развития цивилизаций: неопределенный по продолжительности период роста и относительно краткий период «цветения и плодоношения», который «раз и навсегда истощает... жизненную силу». Полнота и внутренняя завершенность цивилизации, по Данилевскому, выражаются в совокупности четырех видов культурной деятельности: религиозной, собственно культурной (разделяющейся на научно-теоретическую, художественно-эстетическую и промышленно-техническую), политической и общественно-экономической. Первые типы цивилизации (египетская, китайская, вавилонская, индийская, иранская) были подготовительными, ав-

тохтонными и не проявили этих направлений деятельности в качестве специфической основы своей целостности. Европейская цивилизация, представляя тип прогрессирующего развития, имеет две основы — политическую и культурную (выраженную в научно-теоретической и промышленно-технической деятельности). Формирующийся тип славянской цивилизации будет первым четырехосновным: религиозным (благодаря органической связи православия со славянским миром, руководителем которого является Россия), культурным (научным, художественным, технико-индустриальным), политическим (в силу своеобразного положения славян и России между различными культурными типами и федеративным характером славянских государств), общественно-экономическим (в связи с экономической перспективой «общинного социализма», вырастающего из патриархально-общинного уклада экономики). К.Н. Леонтьев (1831–1891), сочетавший глубокую личную религиозность с романтическим панэстетизмом миропонимания, выдвигает мистико-натуралистическую концепцию исторического процесса. Для него история также составляет историю культурно-социальных; целостных организмов. Закон исторической жизни такого организма тождествен природным законам органического мира и выражается в триедином процессе: в восхождении от исходной простоты к «цветущей сложности», от которой через «вторичное упрощение» и «уравнительное смешение» идет к распаду и гибели. Внутренняя структура социально-исторической целостности определяется началами иерархичности («государственности») и гуманности. Период роста и расцвета цивилизации сопровождается глубоким культурным осознанием связанности человеческой судьбы с божественным предназначением. «Упрощение» социально-культурного организма сопровождается господством демократии, принципа пользы, «мельчанием» духовной культуры, «вымыванием» из нее этических, религиозных начал. Принцип свободной воли, индивидуального постижения и осознания подменяется принципом атомарной индивидуальности, стремящейся освободиться от духовных обязанностей, от высшего долга в пользу удовлетворения своих собственных запросов. Леонтьев констатирует пребывание современной европейской цивилизации в стадии «вторичного упрощения» и «уравнительного смешения», разрушающих социально-культурную иерархию ценностей, выражающихся в своего рода «аристократическом персонализме» христианства. Систематическая философия истории О. Шпенглера (1880–1936), изложенная в книге «Закат Европы», оказала глубокое воздействие на современную теорию культурно-исторического процесса. Культура, по Шпенглеру, — внутренне замкнутый, монадический организм, обладающий «сквозной» структурой, обеспечивающей его жизнеспособность и уникальность. Шпенглер выделяет восемь основных культурных типов, средняя продолжительность жизни культурного организма — 1200–1500 лет. По мере роста и взросления культуры ее структурная основа — «душа культуры» — постепенно утрачивает гибкость,

мобильность и превращается в окостеневшую систему жестко конституированных ценностей, выполняющих теперь только консервативные функции взамен импульсивно-творческих. Результат этого процесса — перерождение культуры в цивилизацию, ее интеллектуализация и рационализация, подмена непосредственно-жизненного отношения к реальности механическим. Наиболее устойчивое основание для выделения самостоятельной культуры-организма — специфика восприятия ею пространства или «прафеномен» культуры. Подобному видению истории должно соответствовать и особое понимание исторического познания. Шпенглер именует его «морфологией», суть которой — в структурном исследовании культурных организмов в синтезе непосредственно-интуитивного усмотрения, аналогического метода и «художественного портретирования» кардинальных и уникальных фактов жизни конкретной культуры. Второй том «Заката Европы» предлагает дополнение морфологически-синхронного метода диахронным, т.е. смысловым и схематическим разворачиванием единого исторического процесса, порождаемого единым и бесконечным процессом жизни. В целом сочетание «морфологического» и «диахронического» типа исторического познания реализует единственно верный тип понимания истории — «эволюционный».

Свой вариант «цивилизационного подхода» к проблеме истории разрабатывает А. Тойнби (1889–1975). Принципиальная установка Тойнби — плюрализм форм социальной и культурной организации человечества, благодаря которому каждая самостоятельная цивилизация имеет своеобразную систему ценностей, формирующую основные направления повседневной жизни людей — от самых естественных ее проявлений до высших творческих порывов. Своеобразие данной системы определяется условиями, в которых человеку приходится организовывать свою совместную жизнедеятельность и социально-культурное преобразование природы. Эти условия могут быть естественными и сложившимися исторически (этническое, культурное окружение, социально-политическая и демографическая ситуация и т.д.). Существенное значение для предлагаемого Тойнби подхода к проблеме постижения истории имеет сознание неустойчивости, хрупкости культурного мира, возможности его безвозвратной гибели во всех многообразных проявлениях. Тойнби пытается преодолеть натуралистический фатализм, свойственный построениям Шпенглера и Данилевского. Применяя метод биологической и физической аналогии, он утверждает и важность чисто человеческого разумного целеполагания, и свободного самоопределения. Соответственно, ход истории конкретной культурной общности определяется переплетением факторов естественно-исторической необходимости и свободного выбора средств и путей «ответа» на «вызов» со стороны обстоятельств. Каждая цивилизация привязана к присущему ей «ареалу» как среды обитания. Жизненный цикл их характеризуется понятиями: «возникновение», «рост», «надлом», «упадок» и «разложение». Хотя возможны варианты недоразвитых цивилизаций или

застывших на одной из стадий цикла. Процесс роста и стабилизации цивилизации сопровождается переходом власти в руки «господствующего меньшинства», опирающегося на «материальные инструменты власти» и представляющего собой самовоспроизводящуюся консервативную касту. Сопротивление этому процессу со стороны большинства приводит к «расколу в духе» и образованию «внутреннего пролетариата», а также появлению в ареале цивилизации «внешнего пролетариата» (народов, не успевших оформить свое единство формами цивилизации). Это двойное давление приводит к распаду и гибели цивилизации, но их можно отсрочить за счет рациональной и сбалансированной внутренней политики. В целом «цивилизационный подход» к истории во всех его основных вариантах ориентирован на преодоление традиционной парадигмы историософского мышления — линейного телеологически заданного процесса единой мировой истории. Фактически же этот подход может быть параллельным с «линейным», устанавливая принципиальную многомерность истории и способов ее осмысления.

(См. «История», «Историцизм», «Цивилизация»).

Е. В. Гуттов

Л

Либи́до (лат. *libido* — желание, стремление, влечение, страсть) — понятие, введенное в медицинскую, психологическую и философскую литературу во 2-й пол. XIX в. в работах М. Бенедикта «Электротерапия» (1868), А. Молля «Исследование сексуального либидо» (1898) и др. для определения сексуального влечения или инстинкта. В XX в. понятие «Л.» разрабатывалось в глубинной психологии, и прежде всего в психоанализе З. Фрейда. По признанию последнего, он заимствовал это понятие у А. Молля. Фрейд считал Л. психической энергией, которая является праосновой всех трансформаций и перемещений сексуального влечения. Стремление, вождение — это основа всякой психической жизни. Изначально Л. не имеет никакого определенного содержания, оно обладает лишь направленностью, интенцией. По этой причине может происходить преобразование сексуального влечения: отношения к его объекту (смещение энергетических нагрузок), цели (напр., сублимация) и источнику сексуального возбуждения (разнообразие эрогенных зон). Л. ведет человека к удовлетворению, к разрядке психического напряжения, причем это удовлетворение может принимать самые различные формы: Л. может найти выход в обычном половом акте, а может перейти в сублимированный акт художественного или религиозного творчества. Оно может также перейти в отклонение, перверсию, переключаясь на самые неожиданные объекты как внутри, так и вне сексуальной сферы. Л. способно принимать множество форм, не обладая само по себе никакой формой. Оно предстает как могущественная иррациональная сила, антагонистическая деятельности сознания. По мнению Фрейда, мы не можем представить душевной жизни человека, в которой не участвовало бы Л., даже если оно отделилось от первоначальной цели или воздержалось от ее осуществления.

Значение термина «Л.» изменялось в различные периоды творчества Фрейда. В его ранних работах — «Навязчивые состояния и фобии» (1895),

«Психопатология обыденной жизни» (1904), «Три очерка теории сексуальности» (1905) и др. — понятие «Л.» обозначает сексуальную энергию, отличную от соматического сексуального возбуждения. Нехватка психического Л. приводит к возрастанию напряжения на соматическом уровне; между психическим и соматическим возникает разрыв, порождающий состояние тревоги. Л. оставляет неизгладимый след в психической жизни личности. Фрейд выделяет два вида энергетической нагрузки Л.: «Я-Л.» и «объектное Л.». Объектом Л. может быть собственная личность (Я-Л.) или внешний объект (объектное Л.). Существует энергетическое равновесие между этими двумя видами нагрузки: если «объектное Л.» возрастает, то «Я-Л.» убывает, и наоборот. В последующих работах — «Лекции по введению в психоанализ» (1917), «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) и др. — Фрейд сравнивал Л. с Эросом Платона. Здесь Л. предстает как основа влечения к жизни, как стремление организмов сохранять целостность живой субстанции и создавать новые формы. Л. есть энергия всякого влечения «любви», будь то половая любовь, себялюбие, любовь к родителям и детям, человеколюбие и т.д. Термин «Л.» — как сексуальное влечение в самом широком смысле слова — Фрейд использовал в равной мере для объяснения причин возникновения неврозов и других психических расстройств и для объяснения психической жизни нормального человека и его творческой деятельности (сублимация). Л. становится одним из важнейших понятий психоаналитического учения о влечении к жизни (Эрос) и влечении к смерти (Танатос).

Основатель аналитической психологии К.Г. Юнг в сравнении с Фрейдом значительно расширил понятие «Л.». У него оно обозначает «психическую энергию» как таковую, присутствующую во всем, что «устремляется к чему-либо». Л. у Юнга предстает как поток витально-психической энергии, оно сродни понятиям «воли» Шопенгауэра и Ницше, «бессознательного» Э. фон Гартмана, «жизненного порыва» Бергсона. Все феномены сознательной и бессознательной жизни человека Юнг рассматривает как различные проявления единой энергии Л. Неврозы и психозы оказываются результатом регрессии Л., его способности поворачиваться вспять под влиянием непреодолимых жизненных препятствий. Такое оборачивание Л. приводит к репродукции в сознании больного архаических образов и представлений, к-рые Юнг рассматривает как первичные формы адаптации человека к окружающему миру. В работе «Метаморфозы и символы либидо» (1912) Юнг утверждал, что в процессе всякой человеческой эизни Л. претерпевает сложную трансформацию, принимая разнообразные символические формы, расшифровка и интерпретация которых является одной из основных задач аналитической психологии.

(См. «Бессознательное», «Психоанализ»).

Т.П. Лифинцева

Лингвистический поворот. Формируется как методология анализа философских проблем в кон. XIX в. в рамках зарождающейся *аналитической философии*. Сам же термин Л. п. впервые возникает в 1967 г. в названии одноименного сборника (под ред. Р. Рорти). Л. п. как новое средство анализа заключается в рассмотрении философских проблем через призму языка. Аналитику следует действовать строго формально — смотреть *только* на языковое выражение (= форму) мысли и не интересоваться ничьей «головой». Как писал К. Твардовский (основатель Львовско-Варшавской школы), когда жалуются на сложность языкового выражения якобы интересной мысли, следует говорить о путанности или об отсутствии самой этой мысли.

Основанием философии Нового времени в области анализа мысли и решения философских проблем была классическая *философия сознания*; основанием современной философии стала *философия языка*, включающая методологию Л. п. Для исследования языковой формы широко привлекается современная логика, что помогает расширить обоснование за рамки умозаключений здравого смысла и интуитивной очевидности. Выход за рамки методологии, идущей от Р. Декарта, позволяет выносить мысль за пределы человеческой «головы» (т.е. картезиански трактуемого ума, сознания). У Г. Фреге мысль покидает пространство человеческого сознания. Методология Л. п. не имеет прямого отношения ни к лингвистике, ни к исследованию естественного языка. Не в разговорах о языке смысл Л. п., а в использовании языкового анализа мысли как *инструмента* решения собственно философских проблем, в использовании неочевидных и технически опосредованных методов исследования мысли и проблем философии через их языковую форму. Ни мысль, ни философская проблема не обладают непосредственной данностью, они не доступны ни внешнему, ни внутреннему опыту. Объективному исследованию доступна лишь *языковая форма* мысли (проблемы). Иного пути анализа не существует, необходимо эксплицитно и последовательно ограничиться исследованием исключительно языковой формой, не претендуя на какую-либо непосредственную данность. Одним из первых, кто сформулировал новые принципы, ведущие к Л. п., был Г. Фреге. В «Основаниях арифметики» Фреге выделяет следующие правила: 1) строго отделять объективное от субъективного, логическое от психологического; 2) не смей говорить о значении отдельного слова, имеет смысл говорить лишь о слове в контексте предложения; 3) не терять из виду различие между понятием и предметом (это особенно актуально для идеальных предметов). Первое правило можно назвать «поворотом к объективности» (Дж. Пассмор). Возрождение понятия объективности и объективной истины на новых основаниях, более четкое, по сравнению с картезианством, разграничение между объективным и субъективным противостояло господствующим в кон. XIX в. тенденциям психологизма и историцизма. Второе правило можно назвать принципом *контекстуальности* значения, говорящим о зависимости значения некоторого эле-

мента от значения целого, в которое данный элемент входит. Интересное развитие указанного принципа можно наблюдать в философии языка Д. Дэвидсона, согласно которому значение слова определяется его вкладом в условия истинности включающего данное слово предложения. Как значение слова детерминируется контекстом целого предложения, так и значение предложения детерминируется прочими предложениями языка. Перенос принципа контекстуальности на целое предложение мы находим в лингвистическом анализе позднего Л. Витгенштейна и его последователей. Возникновение термина Л. п. в 60-е гг. произошло под влиянием именно философии лингвистического анализа. Принцип контекстуальности дополняется у некоторых последователей Фреге принципом *композициональности*, в котором говорится о зависимости значения целого от значения составляющих его элементов.

Третье правило необходимо прежде всего для философии науки: для исследования абстрактных объектов оснований математики, идеализированных и ненаблюдаемых объектов современной физики и т.д.

(См. «Аналитическая философия»).

Д. В. Анкин

Линейность и нелинейность — характеристики динамики социальных процессов, используемые классическим (линейность) и постклассическим (нелинейность) обществознанием. Л. — однонаправленность социального процесса, явления, понимаемая как предзаданная безальтернативная реализация некой сущности, цели или структуры. Такая трактовка развития возможна при наличии следующих допущений: 1. Основанием, движущей силой линейного развития признается, как правило, единое и единственное начало, субстанция, однородная реальность. 2. Данное основание в гносеологическом аспекте рассматривается как система аксиом, из которой выводятся все остальные свойства рассматриваемого объекта. Данное основание принимается за универсальную привилегированную систему отсчета. 3. Выделенный элемент соотносится с другими как целое и части, причина и следствие; он обуславливает существование последних, лишь через него они получают осмысленность и определенность. 4. Эволюция мыслится лишь как усложнение организации социального объекта на пути осуществления основной цели (заданного проекта). 5. Высшие и случайные факторы не могут оказывать существенного воздействия на структуру социального объекта и направление его развития, 6. Т. о. возможно исчерпывающее адекватное редукционистское (материальное либо телеологическое) описание социального процесса. Н. — возможность многовариантного развития социального процесса, допускаемая путем признания следующих положений: 1. Социальный объект (процесс) гетерогенен, полиморфен. 2. Существование универсальной

системы отсчета невозможно; любая такая система относительна и ограничена. 3. Отношение выделенных оснований изучаемого объекта (процесса) понимается не в духе классического функционализма, а в духе холизма как динамическое сосуществование монад, где часть может брать на себя функции целого, а роли частей могут меняться. 4. Эволюция рассматривается как поиск системой-объектом адекватных ответов на вызовы среды, как нахождение оптимального режима существования среди других систем. В ходе процесса возможно изменение целей системы, существенное изменение, интеграция и кооперация с другими системами, разделение системы и т.д. Направленность понимается не как непрерывный ряд жестких причинно-следственных зависимостей, а как результат пересечения различных событийных потоков, усиливающих либо нейтрализующих друг друга, изменяющих либо сохраняющих определенные тенденции. 5. Между системой и средой отсутствуют непроницаемые границы, в зависимости от контекста значимые элементы могут превратиться в незначимые, случайное же — сделаться важной составляющей системы-объекта. 6. Наиболее адекватное описание объекта возможно лишь как комплекс описаний, осуществленных с различных перспектив и тематизирующих определенные его стороны.

(См. «История», «Классическое, неклассическое, постклассическое»).

М.С. Белоковельский

Личность — индивидуальный человек как субъект общественной жизни, общения и деятельности, а также — своих собственных сил, способностей, потребностей, интересов, устремлений и т.д. В Л. снимается противоположность внешней и внутренней жизни индивидуального человека; собственно, процесс личностного бытия и протекает как постоянное снятие противоположности между внешним и внутренним в самореализации человека. Бытие человеческого индивида в качестве Л. является условием воспроизводства и обновления социальных процессов. В философии речь идет, по сути, не о личности, а о личностях. Общество рассматривается как связь или система людей, утверждающих и реализующих свои позиции, установки, интересы. Разумеется, личностные качества людей выявляются неравномерно, в различные эпохи соотношение непосредственно личностного и непосредственно коллективного бытия людей заметно отличалось. Однако важно подчеркнуть, что не только коллективность, но и Л., являются социальными формами бытия людей, что вне личностного бытия социальные качества (связей, вещей, институтов, самих людей) не могут ни синтезироваться, ни проявиться, ни реализоваться. Социально-философская трактовка Л. позволяет показать, как меняется практическая и теоретическая постановка проблемы Л. в разных типах социальности, как выявляется представление о социальных типах через разные формы связи и обособления личностей, через разные соотношения

непосредственно личностного и непосредственно коллективного бытия людей.

В XX столетии можно выделить три *концепции* Л., коррелирующие с различными формами реализации социальных связей, и с соответствующими теориями.

Концепция *социализации* предполагает трактовку Л. как человеческого индивида, принимающего формы и стандарты функционирования социальной системы. В этом случае социализация Л. — условие устойчивого бытия общества. Так или иначе, в этой концепции акцентируется адаптация Л. к структурам социальности; это приводит к недооценке воздействия Л. на социальные институты и на свое собственное бытие.

Концепция *самореализации* (самоактуализации, самодетерминации) Л. подчеркивает субъектность индивидуального человека, общественное значение его «внутренних» ресурсов и по «контрасту» определяет недостаточность квазиприродных, квазимеханических, деиндивидуализированных социальных структур. Выдвижение этой концепции по времени (70-е гг. XX в.) совпадает с кризисом структурно-функциональных моделей социальности, с характерным для развитых стран поиском ресурсов *качественной* жизни и деятельности общества.

Проблема идентификации Л. соотносится с проблемой конструирования социальности; Л., как и социальность, обнаруживает свою процессуальность. Разворачивается «веер» задач по сохранению устойчивых связей «внутреннего» и «внешнего» бытия людей в условиях, когда эта устойчивость не является более фактом естественным или квазиестественным (пространственным, вещественным, структурным), а возникает из актов и контактов людей, из их деятельности по воспроизводству, «собираанию», синтезированию ими своих личностных качеств, звеньев коммуникации, элементов социальной предметности.

(См. «Индивидуальное и коллективное»).

В. Е. Кемеров

Логика (греч. λογική — наука о мышлении, от λογικός — построенный на рассуждении, от λόγος — слово, понятие, мысль, разум, рассуждение, речь) — наука о формах и законах интеллектуальной деятельности, находящей свое выражение в структурах языка. Она оперирует такими логическими формами, как *понятия* и *суждения*, системами последних являются *теории*, которые также рассматриваются в качестве наиболее сложного вида логических форм. Указанные логические формы и лежащие в основе операций с ними приемы (*умозаключение, доказательство, выдвижение и проверка гипотез, определение терминов, классификация* и др.), законы и принципы, то есть так называемый логический аппарат, составляют предмет Л., а разработка эффективных в познавательной, аналитической деятельности логических аппаратов — ее основ-

ная цель. Относительно строго дифференцируют основные исследовательские направления, среди них — *логико-семиотические* (*логический анализ языка*), *метатеоретические* (*металогика*) и *логико-методологические* исследования, ядром которых является *теория вывода*. Последнее направление, т.е. анализ дедуктивных рассуждений, формализация законов и принципов связи высказываний в корректных умозаклчениях определенно занимает в логических исследованиях центральное место. Кроме того, Л. затрагивает и такие «частные» вопросы, как, напр., *формализация* содержательных теорий, проблема *смысла и значения*, корректность научного *объяснения*, *логические ошибки* (*парадогизмы*) и *парадоксы* и т.д. Самостоятельное выделение этих вопросов достаточно условно, все они погружаются в проблематику основных направлений и тесно переплетены друг с другом. Л. исследует формы и приемы рационального мышления, отвлекаясь от конкретного содержания (хотя и с учетом типов возможных содержаний). Напр., правильное по форме дедуктивное рассуждение не зависит от того, истинны или нет взятые сами по себе посылки и заключение, важно то, что оно обеспечивает истинность заключения при истинности посылок, т.е. заключение вытекает из посылок с необходимостью. Одна из основных задач Л. — систематическая формализация и каталогизация правильных способов рассуждений. Различные виды Л. отличаются друг от друга именно тем, какие группы рассуждений они обосновывают. В современной логике мыслительные процедуры изучаются путем их оформления в особых (искусственных) формализованных языках, так называемых логических исчислениях. В расширении возможностей оценивать (в качестве правильных или неправильных) различные виды рассуждений и состоит один из важнейших стимулов дальнейшего развития Л. За два с половиной тысячелетия история Л. пережила три крупных периода своего развития, которые можно обозначить как античная Л. (V—III вв. до н. э.), схоластическая Л. (XII—XIV вв.) и современная Л. (начиная со второй пол. XIX в.). Всякий раз можно было наблюдать совпадение активных логических исследований с особым положением проблемы языка в философии той или иной эпохи. Фрагменты логических исследований известны нам уже из истории древнеиндийской и древнекитайской философии, однако для западной цивилизации начало логической культуры, безусловно, связано с Древней Грецией. Это было время возникшей «интеллектуальной страсти» к силе логоса, которая неразрывно связана с демократическими реалиями афинского полиса: политическая борьба, суды, рыночные споры и т.д., где убедительная и доказательная речь получила роль необходимого инструмента. Следует упомянуть и имевшие место попытки систематизировать знания по математике. В целом можно сказать, что потребность в рефлексии над основаниями формирующейся рациональности породила совершенно специализированное изучение форм мышления. Титул «отца Л.» по праву получил Аристотель (IV в. до н. э.), ибо начало Л. как науки было положено в его трудах, которые позже (в I в. до н. э.)

были обобщены под названием «Органон» («инструмент»). В христианское Средневековье произошло «второе открытие» Аристотеля через арабские источники, логико-семантические проблемы разрабатывались в рамках схоластической традиции (П. Абеляр, Петр Испанский, Р. Луллий, И. Дунс Скот, У. Оккам, Ж. Буридан и др.). В Новое время возрос интерес к проблемам индукции, что связано с критикой средневековой схоластики и стремлением создать методологию, которая бы более соответствовала экспериментальной науке о природе («Новый Органон» Ф. Бэкона). Несмотря на критику, дедуктивная Л. находила своих приверженцев, напр., в лице Р. Декарта и его последователей, авторов «Л. Пор-Рояля» (А. Арно, П. Николь). «Реформаторское» отношение к логике, впрочем, было продолжено и в дедуктивном направлении, особое место занимает идея Лейбница о создании исчисления разума. Идея эта не была воспринята современниками и получила развитие лишь в рамках математической Л. Возрождение интереса к логике во второй пол. XIX в. вновь связано с потребностью в критической рефлексии над рациональными основаниями сложившейся научной картины мира, органом которой, без сомнения, являлась математика. То, что в логических исследованиях был применен математический (алгебраический) аппарат (А. де Морган, Дж. Буль, У. Джевонс, Э. Шредёр и др.), несомненно, связано с идеей Лейбница и имеет непреходящее значение для формирования современной логической культуры. Однако самым сильным стимулом оказались исследования по основаниям математики. Постепенно сформировались три различные школы: логицизм (Г. Фреге, Б. Рассел), формализм (Д. Гильберт) и интуиционизм (Л.Э.Я. Брауер), — которые в бурной полемике друг с другом создали наиболее благоприятную среду для радикального преобразования самого образа науки Л.

Античную и схоластическую логику сейчас объединяет название «традиционной формальной Л.», новый этап в развитии Л. получил название «математической (или символической) Л.», т. к. современные логические системы в большинстве своем полностью опираются на формальные математические методы и являются логически интерпретированными исчислениями. Основные разделы математической Л. — классические Л. высказываний и Л. предикатов, которые по своей сути являются современной базой дедуктивной Л. Широкое распространение получили исследования модальной Л. (алетическая, деонтическая, эпистемическая и др. Л.). Системы Л., отрицающие (ослабляющие) те или иные фундаментальные принципы классической Л., образовали спектр неклассических логик (многозначная, интуиционистская, релевантная, паранепротиворечивая и др.). Значительное количество различных логических систем обусловлено широкой сферой их приложения. Теоретическая математика, пожалуй, потеряла абсолютную пальму первенства в этом смысле, т. к. не менее интересные приложения осуществляются в областях теоретической физики (Л. квантовой механики), прикладной математики (вычислительная математика и теория автоматов), информатики (про-

граммирование и исследования по искусственному интеллекту), гуманитарного знания (лингвистика, юриспруденция, этика) и др. Прикладной аспект логического анализа с его многочисленными проблемами породил такую область исследований, которой часто дают названия — Л. науки, философской Л. и др. Взаимоотношение Л. и философии не поддается однозначной трактовке. Приобретая статус самостоятельной науки, Л. по-прежнему является одной из философских дисциплин, поскольку взаимоотношение языка и мышления остается объектом пристального философского внимания.

(См. «Логика неклассическая»).

А. Г. Кислов

Логика неклассическая — широкий класс различных логических систем, каким либо образом отрицающих (ослабляющих) те или иные фундаментальные принципы классической (аристотелевской) Л. В основе классической Л. лежат довольно строгие принципы. Характерен, напр., принцип строгой бивалентности (двузначности), его формулировка: «Каждое высказывание получает ровно одно значение из множества истинностных значений {истина, ложь}». Легко увидеть пути ослабления этой жесткой формулировки: можно увеличить исходное множество истинностных значений, сделать его бесконечным или вовсе — континуальным, обсудить структурные возможности его элементов (упорядоченные n -ки, интервалы и т.п.); можно допустить не всюду определенность истинностных значений, когда не каждое высказывание получает свое значение (Л. с истинностными провалами); можно допустить, что высказывания способны получать сразу несколько истинностных значений (Л. с пресыщенными значениями); можно совместить пути ослабления принципа строгой бивалентности. Среди других критикуемых Л. н. абстракций и идеализаций классической Л.: принцип экстенциональности (свободная замена равнозначных выражений в любых контекстах), принцип экзистенциональности (непустота универсума рассуждений, где каждое собственное имя должно иметь свой референт), абстракция актуальной бесконечности (отсутствие ограничения для неконструктивных объектов) и др.

Классификация Л. н. остается трудной задачей, в связи с возможностью различных комбинаций совмещения «неклассических» свойств в одной системе, потому просто охарактеризуем некоторые известные направления исследований таких логик. Интуиционистские (близкие к ним — конструктивные) системы Л. отказываются от законов «исключенного третьего» и «снятия двойного отрицания», следовательно, существенно ослабляют возможности косвенных доказательств, что обусловлено отказом от абстракции актуальной бесконечности в пользу абстракции потенциальной бесконечности. Параконсистентные (паранепротиворечивые) Л. отказываются от требования непротиворечивости и, как следствие, не позволяют выводить из

противоречий все, что угодно. Многие системы Л. н. могут не столь явно апеллировать к отказу от известных законов классической Л., напр., многозначные (поливалентные) Л. отвергают принцип бивалентности, который безусловно связан с законом «исключенного третьего», и допускают множественность (в частности — бесконечную) истинностных оценок, трактуя последние как степени подтверждения, правдоподобия и т.п.; релевантные Л. отказываются от классического понимания логического следования и основываются на содержательной зависимости заключения от посылок, потребность в чем спровоцирована парадоксами материальной импликации, которые связаны с «законом непротиворечия». Сомнения в незыблемости указанных оснований классической Л. можно найти и уже у Аристотеля (прежде всего — это трудности, связанные с принципом бивалентности, которые обсуждаются в девятой главе трактата «Об истолковании»), и у его последователей в Средние века (напр., известно обсуждение принципа Дунса Скотта, который нередко получает формулировку парадокса материальной импликации: «Из противоречия (лжи) следует все, что угодно»). В XX в. формирование Л. н. обязано таким исследователям, как Н.А. Васильев (создал имеющую параконсистентную сущность «воображаемую логику», сформулировал закон исключенного n -го), Л.Э.Я. Брауэр (в рамках своего подхода к проблеме оснований математики сформулировал требования к интуиционистской логике, обосновав неприменимость классической Л. в рассуждениях о бесконечных множествах), Я. Лукасевич (создал трехзначную, затем — четырехзначную и, наконец, — n -значную логику), Э.Л. Пост (независимо также строил системы многозначной Л.), К.И. Льюис (строил новую теорию логического следования без «парадокса материальной импликации», его системы положили начало современным исследованиям по модальной логике — алетической, деонтической, эпистемической и др.), А.Н. Колмогоров (положил начало конструктивной Л., истолковав интуиционистскую логику как исчисление задач, где базовым принципом является построение, конструирование объекта), К. Биркгоф (первым выступил с идеями создания Л. квантовой механики) и др.

Исследование Л. н. является перспективным направлением развития Л., которое не требует упразднения и даже ослабления значимости (важности) классического направления (связанного прежде всего с именами Аристотеля, Г. Фреге, Б. Рассела), а является одновременным углублением и расширением области логических исследований. Среди большого количества причин, которые могут обеспечивать интерес к Л. н., выделим некоторые причины методологического характера: расширение интерпретаций в рамках логического анализа языка; разработка проблемы истинностной оценки; методологические параллели с неевклидовой геометрией, квантовой механикой и др.; рассуждения о неклассических объектах и формулировка неклассических теорий множеств; связь металогики с алгебраической топологией, с теорией решеток

и т.д.; разработка Л. модифицируемых (немонотонных) рассуждений в связи с проблематикой «искусственного интеллекта»; распространение логических исследований на гуманитарные и социальные контексты — логика норм (деонтическая) и оценок (аксиологическая), логика вопросов (эротетическая), логика знаний (эпистемическая), логика мнений (доксатическая); новый взгляд на парадоксы рациональности.

(См. «Логика»).

А. Г. Кислов

Логос (греч. λόγος — слово, речь, разум, суждение, понятие, дефиниция, основание, отношение, учение). Термин Л. возник в древнегреческой философии и первоначально не означал суждения, под которым понимают «связывающее» действие разума или принятие позиции — «да—нет». Согласно Гераклиту, вводящему это понятие в философский язык, Л. — это собирание (lego — собираю) самого мира, дающее всему, что есть, существование. Он правит всем и каждым, лишь «толпа» его не понимает: «Л. этот, сущий всегда, люди не понимают ни до слышания слова, ни услышав о нем слово». Мудрым же быть, по Гераклиту, значит следовать тому, что правит всем. А правит всем в Космосе собирание и рассеивание (один процесс не существует без другого), чему соответствует у Гераклита образ огня, соразмерно зажигающегося и соразмерно гаснущего. Характерна в этой связи интерпретация хайдеггеровского отрицания противоречия между *philein* (опыт любви) и *polemos* (борьба, война), которую осуществил Ж. Деррида. Он показывает, что Хайдеггер стремится услышать *philein* Гераклита до аристотелевского или платоновского *philia*. *Philein* — это момент опыта самого бытия; он приравнивается к *logos*'у, а последний приравнивается к *polemos*'у. Отношения между двоими, включенными в *philein*, вовсе не исключают их противопоставления — напротив, они предполагают этот момент противопоставления. Точно так же и в полемике собираются воедино, сводятся вместе два оппонента. Прочтение гераклитовского отрывка о *polemos*'е в хайдеггеровской интерпретации есть стремление по деантропологизации знаменитого отрывка Гераклита. Хайдеггер не просто утверждает, что *polemos* и *logos* — это одно и то же, но он дает свой вариант перевода известного 53-го фрагмента Гераклита: «Война есть отец всех вещей». Он не переводит слово «*pater*» словом «отец», а переводит как «страж» или «хранитель», тот, кто преобладает и господствует в своем охранительстве. Тем самым Хайдеггер деантропологизирует и детеологизирует *polemos*. В «Бытии и времени» он подчеркивал, что у Аристотеля Л., как речь, может означать делание ясным того, о чем говорится в речи. Л. позволяет видеть нечто, о чем идет речь, — позволяет видеть говорящему или говорящим между собой. В речи, если только она подлинна, должно быть сотворено то, через *что* говорит речь, *из* того, о чем идет речь. В конкретном осуществлении

«речение» имеет характер говорения, звукового оглашения в словах. Л. — это фон — звуковое оглашение, в котором уже нечто увидено. В этой функции Л. может выступать потому, что может иметь структурную форму синтеза. Синтез не означает здесь связывания и соединения представлений, манипулирования событиями нашей психической жизни, откуда затем вырастает «проблема» согласования внутреннего и внешнего в психическом. Частица «sun» в греческом языке означает нечто в своей *совместности* с чем-либо, нечто как позволение-видеть что-либо. С другой стороны, отмечает Хайдеггер, именно потому, что Л. является позволением-видеть, он может быть истинным или ложным. При этом важно понятие истины не рассматривать в смысле «согласования», которое укоренилось в философии с Нового времени. «Истинное бытие» (здесь истина понимается не через согласованность с разумом, а как само положение вещей) как *aletheia* — значит раскрывать сокрытость сущего, раскрывать действительное или действующее положение дел, о котором идет речь. Подобным образом и «ложное бытие» (*psudestae*) то же самое, что введение в заблуждение в смысле «сокрывать», а именно — ставить нечто перед чем-либо и выдавать тем самым это нечто в качестве того, чем оно не является. Функция Л. состоит в простом позволении-видеть что-либо в восприятии сущего. Отсюда Л. может означать разум. Но, с другой стороны, Л. употребляется не только в значении *legein*, но одновременно и в значении *legomenon*, проявленного как такового. Это проявленное есть не что иное, как *gurokeimenon*, что значит «подлежащее», в греческом бытийственном смысле, т.е. «лежащее в основе», которое всегда уже налично лежит в *основе* всякого рассмотрения и обсуждения. Л. как *legomenon* может также означать рассмотрение как нечто, что стало очевидным в своем отношении к чему-либо, т.е. в «отнесенности». Тогда Л. получает еще значение *отношения* и *соотношения*. Позднее в греческой философии у софистов Л. теряет былое онтологическое значение. Но уже в стоицизме и неоплатонизме происходит возрождение прежнего онтологизма и субстантивизма, заданного гераклитовским пониманием Л. Стоицизм под Л. понимает тонкоматериальную (эфирно-огненную) душу Космоса и совокупность формообразующих потенций в виде семенных Л., от которых в инертной материи зачинаются вещи. Неоплатонизм структурно наследует это учение, отходя от его натуралистического содержания и представляя Л. в качестве эманаций умопостижаемого мира, формирующих и управляющих чувственным миром. В иудейских и христианских учениях Л. как «Слово» наполняется личностным и волевым содержанием, являясь принадлежностью «живого» Бога. Осуществляя синтез ветхозаветной мифологии с античным идеализмом, Филон Александрийский объединяет образ Яхве с Л. Являясь Абсолютно непредставимым и замкнутым на себя, Яхве непосредственно не может создать мир, поскольку как дух он чужд телесно-природному миру. Поэтому творение мира, осуществляемое им, опосредовано Л. Как атрибут Бога, Л. в нем существует от

века, воплощая собой вечный закон. Но Бог выше Л. — своего атрибута — и поэтому может нарушать законы природы, совершая чудеса. Филон теологически переосмысливает античную идею Л., рассматривая его как «первородного сына» Бога и «утешителя» людей. В христианстве история земной жизни Иисуса Христа толкуется как воплощение и «вочеловечение» Л., который явился людям в откровении — «словом жизни». Догматика христианства утверждает единосущность Л. Богу-Отцу, чье «слово» он являет собой, и рассматривает его как второе лицо Троицы.

Христианское учение о Л. получило дальнейшее раскрытие в православно ориентированной русской философии: у В.Ф. Эрна, С.Н. Трубецкого, В.Н. Лосского и П.А. Флоренского. Интересно то, что интерпретация понятия в православии осуществляется в диалогической логике «собирания и рассеяния»: «Говоря о проявлении домостроительства Пресвятой Троицы, отцы предпочитают имени “Сын”, которое скорее указывает на внутритроичные отношения, имя “Слово”» (Лосский). Действительно, Слово есть проявление, откровение Отца — следовательно, *откровение кому-то*, что в свою очередь связывает понятие «Слово» с областью домостроительства. Лосский отличает стоическое трактование Л. от христианского: божественные воления являются творческими идеями или Л. вещей, это те творческие и провидящие «слова», которые мы находим в книге Бытия и Псалмах (Пс. 147). Всякая тварная (сотворяемая) вещь имеет точку соприкосновения с Богом: это ее идея, ее причина, ее Л., который одновременно есть и цель, к которой она устремлена. Идеи индивидуальных вещей содержатся в высшей и более общих идеях, как виды в роде. Все вместе содержатся в Л. — втором Лице Пресвятой Троицы, который есть первоначало и конечная цель всего тварного. Здесь в Л., Боге-Слове подчеркивается Его домостроительство, под которым в православии понимается устройство мира и Церкви. Что противостоит арианской трактовке Божественной Троицы: в ней смешивались греческие омонимы *genesis* (рождение) и *genesis* (творение) и Сын превращался из равной Ипостаси Богу в творение, тем самым лишаясь Своего незримого и постоянного «внутреннего диалога» с Ним.

Культурно-историческая концепция Флоренского, сформировавшаяся в рамках православной парадигматики, предполагает отрицание культуры как единого во времени и в пространстве процесса с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Существование отдельных культур, по Флоренскому, подчинено ритму сменяющих друг друга типов культуры — средневековой и возрожденческой. Первый тип характеризуется органичностью, объективностью, конкретностью, самособранностью, а второй — раздробленностью, субъективностью, отвлеченностью и поверхностностью. Ренессансовая культура Европы, согласно Флоренскому, закончила свое существование к нач. XX в., и с первых годов нового столетия можно наблюдать по всем линиям культуры первые признаки

культуры иного типа. Свое собственное мировоззрение Флоренский считает соответствующим по складу стилю XIV–XV вв. русского Средневековья. Основным законом мира он считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Л. — начало эктропии как противоположное энтропии изменение в сторону упорядочения, большей организованности и сложности. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции как задержке уравнительного процесса вселенной и в повышении разности жизни, в противоположность равенству — смерти.

В современной философии Ж. Деррида вновь возвращается к логике «собирания» и «рассеяния», оценивая положительно динамику последнего. «Распыление» — то же, что и «рассеяние»: оно несет в себе самопорождающийся порядок. Пыль действует не только затемняяще, но и проясняяще. Пыль может становиться пылом, огнем, т.е. тем, что может различать, наносить отметины. Процесс «рассеяния» и «распыления» демонстрирует взаимооборачиваемость затемнения и просветления следов и меток, в котором происходит разрушение границ в оппозиции. Деррида обращается к образу огня Гераклита, к его свойству располагаться в процессе отталкивания частей самого себя, задающего свой собственный, не зависящий от налагаемой на мир человеком Л., Л. или порядок самодвижущегося различения самого мира. Именно в перспективе такого Л. видится П. Флоренскому мышление. В нем он не находит никакой системы, но обнаруживает гетерофонную и топологическую структуру: у первичных интуиций философского мышления о мире возникают сначала вскипания, вращения, вихри, водовороты, и им не свойственна рациональная распланировка, но в этих вскипаниях мысли существует настоящая потребность, поскольку они суть самые истоки жизни. Мысль нужно оставить в ее первоначальной «многоцентренности», в ее неперспективном, не приведенном к единой точке зрения *пространственном* несогласовании. Тут темы набегают друг на друга, оттесняют друг друга, чтобы, отзвучав, уступить потом место новым темам. Каждая тема оказывается так или иначе связанной с каждой другой: это — круговая порука, ритмический перебой взаимопроникающих друг друга тем. Тут обнаруживает себя даже неструктура диалога, а структура *диаграммы*, поскольку ни одна тема не главенствует и ни в одной не заложен исток. Они не представляют последовательного ряда, где каждое звено выводится из предыдущего. Связующие отношения тут многократны и жизненно органичны в противоположность формальным связям рациональных систем. Такую «соборную» ритмику мысли, многообразную и сложную множественность подходов, Флоренский именует синархией, которая в свою очередь основывается на совместности социального бытия.

С. А. Азаренко

Локальность — ограниченность социального взаимодействия условиями места действия, «расположенность» действия в пространстве-времени; контекстуальность интеракций, общения, дискурса. Понятие Л. позволяет зафиксировать включенность окружающей обстановки в процесс оформления устойчивых интеракций. Обстановка при этом понимается как своеобразная сценическая площадка, на которой может быть разыграно лишь определенное действие: деятельность субъектов происходит на фоне «заранее» подготовленных декораций. В дискурс-анализе понятие Л. указывает на наличие априорных моделей интерпретации контекста. Пользователю языка при интерпретации дискурса не обязательно учитывать всю информацию о контексте: уже к моменту коммуникации у всех участников процесса общения обычно есть некоторое представление о локальном контексте. Согласно Ортеге-и-Гассету, мир каждого конкретного человека организован в «прагматические поля». Каждая вещь принадлежит к одному из таких полей, в котором она связывает свое «бытие для» с другими вещами, т.е. — последующими и т.д. «Прагматические поля» локализованы в пространстве. Человек живет в мире, состоящем из «ситуативных полей», более или менее локализованных в пространстве. В теории структурирования Э. Гидденса Л. — необходимое условие поддержания устойчивости процесса взаимодействия индивидов. Самая возможность социального «порядка» есть результат локализации человеческого взаимодействия, его структуризации в пространстве-времени. Количественная характеристика Л. (места действия) может варьироваться от ограниченной обстановки (задающей близкие дистанции интеракции) места жительства, фабрики, учреждения до обширных территориальных пространств взаимодействия государств и империй. Организация пространства-времени может быть конкретизирована как регионализация — детализация-разбивка окружающей обстановки, определяющая систему дистанций между индивидами, форму их присутствия в социальном пространстве-времени.

(См. «Граница», «Топология социальная»).

Н.А. Остарков

М

Маргинальность — понятие, служащее для оправдания репрессии специфической части людей, не соответствующих принятым в обществе нормам и ценностям. Выделение и анализ М. сопровождается предположением о модели общества как интегрированного целого и самоидентичности нормативных и ценностных структур. М. и обозначает все то, что ставит под вопрос эти интегрированность и самоидентичность. Интегрированность целого и самоидентичность нормативных структур проявляются в следующем: на основании принятого критерия устанавливается ряд действий, интегральных относительно норм и ценностей, в то время как исключается ряд действий, рассматриваемых с т. зр. этого целого как внешние и маргинальные. Социально-философский анализ ставит под вопрос сам принцип исключения, поскольку последний сам по себе является маргинальным. Именно возможность иного, не подпадающего под нормативные структуры, говорит о том, что М. в действительности является внутренней относительно социального целого и что самоидентичность изначально подрывается М. Это означает, что строгого критерия и соответствующей границы, отделяющей внутреннее от внешнего, нормативные структуры от М. не существует. Чистота внутренней нормативной структуры подрывается уже тем, что акт исключения сам по себе означает ее (этой структуры) ограниченность. Самоидентичность, искажаемая различными отношениями редукции, исключения, перестает быть таковой. Сама логическая практика, устанавливающая теоретическую возможность неискаженной внутренней структуры, в то же время исключает такую практику. М. в этом случае обуславливает в одно и то же время возможность и невозможность существования социального целого и нормативных структур.

(См. «Аномия»).

Т.Х. Керимов

Марксизм — совокупность марксистски ориентированных учений (советский марксизм, фрейдомарксизм, антигуманистический марксизм, «критическая теория»), не образующая определенного единства. Учение самого Маркса является продуктом разнородных (экономических, исторических, политических, методологических) исследований и предположений. Широта этих исследований и воплощенные в них интересы не укладываются без ущерба и потерь в жесткую схему или однозначное определение. До настоящего времени сохраняют значение: Марксов анализ классического капитализма, перспектив научно-технического прогресса, его разработки логики выведения теоретических схем бытия особых исторических систем, попытки характеристики особой логики особых объектов, схемы периодизации социальных форм в зависимости от индивидуального развития людей и соответствующих механизмов социальных связей.

В.Е. Кемеров

Массовая коммуникация — разновидность социальной коммуникации, которая осуществляется на уровне общества в целом, в отличие от таких видов социальной коммуникации, как внутриинституциональная (на уровне социальных институтов, организаций), меж- и внутригрупповая (на уровне групп различного типа) и интерперсональная коммуникация (интеракция). М. к. — это процесс, в ходе которого специфически организованные институты (организации) посредством технических средств производят и передают послания большой, гетерогенной и рассеянной в пространстве аудитории. Процесс М. к. носит однонаправленный и внеличностный характер, поскольку институционально организованный отправитель удален от своего потенциального адресата; при этом необходимая для эффективной коммуникации обратная связь обеспечивается посредством дополнительных специальных исследовательских организаций. М. к. осуществляется при помощи *средств массовой коммуникации*, под которыми понимаются институционально организованные и использующие технические средства отправки посланий (в отечественной литературе более распространен термин «СМИ» — «средства массовой информации», а в англоязычной литературе — «масс-медиа»). Средства М. к. не следует отождествлять с самими техническими средствами, обеспечивающими трансляцию информации большой и рассеянной в пространстве аудитории. К средствам М. к. относятся пресса, электронные средства М. к. — радио и телевидение, а также кинематограф. Ряд исследователей относит к средствам М. к. шоу-бизнес в полном его объеме. От средств М. к. следует отличать технические средства, опосредующие интерперсональную коммуникацию (телеграф, телефон), а также *телематику* (термин образован путем сложения слов «телевидение» и «информатика»; другой вариант — «компьюникация», образованный от «компьютер» и «ком-

муникация», — получил гораздо меньшее распространение). Под «телематикой» понимаются технические средства, обеспечивающие получателю независимость от отправителя, возможность свободного выбора посланий и (или) непосредственную обратную связь с отправителем (видеомагнитофон, персональный компьютер, факс, модем и т.п.). Важнейшим средством М. к. считается *пресса*. С момента своего возникновения в кон. XVII в. пресса носила элитарный характер и, строго говоря, не являлась средством М. к., а была средством меж- и внутригрупповой коммуникации социальной элиты (классический пример — лондонская «Таймс»). В 30-е гг. XIX в. появляются первые массовые газеты — американская «пенни-пресса» (нью-йоркская «Сан»). Массовая пресса современного типа окончательно складывается к кон. XIX в. Следует выделить англо-американскую традицию государственного невмешательства в функционирование прессы (в классической форме сформулированную в Первой поправке к Конституции США — «Конгресс не должен издавать законов... ограничивающих свободу слова или печати»). Идеология невмешательства здесь эволюционировала от принципа свободной конкуренции на рынке идей (в духе эссе «О свободе» Дж. Ст. Милля) до теории социальной ответственности прессы перед обществом, предполагающей этическую саморегуляцию журналистского сообщества. Европейская, в т.ч. российская, традиция изначально исходила из необходимости той или иной степени государственного контроля (цензуры) над прессой. Возникнув в кон. XIX в. как сугубо техническое средство дальней связи («беспроволочный телеграф»), *радио* превращается в средство М. к. только после первой мировой войны, в 20-е гг. XX в. Это неожиданное для современников превращение имело под собой как чисто коммерческие (потребность производителей в рынке сбыта радиоприемников), так и идеологические причины (резкое увеличение значимости пропаганды после Первой мировой войны). Первые были более характерны для США (радиовещание здесь было изначально сугубо коммерческим предприятием), вторые — для Европы и Советской России (где радиовещание сразу стало прерогативой государства). Именно поэтому государственный контроль над радиовещанием в США носил в основном технический характер (Федеральная комиссия по радиовещанию контролировала распределение частот вещания и боролась с монополизацией), а в Европе и России — содержательный и идеологический.

Первые попытки организовать телевизионное вещание (как в США, так и в Европе) относятся к 30-м гг. XX в., однако массовому распространению *телевидения* воспрепятствовала Вторая мировая война. С кон. 40-х гг. начинается экспоненциальный рост телевещания и массовое внедрение телевизионных приемников в повседневный быт. Быстрее всего телевидение развивалось в США (как чисто коммерческая структура на средства крупнейших радиокорпораций, впоследствии образовавших три гигантские телевизионные сети — NBC, CBS, ABC). В Европе этот процесс шел примерно с десяти-

тилетним опозданием, а в СССР запаздывание было еще большим (причем в Европе телевидение было общественным и государственным — BBC, ARD). К нач. 60-х гг. телевидение становится главным средством М. к., серьезно потеснив радио и прессу. В 80-е гг. массовое распространение в США, а затем в Европе получают спутниковое вещание и кабельное телевидение. С нач. XX в. М. к. становится предметом теоретической рефлексии. Однако в отличие от западноевропейской социологии, в которой проблематика М. к. была одним из подразделов теорий идеологии и массового общества, в США изучение М. к. с самого начала имеет тенденцию к становлению в самостоятельную научную дисциплину — «теорию массовой коммуникации». Основателями американских исследований М. к. считаются представители Чикагской школы (Дж. Дьюи, Ч.Х. Кули, Р. Парк и Дж.Г. Мид), а также известный американский журналист У. Липпман («Общественное мнение», 1922). Окончательное становление «теории массовой коммуникации» как научной дисциплины произошло в 50-е гг. XX в. и связано с именами четырех «отцов-основателей» — П. Лазарсфельдом, Г. Лассуэллом, К. Левином и К. Ховлэндом (первые социологи, последние — социальные психологи). Исследования этих ученых были сосредоточены на эмпирическом изучении воздействия («effects») М. к. на поведение отдельных индивидов. В рамках данного подхода была сформулирована классическая модель исследования коммуникативного процесса Г. Лассуэлла («Кто сообщает, что, кому, через какой канал и с каким эффектом?»), выстроена «многоступенчатая модель коммуникации» (П. Лазарсфельд, Э. Кац, У. Шрам), открыт «эффект привратника» (К. Левин) и изучены некоторые психологические аспекты пропагандистского воздействия (К. Ховлэнд). Итоги тридцатилетних эмпирических исследований в этом направлении были подведены в классической работе Дж. Клэппера «Эффекты массовой коммуникации» (1961). В дальнейшем произошло расширение поля исследований, которые распространились в т.ч. на изучение кумулятивного эффекта воздействия М. к. на общество и тех способов, которыми посредством М. к. конструируется социальная реальность. Предпосылки данного направления были заложены К. и Г. Лэнг (ст. «Уникальная перспектива телевидения и ее эффекты», 1953). В 70–80-е гг. в рамках этого направления складываются такие теории, как «теория установки повестки дня» (М.Е. Мак-Комбе и Д.Л. Шоу), «теория культивации» (Дж. Гербнер), «теория разрушения социального пространства» (Дж. Мейерович), теория «логики медиа» (Д.Л. Олтейд и Р.П. Сноу) и «теория системной зависимости медиа» (М.Л. де Флер и С. Дж. Болл-Рокич). Наряду с развитием вышеперечисленных теорий к анализу М. к. стали применяться методы теории дискурса (конверсационного анализа) и теории нарратива. От научной дисциплины — «теории массовой коммуникации» — следует отличать «коммуникативную футурологию», описывающую социальные последствия развития М. к. в обществе в духе утопии «великого сообщества» («great

community»). Виднейшим представителем данного направления является М. Маклюэн.

(См. «Коммуникация»).

Е. Г. Дьякова, А. Д. Трахтенберг

Материализм (от лат. *materialis* — вещественный) — 1) в обыденном смысле — культ вещей и склонность к низменной чувственности; вера в вещественные причины всех явлений природы, общественных событий и влечений человека; отрицание духовных сил в природе; 2) одна из основных тенденций в философии, противоположная идеализму, спиритуализму и дуализму и заключающаяся в установлении фактическим и логическим путем зависимости духовного и психического от плотского и физиологического; 3) само название ряда философских школ («диалектический материализм», «научный материализм» и т.д.), сторонники которых принципиально отождествляют материю и природу, утверждая, что в мире нет ничего, кроме движущейся в пространстве и времени материи. Кроме того, эти школы либо логически выводят явления психики и сознания из специфических материальных оснований (практики, состояний центральной нервной системы), либо постулируют принцип психофизического тождества, либо объявляют психические явления эпифеноменами физико-химических процессов. Важно различать эти три выделенных смысла М. Тот, кто признает зависимость психического от физического, вовсе не обязательно отождествляет их между собой, считает душу вещью и отрицает наличие в природе духовного нач. Поэтому не следует ставить знака равенства между материалистической тенденцией философствования и принадлежностью к школам М., как это делают мн. марксисты, когда относят к лагерю М. тех мыслителей, которые не проявляли намерения идти дальше тезиса о материальной обусловленности человеческого сознания. Вместе с тем далеко не каждый профессиональный философ, теоретически разделяющий кредо М., следует ему в личной жизни или отвечает обыденному смыслу слова «материализм»; на деле он, напротив, может отдавать предпочтение высоким духовным принципам и верить в приоритет идей, а не вещей. Словом «материализм» обозначали в XVII в. прежде всего сумму физических представлений о материи (Р. Бойль). Позднее Лейбниц придал ему обобщенный смысл и противопоставил М. идеализму: «Представление, согласно которому мир является большой машиной, работающей — как часы без помощи часовщика — без содействия Бога, есть идея материализма и фатальности и направлена на то, чтобы под предлогом превращения Бога в надмировой разум фактически изгнать из мира провидение и божественное руководство» (Лейбниц Г.В. Переписка с Кларком // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1, с. 432). В советской отечественной литературе был распространен взгляд на М., идущий от Ф. Энгельса. Энгельс пола-

гал, что философов можно разделить на два больших лагеря на основании их ответов на вопрос об отношении мышления к бытию: «Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы... составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21, с. 283). Многими справедливо оспаривается это расширительное определение М.: а) под него, помимо собственно материалистов, можно подвести идеалистов пантеистической ориентации («Бог совечен своим проявлениям»), а также теистов, различающих «первую» (творящую) и «вторую» (сотворенную) природу и усматривающих в человеке божественную природу; б) понятие бытия имеет множество альтернативных трактовок; напр., верующие в Бога как Полноту Бытия (АУМ, Иегову) вполне предпочтут якобы «материалистическое» утверждение о первичности бытия и вторичности человеческого мышления; в) далеко не все философские течения органично сопрягаются с дихотомией М. и идеализма (некоторые разновидности трансцендентализма, имманентной философии, априоризма, агностицизма и т.д.); в связи с этим В.И. Ленин, отрицая правомерность иных мировоззренческих ориентаций, оценивал течения, не вмещающиеся в дихотомию, то как «стыдливый материализм», то как «непоследовательный идеализм». История философии (в особенности русской) знает гораздо меньше мыслителей-материалистов в собственном смысле, чем их насчитывали историки-марксисты. Школы М. в европейской философии классифицируют соответственно: а) ее основным историческим этапам (М. древних греков и римлян; механический М. XVII–XVIII вв.; с сер. XIX в. диалектический М. Маркса и Энгельса, а также физиологический М.О. Фохта, Я. Молешотта, Л. Бюхнера; с 50-х гг. XX в. научный М.Д. Армстронга, М. Бунге, Д. Марголиса, Х. Патнэма и др.); б) национально-географическим и хронологическим признакам (напр., французский М. XVIII в., советский М.); в) по профессиональному основанию (философский М. и стихийный М. естествоиспытателей); г) в зависимости от решения гносеологических проблем (сенсуалистический и рационалистический М.); д) по отношению к идеям развития и эволюции материи (метафизический и диалектический, антропологический и исторический М.); е) в связи с характером отстаивания основных принципов (последовательный и непоследовательный, созерцательный и деятельный, воинствующий и умеренный М.) и т.д. Центральное понятие М. — «материя», Это понятие определялось античными философами гл. обр. как всеобщий субстрат (первовещество, строительное сырье), затем в Новое время материя преимущественно представлялась в ее энергетическом аспекте (как субстанция, сущность, средоточие и носитель всех сил и динамических характеристик), а в XX в. акцент переместился на информационный (гносеологический) аспект материи как объективной реальности, которую люди, согласно доктрине М., способны истинно познавать благодаря тому, что субстанциальная способность материи к отражению до-

стигла в родовом человеке высшей, фазы своего развития и превратилась в процесс самопознания. Вычленение М. как одной из тенденций философствования в отдельное философское направление, представленное рядом особых школ, стало возможным благодаря эволюции христианского теизма, строго разграничившего творящую природу Бога и земной мир с его собственными законами; сотворенная природа создана «из ничего», и можно изучать ее, не обязательно вспоминая о Творце. Эта идея стала предпосылкой размежевания науки и религии и длящегося с XVI в. союза М. с естествознанием.

(См. «Материя», «Наука»).

Д. В. Пивоваров

Материальная феноменология — не-интенциональная феноменология, которая исходит из радикальной редукции всякой трансценденции и принимает аффективное и импрессиональное в качестве глубинной сущности субъективности. Основные положения М. ф. сформулированы Мишелем Анри в «Сущности манифестации» (1963) и «Материальной феноменологии» (1990). Всякая феноменология интенциональна, поскольку ее целью является установление чистой феноменальности, понятой как «сознание чего-то», как интенциональность. Объект феноменологии — это данность как таковая, явление в философском смысле явления всего, что является. Поскольку явление сосредоточено в интенциональности и поскольку только интенциональность завершает работу манифестации, все, что не-интенционально, лишается этой функции манифестации. Всякая феноменология трансцендентальна, поскольку главный ее предмет — данность, в которой укоренено всякое переживание. Феноменологическая редукция возвращает нас к этой первичной области трансцендентального согласно имманентной сущностной необходимости, которая есть интенциональность. Но интенциональность нуждается в содержании, материи, гиле, с которыми она сплетается. Это материальное содержание неинтенционально и в то же время импрессионально и аффективно. Т. о., сущность гиле определяется в двух отношениях: позитивно, поскольку гиле принадлежит реальности абсолютной субъективности, и негативно, поскольку из него исключается всякая интенциональность. Однако Гуссерль оставил неразрешенной фундаментальную проблему единства гилетического и интенционального компонентов переживания. Более того, ему не удалось показать, каким образом это единство фундирует реальность абсолютной субъективности. Главную причину этой неудачи Анри видит во всеобъемлющем статусе интенциональности, так что последняя уподобляется «некой универсальной среде», которая включает в себе все переживания, в том числе и неинтенциональные. Импрессиональное и аффективное интерпретируются как то, что само по себе исключается

из интенциональности, но конституируется ею. Импрессиональное и аффективное рассматриваются как откровение с феноменологической точки зрения в той мере, в какой они участвуют в общей сущности сознания и в какой они интенциональны. Материя — это не материя впечатления и его материал, не импрессиональность впечатления, не аффективность аффективного, а материя акта. Гуссерль выделяет также материальные и нозетические данные. Гилетическая феноменология описывает материальные, нозетическая феноменология — нозетические моменты. При этом гилетическая феноменология «стоит значительно ниже нозетической и функциональной феноменологии», потому что нозы одушевляют материальное, «производят сознание чего-то». Гилетическая феноменология низводится до тривиальной и докритической феноменологии, поскольку вся ее роль сводится к поставке возможного материала для «интенциональных формований». Т. о., в классической феноменологии имеет место радикальная асимметрия двух модусов данности. В первом типе данности ее модус и содержание совпадают. Аффективность — это и модус данности впечатления, и его импрессиональное содержание. Второй тип данности — это первая данность, но данная в интенциональности и благодаря интенциональности как ирреальная и трансцендентная вещь. «Трансцендентальная феноменология» как интенциональная феноменология ограничена описанием этой второй данности, анализом ее сущностных модусов и различных типов нозы и соответствующих ей нозм. В М. ф. редукция к трансценденции, интенциональной жизни субъекта заменяется редукцией к имманентности, в которой субъект охватывается аффективным становлением. Эта замена преследует две цели. Методологически М. ф. ориентируется не только на чистую феноменальность, но и на модус, в соответствии с которым она становится феноменом, — феноменологически чистую материальность. Тематически М. ф. исследует не феномены, а модус их данности, их феноменальность: не то, что является, а сам факт явленности, чистую явленность как таковую. В свете этой редукции экстатическому модусу феноменализации Анри противопоставляет энстатическую автоаффекцию, в рамках которой аффективное и импрессиональное не столько утверждают себя против интенциональности, сколько полагают себя в абсолютной имманентности-в-себе. Подобная имманентность-в-себе, предвосхищением которой была гилетическая феноменология, соотносится не с экстатической областью идеальной трансценденции, а с феноменологической «материей», благодаря которой конституируется феноменальность феномена. Эта «материя» оказывается закрытой, невидимой для экстатической манифестации: невозможно определить страх, тревогу, страдание, радость, желание или чистое разочарование иначе, как их аффективной природой. В М. ф., в противоположность гилетической феноменологии, «материя» указывает не на другое феноменальности, а на ее сущность. Основная задача М. ф. заключается в исследовании этой незримой феноменологической материи. В М. ф. постулируется глубин-

ный модус бытия — имманентность, которая выступает источником всякой трансценденции. Имманентность дается без интенциональности, горизонта и экстериорности. Радикальная имманентность открывается не в свете мира, а благодаря самоаффективности. Феноменологическая «материя» — это «всегда уже» радикальной имманентности как чистой аффективности-в-себе, трансцендентальной аффективности без всякого эмпирически внешнего аффицирующего. Это абсолютная самоафекция, которая есть жизнь. Жизнь — это не *bios*, не вещь, а «чистая сущность феноменальности». Жизнь есть отношение радикальной имманентности и самотождественности. И эта жизнь открывается не в мире, а в абсолютной имманентности с собой. М. ф. — это феноменология жизни как абсолютной самоафекции. Жизнь дается как пафос, как пассивная рецептивность явлений. Пафос обозначает модус феноменализации, в соответствии с которой жизнь феноменализируется в ее изначальном самооткровении: феноменологическая материальность, из которой состоит это самодавание, трансцендентальная и чистая аффективность феноменологической актуализации переживания. С точки зрения М. ф. следует перевернуть традиционную иерархию, согласно которой жизнь подчиняется бытию. Поскольку жизнь представляет собой изначальную феноменализацию бытия, жизнь лежит в основании бытия.

(См. «Насыщенный феномен», «Феноменология»).

Т.Х. Керимов

Материя (от лат. *materia* — материал, вещество; греч. аналог — лес, дерева, строительное сырье) — 1) в субстанциальном аспекте — то беспредельное (или чистая возможность), из чего возникают и становятся любые определенности, вещи и качества; первичный хаос, бесформенный и безвидный; материнское начало мира; 2) в субстратном плане — а) либо предельно пластичное и элементарное строительное сырье, условно-наглядно сравнимое с глиной, «первокирпичом», прахом, илом, водой, лесом, стихиями и т.п., б) либо относительно элементарная и протяженная часть того или иного уровня мироздания (элементарные частицы, атомы, молекулы, белковые тела и пр.); 3) в феноменальном смысле — совокупность оформленных и пространственно ограниченных объектов, твердость, упругость, непроницаемость и сопротивляемость которых внешним воздействиям обнаруживается органами чувств субъекта и запечатлевается в восприятиях; объективная реальность, независимая от человеческого сознания и данная человеку в его внешних ощущениях; 4) в восточно-мистическом смысле — майя, источник иллюзии, видимости, средство маскировки абсолюта (Брахмана) от людей и иных существ. Среди философов разных школ и направлений не достигнуто единогласия в трактовке понятия М., вопрос о существовании материальной грани действительности всегда остается актуальной проблемой. Материалисты воз-

водят М. в абсолют и обычно приписывают ей атрибуты несотворимости, неуничтожимости, вездесущности, неисчерпаемости, бесконечной протяженности и вечной длительности; М. определяется ими как единственная субстанция (первооснова) и всеобщий субстрат; спонтанным проявлением этого абсолюта теоретически объясняется единство мира, закономерность и многообразие вещей и духовных состояний. Марксистско-ленинский материализм воздерживается от видения М. как неизменной сущности, «первоматерии», и разъясняет понятие материальной субстанции как: а) основу духовных явлений, не тождественную субъективным состояниям человека, его сознанию; б) общее в различных изменяющихся явлениях и процессах в мире, всеобщий субстрат взаимодействий; в) не сводит понятие М. как объективной реальности к конкретным естественно-научным представлениям о ее структуре, чтобы объять понятием «материальное единство мира» все известные и пока не известные науке формы объективного существования, могущие быть объектом внешнего восприятия человека. В системах объективного идеализма М. понимается либо как физический мир, сотворенный нематериальной субстанцией (Богом, Абсолютным Духом, небесным миром идей) из ничего и извне; либо как эманация (истечение) идеального первоначала, бесплотного и имманентного миру, и откровение (овеществление) его в формах своего протяженного и воспринимаемого существами инобытия. Сквозь призму субъективного идеализма М. описывается как внешняя проекция (онтологизация) комплекса человеческих ощущений, сводится к свойству восприимчивости и лишается статуса объективной реальности. Философский дуализм объясняет наличное бытие как продукт взаимопроникновения или взаимодополнения двух независимых субстанций — М. и непротяженного нач. (духа, энергии, энтелехии, формы, сознания). В истории европейского материализма выделяют три основные стадии формирования понятия М., которые условно можно назвать периодами господства «вещественной», «энергетической» и «информационной» моделей. Философы Древней Греции стремились отыскать некое бесконечное, вездесущее и вечное первоначало, которое бы имело характер бескачественного вещества (праматерию), и попеременно предлагали на эту роль абстрактно толкуемые воду (Фалес), огонь (Гераклит), воздух (Анаксимен), апейрон (Анаксимандр), атомы (Демокрит) и иные стихии. Постепенно сложилось обобщенное представление о М. как всеобщем строительном сырье, неизменном субстрате всех текущих вещей. Вторая стадия — смещение теоретического акцента на М. как сверхчувственный носитель (субстанцию, сущность) всех свойств и отношений. Эта субстанция имела характер не столько сверхпластичного вещества, сколько неисчерпаемой энергии, активности. В материалистическом пантеизме Дж. Бруно М. наделена свойством самодвижения. В новое время онтология М. как средоточие всех изменений становилась все менее наглядной в эмпирическом смысле, превращалась в математическую точку приложения век-

торов сил притяжения, отталкивания, ускорения и т.д. Р. Декарт отождествил М. с протяжением и противопоставил ей неметрическую душу. С развитием механики в материализме XVII–XVIII вв. оказались совмещенными обе модели М.: М. понимается как протяженное вещество (и телесность) вкупе с его динамическими свойствами. Предпосылкой «информационного» понимания М. была попытка П. Гольбаха гносеологически определить М. через противопоставление ее сознанию человека, т.е. понять ее как объективную реальность, независимую от человеческого сознания, но постигаемую субъектом. В.И. Ленин развернул эту дефиницию в определение М. как такой объективной реальности, которая, будучи не зависимой от человека и его сознания, производит в нас ощущения, субъективные образы, копии окружающего мира. Согласно марксистско-ленинской теории отражения, М. наделена свойством отражения, и это свойство, развиваясь и усложняясь, на уровне социальной формы движения превращается в способность человека воспроизводить объективную реальность в форме субъективных образов сознания; М. информирует человека о себе и самопознает себя через человека; информация является содержанием процесса взаимоотражения вещей и человеческого познания. Аргументация материалистами идеи производности духовного от материального усиливалась по мере движения от модели М. как первовещества к информационной модели М. Вместе с тем из материалистического монизма логически невыводимо внепространственное бытие духовных явлений и сверхчувственных реальностей (сущностей, возможностей, законов природы, системных свойств и т.д.), равно как из духовной субстанции не удастся понятно вывести разряды материальных явлений и процессов. Диалектика Аристотеля предоставляет в этом отношении больше возможностей, демонстрируя взаимопроникновение М. («хюле») и формы («морфе»), хотя тоже не до конца последовательна, возвышая над миром божественный и нематериальный перводвигатель. Согласно Аристотелю, М. — это всеобщая возможность предметного многообразия, а действительность вещественного многообразия, его стимул и цель — это форма, активное нач. Первоматерия, или чистая возможность, становится стороной (моментом, гранью) действительных событий, вещей и процессов, когда она оформляется, подобно тому как скульптор производит из глыбы мрамора статую. Первоматерия — беспредельное и безграничное сущее, лишенное эйдоса. Под воздействием формообразующего принципа (энтелехии) она становится «второй материей», т.е. уникальным единством вещества и формы, индивидуальным бытием. Сформулированный Аристотелем дуализм М. как пассивного, страдательного нач. и духа как нач. активности, творчества надолго определил решение проблемы М. в последующих классических системах философии. Метафизический материализм подчас склонялся к допущениям о начале и конце движения М. (теории «тепловой смерти Вселенной» и «первотолчка»). Диалектический материализм К. Маркса, Ф. Энгельса и В.И. Ленина предполагает

неуничтожимость движения М., ее саморазвитие, превращение одних состояний в др.; пространство и время рассматриваются в нем как всеобщие формы бытия М. Современной науке известны следующие типы материальных систем и соответствующие им структурные уровни М.: элементарные частицы и поля, атомы, молекулы, макроскопические тела различных размеров, геологические системы, планеты, звезды, внутригалактические системы, Галактика, системы галактик; особые типы материальных систем — живая М. (совокупность организмов, способных к самовоспроизводству) и социально организованная М. (общество).

(См. «Материализм»).

Д. В. Пивоваров

Машина и машинность (от греч. *mechos* — уловка, махинация) — понятия, обозначающие определенное техническое средство и общий принцип его организации и функционирования, применяемый вне производственно-технической сферы. Согласно К. Марксу, М. есть такой механизм, который, получив соответственное движение, совершает своими орудиями те самые операции, которые раньше совершал рабочий подобными же орудиями. Появление М. было обусловлено узкотехническим разделением труда, сложившимся в мануфактуре. Трудовой процесс в мануфактуре разделился на отдельные операции, каждая из которых превратилась в исключительную функцию одного рабочего. Деятельность работника в пределах этой суженной сферы приобрела наиболее целесообразные и простые формы, допускающие механическое опредмечивание, в отличие от нерасчлененного и сложного труда ремесленника. Разделение целостной деятельности на отдельные операции, предполагающее оптимизацию каждой из них, составило общий принцип машинности. Становление машинного производства в ходе промышленного переворота XVIII—XIX вв. повлекло за собой глубокие социальные и мировоззренческие изменения.

Капиталистические производственные отношения окончательно закрепились только с появлением М., поскольку: а) ее высокая стоимость делала М. доступной только капиталисту, б) ее высокая производительность делала неконкурентоспособными др. формы производства и соответствующие формы собственности, в) закрепив разделение труда на частичные операции, сложившееся в мануфактуре машинное производство снизило потребность в высококвалифицированной рабочей силе. Успех ремесленного производства определялся в первую очередь искусством каждого отдельного работника, а потому подчинение ремесленника кому-либо осуществлялось в формах личной зависимости. Результаты машинного производства зависели в основном от совершенства самих М., так что ценность живого труда стала относительно низкой. Владелец М. получил возможность заменить одного рабо-

чего другим без всякого ущерба для дела. Средство труда — вещь — стала средством власти. С появлением М. стало очевидным, что техника не только усиливает человека, расширяет его возможности (именно так смотрели на орудия ручного труда), но и заменяет его. Рабочего начали сравнивать с М. Оказалось, что он не только «слабее» М., но его труд осуществляется беспорядочно, недостаточно ритмичен и правилен. Стремление приблизить рабочего к машинному идеалу привело к возникновению и развитию т.н. научной организации труда (НОТ), основы которой были заложены Ф.У. Тейлором. Основная тенденция НОТ состояла в умножении единиц оперирования так, чтобы каждая из них требовала от функционера простых действий и невысокой квалификации. Для каждой операции работники отбирались по индивидуальным признакам, обучались ее точному выполнению, трудовому ритму, способствующему наибольшей производительности труда. В русле НОТ оптимизировались разнообразные виды работ. В нашей стране в 20-е гг. развивались две линии НОТ: «работа на узкой базе» (А.К. Гастев) и «работа на широкой базе» (П.М. Керженцев и др.). Первая состояла в оптимизации труда каждого отдельного работника, в формировании у него «установки на машину» как собственной потребности. Сторонники второй стремились к совершенной, по-машинному точной организации всего народного хозяйства, в котором каждая отрасль четко выполняет свою «операцию», а централизованное руководство обеспечивает их взаимодействие. Работа на узкой базе была насильственно прервана в 30-е гг., а работа на широкой базе заложила одно из оснований формирования бюрократической общественной системы. Т. о., принцип М. вышел за пределы производственной сферы. Принцип М. широко применяется в различных видах деятельности, организуемых по тому же образцу: расчленение на отдельные операции и оптимизация каждой из них. В результате экспансии машинности в непроизводственную сферу сформировался идеал узкого специалиста, оказавший самое существенное влияние на формирование феномена массы. Человек массы — специалист, овладевший той или иной частичной операцией (достаточно простой), смотрящий на другого, как на такого же специалиста. Типичные особенности самосознания специалиста во многом объясняют «восстание масс», описанное в работе Х. Ортеги-и-Гассета. Влияние машинности обнаруживается и в быденном языке. Словосочетания типа: «конструктивное решение», «механизм функционирования» чего-либо — достаточно широко распространены. Механика вместе с ее детищем — М. — оказала влияние на большинство областей научного познания. Она дала относительно простые объяснительные конструкции-модели естественным наукам, психологии (стимульно-реактивный подход генетически и содержательно восходит к идее рефлекса, а последняя — к пониманию живого организма как механической системы). Она обнаруживается и в социальных дисциплинах. Последние склонны уподоблять общество живому организму, но организм нередко понимается механически. Ма-

шинное производство создало и тот культурный фон, на котором формировалось нововременное научное мышление как таковое. По отношению к совокупности ремесленных действий, элементарная операция, определенная в М., представляет собой аналог общего понятия (идеи в платоновском смысле слова), реально существующую абстракцию. Новизна научного метода состояла именно в оперировании общими понятиями, а не реальными процессами или их образными представлениями. Период становления машинного производства был временем, когда общие понятия обрели очевидные, наглядные аналоги. Философскому познанию М. дала механистические онтологические модели, а также способствовала развитию сенсуализма-эмпиризма и рационализма в гносеологии, поскольку философия так или иначе обобщала познавательные основы создания машинного производства — систематизированный производственный опыт и механико-математическое знание.

(См. «Техника», «Технология»).

Д. М. Федяев

Мера — определитель свойств и качеств вещей, общности и особенности явлений действительности, своеобразия и продуктивности человеческой личности, М. может быть выражена конкретным предметом, чашкой, напр. Но, став средством измерения, этот предмет становится абстрактным эталоном, безразличным к особенностям измеряемых веществ (воды, песка, семян, пороха и т.д.). М. может выражать количественно-качественные особенности предмета или системы (температурные границы нормального существования организма; соотношение биомассы растений, травоядных и хищных животных). В этом смысле М. оказывается интервалом, «рамкой», в которых вещь или система остаются в единстве своего качества и количества, т.е. сами собой. Глубокая разработка проблематики, связанной с характеристикой категории М., была осуществлена Гегелем. Он показал возможность использования М. как средства сопоставления фактически любых предметов, ибо М. выражает их абстрактную, одностороннюю общность (скажем — пространственную). Но особое значение этой категории в мышлении и познании немецкий философ связывал с ее функцией выражать качественное количество, фиксирующее своеобразие предмета. М. как единство количества и качества выполняет в логике Гегеля роль звена, соединяющего категории непосредственного бытия с категориями, характеризующими сферу сущности. Гегель закладывает основы познавательного подхода, направляющего исследование объекта от его абстрактных М. (и измерений) к характеристике его конкретной сущности; последняя выявляется в ходе суммирования определений, все более подчиняющихся отображениям и выражениям специфики объекта. Сложность этого подхода состоит в том, что он подразумевает особую и даже

индивидуальную М. объекта. Возможности гегелевского подхода практически не были использованы ни философией, ни наукой, поскольку доминирующими были и остаются представления об абстрактной М., об абстрактных эталонах и соответствующих процедурах исследования. Кроме того, реализация этого подхода ставит под вопрос существование философии, логики и методологии, рассматривающих проблемы в общем виде. В ходе развития социальных наук серьезная попытка применения подхода Гегеля была осуществлена К. Марксом в его социально-экономических исследованиях. Рассматривая сопоставления различных товаров, товаров и деятельностей, деятельностей и их выражений, конкретных и абстрактных характеристик труда, Маркс выявляет логику процесса экономического воспроизводства связи его скрытых форм и сил. Выясняется значение времени как М., выражающей сопоставления различных деятельностей. Вообще философская полемика вокруг категории М. во многом определялась вопросом об отношении М. к человеку и его деятельности. Тезис Протагора о том, что человек есть М. всех вещей, возбуждал негативную реакцию тех философов, которые настаивали на объективной общезначимой системе М., и пользовался поддержкой у тех, кто не хотел мириться с системой мер как жесткой необходимостью, предопределяющей бытие человека. Кроме того, оставался и остается открытым вопрос о роли человека (людей) в создании или выявлении мерности бытия. Обострение этого вопроса связано с повышением роли абстрактных эталонов в обществах, ориентированных на индустриальное развитие. В них действуют и тенденция подчинения индивидов внешним масштабам, и тенденция преодоления (иногда — разрушения) этих масштабов. В современной экологической проблематике также ощутимо критическое напряжение, связанное с применением внешних масштабов деятельности к особым природным системам. Человеческий смысл вопроса о М. оказывается вопросом о специфических М. человеческой деятельности и об их несовпадении с М., по которым существуют природные системы.

(См. «Норма»).

В. Е. Кемеров

Мессианство — особая форма светского нетеологического отношения ко времени, характеризующаяся принципиальной открытостью к изменениям, отказом от любых проекций грядущего, вниманием к событию, к моменту проживания настоящего, и нехронологизируемым способом понимания прошлого. Данное толкование М. значительно отличается от традиционного религиозного, предполагающего учение или веру в пришествие божественного посланника, искупителя человеческих грехов и основателя нового периода жизни человечества (т.н. «золотого века»), однако берет в нем свои истоки. Традиционное понимание М. используется и в светском контексте:

в этом случае идет обращение к иному онтологическому основанию, наиболее часто в качестве такового выступает человеческий разум, однако мотив спасения (во имя демократии, человечества, природы, планеты и т.д.) сохраняется. Те или иные мессиянские мотивы пронизывали большинство философских текстов, как религиозных, так и светских, посвященных поискам путей наилучшего социального переустройства, прогрессу, а также сконцентрированных на провозглашении особой исторической роли отдельной личности или какой-либо эпохи. (С этой позиции, напр., может быть проинтерпретирована философская система Г.В.Ф. Гегеля, в таком ракурсе нередко рассматривается марксизм.) Несмотря на то что данное понимание М. сохраняется до настоящего времени, в ряде работ, посвященных прежде всего философии истории, такая концепция была переосмыслена по ряду причин, среди которых необходимо отметить следующие: во-первых, в XX в. секулярная форма идеи М. оказалась тиражируемой в политических целях (тоталитарными режимами); во-вторых, появившиеся в научном и философском знании новые формы нелинейной интерпретации времени сделали традиционное понимание М. неудовлетворительным; в-третьих, отказ от рациоцентризма и телеологизма истории.

Одна из наиболее значимых нетрадиционных интерпретаций М. принадлежит В. Беньямину. Впоследствии, выводя собственные концепции М., к этой интерпретации обращались Ж. Деррида и Дж. Агамбен. В. Беньямин вводит М., а также мессиянское время в свой проект переосмысления истории, который он старается дистанцировать как от исторического М., так и от идей поступательного развития. Большое влияние на понимание М. в этом случае оказал иудаизм. По мнению исследователя, М. — это момент настоящего, некоторая целостность, в которую перед лицом истории оказывается «слепленной» то, что мы обычно называем последовательностью событий прошлого. Главным смыслом М. в этом случае становится не столько устремленное к будущему утверждение века всеобщего благоденствия, сколько движение освобождения уже произошедшего, канувших угнетенных от продолжающихся цепочек причинно-следственных связей, приводящих к современным автору катастрофам (прежде всего фашизму). М. не означает реабилитацию страданий прошлых поколений ради неясно очерченного проекта будущего, а признание равноценности их нынешнему положению угнетенных. Собственно, в этом случае оказывается сохраненным присущий традиционному М. мотив спасения, однако в данном случае в роли спасителя должны выступить все ныне живущие, чувствующие свою связь с предшественниками и свою преемственность. М. — это «осколочное» время между прошлым и будущим, позволяющее прийти освобождению.

Ж. Деррида и Дж. Агамбен переосмысливают позиции В. Беньямина, однако и в их концепциях сохраняется привязка времени М. к настоящему более, нежели к будущему. Исследователи стремятся отказаться в своих работах

от мотива спасения и искупления, сосредоточиваясь на другом аспекте: позволению будущему — радикальным гетерогенным переменам — наступить. М., т. о., приобретает вид хоры — не локализуясь в конкретном временном этапе, не будучи наделенным какими-либо «опознавательными» чертами, оно присутствует в каждом акте события, порывания с прошлым. Но если Дж. Агамбен возвращает свою концепцию к религиозным истокам (оставляя ее светской), выводит на передний план «оставшееся время», то Ж. Деррида говорит о «мессианстве без мессианизма», перемещая его в контекст, порывающий со всякой религиозностью, и, как выражается исследователь — со всякой утопичностью.

Освобождая М. от всех традиционных для него черт, Ж. Деррида все же оставляет одну, подчеркивая ее важность: совершающееся неотвратимо: «в этом здесь и сейчас оно предписывает нарушить привычный ход вещей, времени и истории», и это придает М. характер императивности. Концепция М. появляется у исследователя в связи с (пере)осмыслением марксизма («Призраки Маркса»), в ней оказываются сломлены традиционные для подобных проектов способы понимания будущего. В отличие от В. Бенямина, Ж. Деррида лишает М. какой бы то ни было политической наполненности, призванной оправдать или утвердить некоторые действия. М. представляет собой род всеобщей структуры, находящейся внутри всякой — в т. ч. политической и религиозной — деятельности, однако не предполагающей конкретного смыслового содержания и апелляции к внешним, трансцендентным основаниям. М. становится самым указанием, предчувствием и предугадыванием сбывания, однако каждое сбывание превращается в событие, трансформирующее весь предшествующий ход вещей.

У Дж. Агамбена М. как «оставшееся время» также включает в себе проблему свершения. Однако в отличие от Ж. Деррида, концепция Дж. Агамбена сосредоточена не в событии (в хайдеггеровском способе его понимания), а в ином способе репрезентации исторического. М. располагается между прошлым и будущим, но в отличие от мимолетности настоящего, это время, которое сохраняется как момент (Дж. Агамбен использует метафору кайроса) привязки того, что было потеряно (или, в переосмыслении речи апостола Павла, очищено от греха), к новому устанавливающемуся миру. С этой точки зрения М. не связано ни с вечностью, ни со становлением. Оно содержится внутри всякого времени, всякого акта действия как различие — здесь вновь оказывается актуализированным подчеркиваемый В. Бенямином момент сохранения возможности изменения войти как пришествие Мессии. Понимаемое таким образом М. оказывается в сложных отношениях с субъективностью (этой проблеме исследователь уделяет достаточно много внимания). В приводимых Дж. Агамбеном интерпретациях мессианское время превосходит любую позицию «я»: М. остается после субъективности. Не случайно поэтому исследователь вводит его при анализе несубъективного опыта свиде-

тельствования Освенцима. Т. о., лишенное обещания и пророчества, М. как форма, «пустое» М. в нетрадиционном толковании становится способом представления гетерогенности исторического события.

Д. А. Томильцева

Метафизика — философское учение об общих, отвлеченных от конкретного существования вещей и людей, принципах, формах и качествах бытия. В марксизме М. рассматривалась как противоположность диалектике, т.е. как учение, характеризующее структуры бытия и мышления вне их развития, самодвижения, взаимопереходов. Термин М. означает букв.: «после физики», связан своим происхождением с расположением трудов Аристотеля, где М. как учение о первоначалах содержательно следует за учением о вещах. Формирование и развитие М. стимулируется задачами ее самоопределения по отношению к конкретным формам человеческого опыта и знания, а затем — и научной деятельности. М. как бы надстраивается над ними, определяя обобщенную картину мироустройства, фиксируя *связи и зависимости, не совпадающие с определенностью отдельных вещей, их восприятий* человеком и *действий* с ними. В этом плане М. часто характеризуется как учение о сверхчувственных формах бытия. М. осуществляет функцию философии по синтезированию различных форм человеческого опыта и знания, является инструментом построения онтологий, мировоззрений, логик всеобщих определений. До XIX в. философия часто отождествляется с М.; М. рассматривается как специфическая для философии форма осмысления бытия. В XIX в. возникает устойчивое критическое отношение к М. со стороны многих философов и ученых. Марксизм критикует М. за отрыв от практики исторического развития, за тенденцию к догматизации всеобщих определений бытия, познания и мышления. Позитивистская философия требует преодоления М. как учения о мнимых проблемах и сущностях, невыводимых из научного исследования и несоизмеримых с непосредственным опытом человеческих индивидов.

Критика М. и ее преодоление знаменуют конец этапа в эволюции философии, который принято называть «классическим». Философия оказывается перед задачей сопоставления своего категориального аппарата с конкретными формами человеческого бытия и научного познания. Мн. вопросы логики, познания, характеристики природы и общества, трактуемые прежде в плане М., переходят в сферу компетенции отдельных научных дисциплин. Наука и практика XIX в. продемонстрировали непродуктивность М., существующей в отрыве от конкретных форм человеческого опыта. XX в. показал, что философия, познание, культура не могут функционировать, если не действует специфический «аппарат», обеспечивающий синтез человеческих представлений о различных аспектах бытия, деятельности и познания людей. Опре-

деляется потребность в метафизическом осмыслении опыта XX столетия. В ходе реализации этой потребности проявляются новые черты М.: она оказывается необходимой для фиксации динамики, процессуальности, воспроизводимости человеческого бытия, не представленных в формах обыденного опыта.

Очевиден нарастающий *историзм* в трактовке *метафизики*. Он заключается не только в признании разных исторических форм М., он подчеркивает особую философскую значимость М. в мире, где позитивистский запрет на метафизику далее невозможен из-за необходимости постоянного контакта с разнообразными «неклассическими» объектами, требующими преодоления рамок обычного опыта и научного эксперимента. М., т.о., не только допускается в человеческий опыт, но и становится необходимым условием его обновления, его устойчивости и сохранности, когда прежние формы его воспроизводства разрушаются или оказываются неприменимыми.

Явными становятся тенденции «внутренней» *динамизации М.* Если прежде ее ядром были представления об универсальных структурах и характеристиках бытия, задававших некие устойчивые основы жизни и познания, то теперь сама идея устойчивости оказывается в контексте представлений об изменениях, сама устойчивость трактуется как устойчивость динамических и органических форм, как устойчивая возможность воспроизведения и преобразования. Логика вещей отходит на второй план, люди не соотносят свою логику с логикой вещей, более того, вещи все заметней зависят от логики человеческих взаимодействий. Форма этих взаимодействий то возникает, то пропадает, людям требуется значительное напряжение сил, чтобы сохранять форму или, точнее, формы воспроизводства своего бытия. Это восполнение не может возникнуть естественным образом, оно реализуется как некий *эффект* человеческой разделенной или совместной деятельности. Условия воспроизводства этого эффекта также не могут быть натуралистически зафиксированы. Тем не менее люди постоянно возвращаются к этой практике, поскольку они вынуждены кооперировать деятельность и поддерживать сохранность своего бытия. Утраты традиционного здравого смысла, логики вещей, надежных структур опыта происходят не сами собой, а по ходу изменений людьми их «естественных» установок и жизненных траекторий, изменений особых, поскольку в деятельное освоение людьми структур бытия вовлекаются процессы, силы и формы, несоизмеримые со стандартами привычного опыта, классическими схемами натурализма и метафизики.

Существенную роль играют допущения *многомерности* бытия, его познания и освоения. Абстрактные характеристики бытия, свойственные классике, конкретизируются (и преодолеваются) за счет допущений множественности и разнообразия форм, представленных в человеческом со-бытии и находящихся за его нынешними границами. Эта конкретизация многократно возрастает и усложняется, когда мы включаем в нее наши понятия о процессно-

сти бытия и, соответственно, — о динамике метафизики. Поле разнообразия бытия, которое мы фиксируем в данный момент, оказывается лишь пространственным срезом полифонического процесса. Возрастание метафизического напряжения, связанного с усмотрением полифонической процессности бытия, открывает нам, по сути, простой факт, что мы уже включены в этот процесс и вынуждены работать с его сложностью, а не спокойно пребывать в его абстрактной простоте. Установление этого подкрепляет тезис об отсутствии изначально привилегированной методологической позиции, что в данном случае актуализирует задачу выявления и *сочетания разных измерений* бытия. В плане методологии это означает принципиальную нередуцируемость бытия и его познания к одному измерению, к одной картине, к одному субъекту. Эта нередуцируемость бытия часто служит поводом связывать многомерность бытия с возрастающим субъективизмом человеческой деятельности. Но из констатации многомерности может следовать совершенно иной вывод: сочетание разных отображений или измерений бытия может служить более осмысленному освоению бытия, дистанцированию от бытия и включению субъектов в бытие, более конкретной выраженности бытия во взаимодействиях субъектов.

Взаимодействие науки с «неклассическими», ненаблюдаемыми объектами, описания социального бытия с опорой на понятия о сверхчувственных качествах (информации, стоимости, ценности) возрождают М. как учение о сверхчувственных формах, об их выявлении, характеристике и использовании в контактах с природой, в культурных взаимодействиях, в мировоззрении и методологии деятельности человека.

(См. «Классическое, неклассическое, постклассическое», «Процесс», «Совместное и разделенное»).

В.Е. Кемеров

Метафизика социальная — совокупность понятий и представлений, выявляющих, фиксирующих, связывающих нефизическое, сверхфизическое бытие социальных процессов, т.е. качества и свойства последних, что возникают, воспроизводятся и трансформируются в ходе их реализации. М. с. обнаруживает социальное бытие людей и вещей за рамками их непосредственно пространственного, телесного проявления и взаимодействия. Подобная метафизичность понятий и представлений свойственна любому человеку, поскольку он учитывает в своем сознании и деятельности не только то, что непосредственно перед ним расположено, «видит», т.о., «дальше своего носа». Метафизично в этом смысле любое человеческое сознание, наделенное хотя бы в минимальной степени памятью и предвидением, воображением и сопониманием бытия (со-бытия) других людей. Подобная метафизичность характерна и для многих социально-гуманитарных дисциплин (истории, пси-

хологии, культурологии), вынужденных в своем исследовании пользоваться моделями непосредственно не данных человеческих и социальных качеств и реконструировать в своих гипотезах и теориях человеческие действия и взаимосвязи. В данном случае речь идет не о мистическом постижении сверхчувственных свойств людей и вещей, а о вполне естественном стремлении человеческого познания с достаточной определенностью закрепить и использовать некие принципы, понятия, схемы, позволяющие ориентироваться в сложной временной и пространственной организации социальных процессов. Можно выделить по крайней мере три обстоятельства, объясняющие практическую и духовно-теоретическую необходимость существования метафизики подобного рода. Во-первых — развертывание социального бытия во времени, временной характер социальных зависимостей, сопряженная с этим человеческая потребность в реконструировании и проектировании совместной и индивидуальной деятельности. Во-вторых — процессуальность социального бытия, его постоянная воспроизводимость, его трансформации, обусловленные изменениями в сочетании их деятельности, в комбинациях их накопленного и живого опыта. Сама временность социального бытия оказывается выражением текучести и конкретного характера совместной деятельности людей, и, говоря о времени, мы тут, по существу, должны иметь в виду время, задаваемое последовательностями и сменяемостью социальных событий. В-третьих — определенный процессуальностью бытия людей чувственно-сверхчувственный характер их жизни, а также и включаемых в нее вещей. Все это стимулирует создание специальных картин и схем деятельности, составляющих в связанной совокупности М. с.

В плане социально-онтологическом мы можем говорить о концепции полисубъектной социальности, трактующей *социальное бытие в плане его процессуальности*, как *воспроизводящийся результат взаимодействия различных субъектов*. Концепция полисубъектной социальности предполагает, что индивидуальные субъекты через кооперацию различных и своеобразных сил создают всевозможные композиции общественных связей, где редукция индивидуального к общему является лишь одной из форм кооперирования людей. То., *общее* может трактоваться не как результат сведения различий, а как связь между различиями; социальное, соответственно, — *как связь различных субъектов*. Режим существования такого общего отличен от форм осуществления абстрактно-общих социальных схем. И это особая методологическая проблема. Во всяком случае, можно говорить, что этот режим не «схватывается» и не описывается в натуралистических и абстрактно-метафизических схемах классики и в сохраняющих родственные им черты схемах социального и коммуникативного действия второй пол. XX в. Большинство концепций социального (коммуникативного) действия (взаимодействия), пришедших во второй пол. XX столетия на смену натуралистическим социальным теориям (догматическому марксизму, структурализму, функционализму), так или иначе свя-

зано с феноменологической методологией фиксации и характеристики *другого*. Воспроизводящийся в социальном действии (взаимодействии) образ другого, своего рода стабилизатор этого действия, определяет возможные функции, роли, ориентации, как норма и мера, простираивает перспективу поведения индивидов. Другой неявно заранее определен по отношению к обобщенному человеком представлению о себе, о социальности, о норме и т.д. Говоря языком немецкой классики, тут речь идет, по сути, о *своем-другом*. Формы определения другого заданы, хотя они могут существовать неявно, до и вне теоретических квалификаций.

Если для классики и наследующих ей феноменологических концепций социальности была характерна трактовка другого как *своего-другого*, то для современной метафизики специфическим оказывается установка на *не-своего-другого*, т.е. на другого, бытующего не по уже известным, а по своим собственным меркам. Знание и понимание нами этих мерок, т.е. выстраивание нами деятельности в соответствии с ними и свидетельствует о том, что в наше бытие включается другой, а мы получаем какую-то возможность полагаться на бытие другого, как на наше.

Отметим, что особенность другого далее не трактуется по схеме описания особенностей человеческого индивида, ибо другим может быть и комбинированный, групповой субъект со своими специфическими структурами и собственными (внутренними) взаимодействиями, более того — природный объект или объект неведомой нам природы. Вместе с тем подчеркнем, что, когда мы имеем дело с культурными и социальными системами в определении их инаковости, мы не можем миновать индивидуальные (личностные) формы их бытия. Сколь малооправданным оказывается суждение о Востоке по отдельному афганцу, персу или турку, столь же бесперспективным является суждение о нем безотносительно к конкретной характеристике регионов, систем и людей, его представляющих.

Антропоцентризм и феноменологизм предшествующих концепций взаимодействия более всего сказался в постоянном сведении разнообразных социальных контактов к формам человеческого общения, а последнего — к общению непосредственному, к взаимодействию «face to face», «side by side», — как сказали бы американские интерпретаторы социального действия. Но для трактовок социальных взаимодействий, содержащих в своей основе такие редукции, проблема понимания не-своего-другого сильно затруднена. Их недостаточность обнаруживается уже на уровне задач объяснения опосредованного общения между людьми. Они попадают в тупик, когда возникает вопрос: как людям удастся транслировать свой опыт не только в пространстве (причем в пространстве, значительно превышающем поле непосредственного взаимодействия), но и во времени.

Классической метафизике соответствует простая кооперация человеческих сил и соответствующая методология редукционизма. Современная ме-

тафизика связана со сложнейшими формами кооперации людей, напр. действующими по типу *invisible college*, когда люди объединяют разделенные в пространстве и времени действия для решения общей научной, экономической, культурной задачи или для устранения конфликтной ситуации. Ситуация не предшествует результату, ситуация является результатом. Результатом процесса, в котором его участники представлены их качественно особыми вкладами, каждый из них в отдельности непредсказуем, но они изначально объединены общей задачей или проблемой. Метафизика такого процесса не существует *аргіоу*, она существует только в процессе кооперирования качественно различных вкладов. Это — не метафизика а *ргіогі* (какое бы а *ргіогі* мы ни имели в виду: логико-гносеологическое, языковое, коммуникативное), это — метафизика конкретно складывающейся полисубъектности, где сами реализующие деятельность субъекты оказываются много весомее исходных метафизических установок. Эта метафизика относительно проста постольку, поскольку «вписана» в структуры повседневности. И она необычайно сложна, потому что ею связываются все новые вовлекаемые в деятельность субъекты, несущие в себе разнообразие социальных типов, культурных эпох и повседневных, но отнюдь не обычных интересов и страстей.

Процессуальность человеческого бытия, зафиксированная и проявляемая М. с., заставляет эту метафизику (в отличие от философских метафизик прошлого) быть динамикой человеческого знания и сознания, сочетать схемы познания и деятельности людей и схемы, изображающие устройство социального бытия. М. с., развернутая в учение о схемах (средствах) познания и исследования, оказывается методологией социального анализа. А если она разворачивается в «сторону» изображения социальной реальности, она выступает в роли мировоззрения, т.е. совокупности ориентиров, картин или карты социального мира, представленной в определенном масштабе. В таком развернутом виде (с учетом ее связей с различными формами человеческого познания) М. с., по сути, совпадает с социальной философией.

(См. «Деятельность», «Процесс»).

В.Е. Кемеров

Метафора (от греч. *μεταφορά* — переносу) — риторический троп, сущность которого заключается в том, что вместо слова, употребленного в прямом смысле, используется сходное с ним по смыслу слово, употребленное в переносном смысле. Напр.: сон жизни, головокружительный склон, дни бегут, острословить, угрызания совести и т.д. и т.п. По всей видимости, самой ранней теорией М. является теория подстановки, восходящая к Аристотелю. Поясняя, что «несвойственное имя, перенесенное... по аналогии» подразумевает ситуацию, в которой «второе так относится к первому, как четвертое к третьему, и поэтому писатель может сказать вместо второго четвертое или

вместо четвертого второе», Аристотель («Поэтика») приводит такие примеры «пропорциональных метафор»: чаша (фиал) так относится к Дионису, как щит к Аресу, поэтому чаша может быть названа «щитом Диониса», а щит — «чашей Ареса»; старость так относится к жизни, как вечер к дню, поэтому старость можно назвать «вечером жизни» или «закатом жизни», а вечер — «старостью дня». Эта теория пропорциональных метафор неоднократно и резко критиковалась. Так, А.А. Потебня («Из записок по теории словесности») отмечал, что «такая игра в перемещения есть случай редкий, возможный лишь относительно уже готовых метафор», этот редкий случай нельзя, следовательно, рассматривать как пример М. вообще, которая, как правило, предполагает пропорцию «с одним неизвестным». Подобным же образом М. Бердсли критикует Аристотеля за то, что последний рассматривает отношение переноса как взаимнообратимое и, как полагает Бердсли, подменяет М. рационализированным сравнением. С аристотелевской теорией подстановки еще в античные времена конкурировала теория сравнения, которую разрабатывали Квинтилиан («О воспитании оратора») и Цицерон («Об ораторе»). В отличие от Аристотеля, полагавшего, что сравнение представляет собой просто развернутую метафору (см. его «Риторику»), теория сравнения рассматривает М. как сокращенное сравнение, акцентируя тем самым отношение сходства, лежащего в основании М., а не действие подстановки как таковое. Хотя теория подстановки и теория сравнения не исключают друг друга, они предполагают различное понимание соотношения М. и других тропов. Следуя своей теории подстановки, Аристотель определяет М. неоправданно широко, его определение принуждает нас рассматривать М. как «несвойственное имя, перенесенное с рода на вид или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии». Для Квинтилиана, Цицерона и других сторонников теории сравнения М. ограничивается только переносом по аналогии, тогда как переносы с рода на вид и с вида на род — это синекдоха, сужающая и обобщающая соответственно, а перенос с видана вид — метонимия. В современных теориях М. чаще противопоставляется метонимии и/или синекдохе, чем отождествляется с ними. В знаменитой теории Р.О. Якобсона («Заметки о прозе поэта Пастернака») М. противопоставляется метонимии, как перенос по сходству — переносу по смежности. Действительно, метонимия (от греч. — переименование) — это риторический троп, сущность которого заключается в том, что одно слово заменяется другим, причем основанием замены становится (пространственная, временная или причинно-следственная) смежность означаемых. Напр.: стоять в головах, полуденная сторона, рукой подать и т.д. и т.п. Как отмечали льежские риторы из так называемой группы «Мю» («Общая риторика»), метонимия, в отличие от М., представляет собой подстановку одного слова на место другого при посредстве понятия, которое является не пересечением (как в случае М.), но объемлющим означаемых заменяемого и заменяющего слова. Так, в выражении «привыкнуть к бутылочке» перенос

смысла предполагает пространственное единство, объединяющее бутылку и ее содержимое. Якобсон чрезвычайно широко использовал оппозицию «смежность/сходство» в качестве объясняющего средства: не только для объяснения традиционного различия прозы и поэзии, но и для описания особенностей древнеславянской поэзии, для классификации типов речевых расстройств при душевных болезнях и т.д. Однако оппозиция «смежность/сходство» не может стать основанием таксономии риторических тропов и фигур. К тому же, как сообщает «Общая риторика» группы «Мю», Якобсон часто смешивал метонимию с синекдочой. Синекдоха (греч. — распознавание) — риторический троп, сущность которого заключается либо в замене слова, обозначающего часть некоторого целого, словом, обозначающим само это целое (обобщающая синекдоха), либо, напротив, в замене слова, обозначающего целое, словом, обозначающим часть этого целого (сужающая синекдоха). Примеры обобщающей синекдохи: ловить рыбу, разящее железо, смертные (вместо люди) и т.д., примеры сужающей синекдохи: звать на чашку чая, хозяйский глаз, добыть языка и т.д. Группа «Мю» предложила рассматривать М. как соположение сужающей и обобщающей синекдох; эта теория позволяет объяснить различие между понятийными и референциальными М. Различие между М. на уровне сем и М. на уровне мысленных образов вызвано необходимостью переосмыслить понятие сходства, лежащее в основании всякого определения М. Понятие «сходство смыслов» (заменяемого слова и заменяющего слова), при помощи каких бы критериев оно ни определялось (обычно предлагаются критерии аналогии, мотивации и общих свойств), остается весьма двусмысленным. Отсюда следует необходимость разработки теории, рассматривающей М. не только как отношение между заменяемым словом (А.А. Ричардс в своей «Философии риторики» назвал его означаемое содержанием (*tenor*) М. и заменяющим словом (Ричардс назвал его оболочкой (*vehicle*) М., но и как отношение между словом, употребленным в переносном смысле, и окружающими его словами, употребленными в прямом смысле. Теория взаимодействия, разрабатывавшаяся Ричардсом и М. Блэком («Модели и метафоры»), рассматривает М. как разрешение напряжения между метафорически употребленным словом и контекстом его употребления. Обращая внимание на тот очевидный факт, что большинство М. употребляется в окружении слов, не являющихся М., Блэк выделяет фокус и рамку М., т.е. М. как таковую и контекст ее употребления. Владение М. подразумевает знание системы общепринятых ассоциаций, и потому теория взаимодействия подчеркивает прагматический аспект переноса смысла. Поскольку овладение М. связано с преобразованием контекста и, косвенно, всей системы общепринятых ассоциаций, М. оказывается важным средством познания и преобразования общества. Это следствие теории взаимодействия было развито Дж. Лакоффом и М. Джонсоном («Метафоры, которыми мы живем») в теорию «концептуальных метафор», управляющих речью и мышлением обыкновенных людей

в повседневных ситуациях. Обычно процесс деме­тафоризации, превращения переносного смысла в прямой связывается с катахрезой. Катахреза (греч. — злоупотребление) — риторический троп, сущность которого заключается в расширении значения слова, в употреблении слова в новом значении. Напр.: ножка стола, лист бумаги, восход солнца и т.д. Катахрезы широко распространены как в обыденном, так и в научном языке, все термины любой науки — катахрезы. Ж. Женетт («Фигуры») подчеркивал значение для риторики вообще и для теории М. в частности одного спора об определении понятия катахрезы. Великий французский риторик XVIII в. С.Ш. Дюмарсе («Трактат о тропах») еще придерживался традиционного определения катахрезы, полагая, что она представляет собой чреватое злоупотреблениями расширительное толкование слова. Но уже в начале XIX в. П. Фонтанье («Классический учебник для изучения тропов») определял катахрезу как стертую или утрированную М. Традиционно считается, что троп отличается от фигуры тем, что без тропов речь вообще невозможна, тогда как понятие фигуры объемлет не только тропы, но и фигуры, служащие просто украшением речи, которые можно и не употреблять. В риторике Фонтанье критерием фигуры является ее переводимость. Поскольку катахреза, в отличие от М., непереводима, это — троп, причем, в противоположность традиционной риторике (эту противоположность подчеркивает Женетт), Фонтанье полагает, что катахреза — троп, не являющийся в то же время фигурой. Поэтому определение катахрезы как особого рода М. позволяет увидеть в М. механизм порождения новых слов. При этом катахреза может быть представлена как этап деме­тафоризации, на котором теряется, забывается, вычеркивается из словаря современного языка «содержание» М. Теория Фонтанье тесно связана со спорами о происхождении языка, возникшими во второй половине XVIII в. Если Дж. Локк, У. Уорбертон, Э.-Б. де Кондильяк и др. разрабатывали теории языка как выражения сознания и подражания природе, то Ж.-Ж. Руссо («Опыт о происхождении языка») предложил теорию языка, одним из постулатов которой было утверждение первичности переносного смысла. Столетие спустя Ф. Ницше («Об истине и лжи во вне­нравственном смысле») развивал подобную же теорию, утверждая, что истины — это М., про которые забыли, что они такое. Согласно теории языка Руссо (или Ницше), не М., умирая, превращается в катахрезу, но, напротив, катахреза восстанавливается до М., происходит не перевод с буквального на фигуральный язык (без постулирования такого перевода невозможна ни одна традиционная теория М.), но, напротив, превращение фигурального языка в квазібуквальный. Именно такая теория М. была создана Ж. Деррида («Белая мифология: метафора в философском тексте»). Теория М., не связанная с рассмотрением отношения сходства, вынуждает пересмотреть и вопрос об иконичности М. Некогда Ч.С. Пирс рассматривал М. как иконический метазнак, представляющий репрезентативный характер репрезентатива путем установления его параллелизма с чем-то еще.

Согласно У. Эко («Членения кинематографического кода»), иконичность М. не является ни логической истиной, ни онтологической реальностью, но зависит от культурных кодов. Т. о., в противоположность традиционным представлениям о М., формирующаяся сегодня теория М. понимает этот троп как механизм порождения имен, самим своим существованием утверждающий первичность переносного смысла.

С.А. Никитин

Метаязык — язык описания какого-либо языка. Описываемый язык называют при этом *языком-объектом*. Иногда первичный язык называют «объектным» или «предметным» языком, предполагая, что он обозначает реальные предметы. Однако последнее не является необходимым. В более общем, семиотическом, значении М. будет всякая знаковая система, означающая некоторую другую, первичную знаковую систему. М. — одна из центральных категорий *семантики*. Семантическую амбивалентность слова, его способность обозначать как вещи, так и имена вещей, открыли уже древнеиндийские языковеды, такие как Панини (IV в. до н.э.). У философов европейской античности возникает сознание связи логических антиномий с данной амбивалентностью. Так, Секст Эмпирик проводит различие между уровнями языка для устранения софизмов. Августин проводит различие между «именами вещей» и «именами имен». Схоласты продолжают данное различие в форме различия между «первичной интенцией» и «вторичной интенцией». Последняя принадлежит уровню М. и включает такие метатермины, как «термин», «универсалия», «предложение», «род» и др. Буридан использовал эту теорию для разрешения логических антиномий. Смешение первичной и вторичной интенций признавалось как причина парадокса «лжец». Схоласты разработали теорию суппозиций, т.е. различных употреблений термина. Особенно значимы две из них: *формальная* суппозиция, как использование термина для обозначения предмета из некоторого класса предметов, и *материальная*, как использование термина для обозначения самого себя, в качестве имени самого себя (напр., «слово состоит из 5 букв»). Логические антиномии возникают в результате их смешения. В металогических исследованиях средневековых философов проводилось также различие между именованием (номинацией) и означиванием (сигнификацией). После схоластов традиция металогических исследований прерывается, вплоть до возникновения математической логики в кон. XIX — нач. XX в. Понятие М. имплицитно используется уже в исследованиях Г. Фреге. Он рассматривает слова прямой и косвенной речи как знаки знаков, которым нельзя приписать их собственный денотат, но лишь «косвенный денотат», который совпадает с обычным смыслом соответствующего слова. «Косвенным денотатом» предложения является некоторое суждение. Термин «М.» вводят

в употребление представители Львовско-Варшавской школы аналитической философии, термин используется у С. Лесневского, а в дальнейшем у А. Тарского. Из логиков Венского кружка проблемами М. наиболее активно занимался Р. Карнап. Согласно Р. Карнапу, М., включает выражения, соотношенные со всеми элементами объектного языка: его знаками, качеством и связью выражений, а также правилами их образования и преобразования. М. строится как часть обычного языка, расширяющая язык-объект рядом семантических понятий (истинности, лживости, эквивалентности и др.). В теорию логического М. внесли ряд важных результатов Д. Гильберт и К. Гедель. А. Тарский заложил основы логической семантики. Он доказал неопределимость понятия истинности средствами предметного языка и предложил семантическое определение истины, формализующее классическое определение Аристотеля. В этом определении истинность рассматривается как семантическая, метаязыковая категория. Им рассмотрены два возможных способа построения М.

1. Семантические понятия вводятся в М. как исходные, а их свойства описываются посредством системы аксиом (что требует доказательство полноты и непротиворечивости семантической теории). 2. Семантические понятия вводятся в М. посредством определений, тогда М. должен: а) включать средства для описания синтаксиса объектного языка; б) быть богаче объектного языка, т.е. всякое выражение последнего должно быть переводимо на М.; в) иметь не менее богатый, чем в языке-объекте, логический словарь; г) включать переменные более высокого, чем в языке-объекте, порядка. Естественные языки являются *семантически замкнутыми*. Это значит, что они включают как выражения с внеязыковой референцией, так и имена собственных языковых выражений плюс семантические предикаты «истинно», «ложно», «доказуемо» и др. Поэтому Тарский не считал возможным распространение на них семантического определения истины и логических определений М. и языка-объекта. Однако естественные языки также являются предельно богатыми семантическими системами, которые выполняют функции универсальной знаковой системы М. и на которые можно перевести значения прочих знаковых систем. Это приводит к проблематичности использования логического определения М. Последнее предложил Ельмслев, противопоставив простой означающей системе две комплексные: коннотативные и метаязыковые семиотики. В коннотативных языках форма выражения (означающее), в свою очередь, является языком, в М. же форма содержания (означаемое) есть первичный язык, т.е. язык-объект. Р. Якобсон в числе языковых функций выделяет и метаязыковую функцию использования языка для описания *кода*. К М. обращаются, когда возникает необходимость уточнения языковых значений кода общения. Информация о коде передается посредством М. Данное положение можно распространить за рамки лингвистики; код всякой знаковой системы определяется и транслируется, а также изме-

няется благодаря использованию соответствующего М. (за исключением самопроизвольных кодовых помех и трансформаций). Это позволяет использовать понятие М. в культурологии. В логике требуется, чтобы язык-объект составлял часть М., включался в него. М. лингвистики же, наоборот, составляет часть естественного языка, т.е. включается в язык-объект. Использование категорий языка-объекта в качестве семантических может приводить к противоречивости получаемого описания (за счет автореференции). Невключенность же языка-объекта в М. ведет к неполноте описания, которая, однако, преодолима множественностью взаимодополнительных описаний. Случай перевода можно рассматривать как такое описание, в котором язык-объект не включается в М., и обратно. Когда язык перевода (М.) беднее переводимого (языка-объекта), тогда адекватность описания возможна только в некоторой серии (множестве) переводов. Одним из культурологических следствий является невыразимость мифа в рамках единого повествования, но лишь в ряде различных вариантов. Поливариантность мифа отмечает К. Леви-Стросс. Несмотря на возможность различных соотношений между М. и языком-объектом культурологического описания, желательно, чтобы М. не входил полностью в язык-объект. Это требование служит сохранению необходимой для объективного описания дистанции культуролога к описываемой им культуре. Описание же культуры «изнутри» не будет неадекватным по причине автореференции, отсутствия точки опоры для ее устранения.

(См. «Аналитическая философия», «Семантика», «Язык»).

Д. В. Анкин

Метод альтернатив — метод решения научных проблем путем сопоставления и взаимной критики конкурирующих между собой теорий. Общая идея этого метода сформулирована К. Поппером в 1972 г. в его книге «Объективное знание». Не важно, с чего начинать познание, полагает Поппер, но важно всегда отыскивать альтернативы уже имеющимся у нас гипотезам, а затем сталкивать между собой альтернативы, выявлять и устранять ошибки; ожидается, что полученная информация будет больше той, что заключалась во всех вместе взятых гипотезах. Суть метода не столько в «критике» теории практикой, сколько в умозрительном открытии новых проблем и онтологических схем. Наиболее интересными в этом смысле являются как раз те теории, которые не выдерживают практических испытаний, — ведь из неудач можно извлекать полезные уроки, которые могут пригодиться потом для созидания более совершенных теорий. Чем большее количество новых и неожиданных проблем возникнет в процессе преднамеренного сопоставления друг с другом альтернативных гипотез, тем больший прогресс, по мнению Поппера, обеспечен науке. Но критика критике рознь. Поиск альтернатив не является делом легким и автоматическим. Отыскать альтернативу данной теории —

это не просто формально сконструировать отрицание теории по принципу: если «Все А есть В» (тезис критикуемой теории), то «Все А не есть В» (альтернативный тезис). Вместе с тем строительство альтернативы не начинается и с эмпирического опровержения теории по принципу «Если «Все А есть В», то «Некоторые А не есть В». Научные теории обычно защищены от критики, и далеко недостаточно чисто формальных критических средств для пробиования в их «защитном поясе» ощутимых брешей. Какая же критика может считаться эффективной? П. Фейерабенд развил и конкретизировал общую идею К. Поппера следующим образом. В своей работе «Как быть хорошим эмпириком» он пишет, что хороший эмпирик начнет с изобретения альтернатив теории, а не с прямой проверки этой теории. Первый шаг на этом пути — это открытие новой метафизики, новых мировоззренческих схем, как это делали, напр., Галилей, Фарадей или Эйнштейн. Хороший эмпирик готов принимать во внимание мн. альтернативные теории, а не просто «смотреть» на все с единственной т. зр. Обсуждение альтернатив — подлинная причина развития познания и улучшения мышления участников дискуссий. В работе «Ответ на критику» Фейерабенд формулирует четыре условия строгой альтернативы: а) дополнительно к предсказанию, которое противоречит выводу из критикуемой теории, альтернатива должна включать в себя некоторое множество утверждений; б) это множество должно быть связано с предсказанием более тесно, нежели только посредством конъюнкции; предпочтительно органическое единство опровергающего предсказания и остальной части концепции; в) требуется хотя бы потенциальное эмпирическое свидетельство в пользу альтернативы; г) предполагается способность альтернативы объяснять прежние успехи критикуемой теории. Только при наличии всех этих условий у нас есть право заменить старую теорию ее альтернативой. М. а. знаменует собой появление нового стиля мышления в науке, когда познание уже не рассматривают как процесс приближения к некоторому идеалу, а видят в нем океан постоянно увеличивающегося числа альтернатив. Нахождение новой онтологии как исходное звено в процессе построения альтернативы критикуемой теории вовсе не должно означать, по мнению Фейерабенда, будто новая онтология лучше или истиннее старой. Альтернативные теории — равно возможные «видения мира», а теоретический плюрализм — существенная черта познания, стремящегося к объективности. Даже если общепринятые т. зр. в высшей степени подтверждены опытом, им все равно надо противопоставлять несовместимые с ними теории. Альтернативу трудно построить сразу в готовом виде и ее нужно постоянно развивать, а не брать ее как нечто застывшее. Постепенно из общих и абстрактных догадок «конкуренты-заготовки» превращаются в полнокровные концепции. Функция таких конкретных альтернатив состоит в следующем: они выступают средством критики принятой теории, но иначе, чем критика теории фактами, пишет Фейерабенд; они не зависят от критики данной теории данными фактами. Сколь бы точно теория ни отражала факты,

сколь бы универсальной она ни была в своем применении, ее фактическая адекватность может быть выяснена лишь после сопоставления ее с альтернативами, изобретение и детализация которых поэтому должны предшествовать окончательному заключению о практическом успехе и фактической истинности теории («Ответ на критику»). М. а. включает в себя известный элемент эмпиризма: решение в пользу какой-либо одной из альтернатив основано на «решающих экспериментах». Однако такие эксперименты хороши для теорий малой степени общности. В случае же теорий более общего ранга на первый план выдвигается критика их онтологического аспекта путем изобретения все новых и новых альтернатив. Альтернативы тем более эффективны, чем более радикально они отличаются от анализируемой т. зр. Если теория полностью совместима с пришедшей ей на смену концепцией, т.е. если ее утверждения хорошо «переводимы» на язык ее преемницы, то данное обстоятельство нередко может свидетельствовать о слабости обеих теоретических систем. Новые факты открываются чаще всего при помощи альтернатив. Если же их нет, а теория как будто успешно объясняет факты, то это всего лишь симуляция успеха, т.е. «устранение» и нежелательных для ее проверки фактов, и альтернативных онтологических схем. М. а. неявно вбирает в себя методы верификации и фальсификации научного знания, обобщает и синтезирует их, но не сводится к ним. Ведь главное в нем — не столько отбрасывание теории посредством ее эмпирической проверки и опровержения (хотя и это немаловажный аспект метода), сколько противопоставление «точке зрения» данной теории иных всевозможных «видений» объекта исследования. В этом смысле М. а. есть один из модусов диалектического метода мышления, поскольку в нем предполагается сознательное сталкивание противоположностей и идет речь о «борьбе», взаимополагании и взаимоотрицании конкурирующих сторон. Вместе с тем диалектика требует не только этого, но также и взаимоперехода противоположностей друг в друга, что не предусматривается в М. а. М. а. имеет свои границы и отнюдь не «безразмерен». Его вряд ли следует применять в отношении к самому себе, поскольку это приведет к парадоксу. Нередко гиперкритика (особенно на ранних этапах развития теории) не только не благоприятствует делу, но и, напротив, наносит ему ущерб. Атмосфера крайнего релятивизма и беспредельной критики порождает у ученого состояние теоретической и психологической неуверенности при выборе гипотезы, затрудняет развитие концепции до ее логического завершения и дедукцию всех мысленных следствий. Обеспечение сравнительной теоретической стабильности, застрахованность от опасности альтернатив — не менее важные черты подлинной исследовательской программы, чем ее способности генерировать новые критические средства и проблемы. Так, Т. Кун пишет: «Изобретение альтернатив — это как раз то средство, к которому ученые... прибегают редко» (Кун Т. Структура научных революций. М., 1977, с. 109); любое научное направление сравнительно безразлично относится к критике

извне, когда оно переживает стадию «нормальной науки». Т. о., М. а. не следует абсолютизировать.

Д. В. Пивоваров

Методология — учение о методе, наука о построении человеческой деятельности. Традиционно наиболее развитой областью М. является М. познавательной деятельности, М. науки. С т. зр. философии М. как общая теория построения человеческой деятельности обнаруживает свои границы. Философия выявляет общественно-исторические зависимости средств деятельности человека от уровня развития его сил и от характера тех проблем, что перед ним возникают. Пока М. работает с типовыми задачами, смысл ее прост: обеспечить рациональное построение деятельности соответственно существующим нормам. Как только возникает проблема изменения М., выработки новых методологических средств, сразу «проявляется» социально-историческая, человеческая обусловленность методологической деятельности. Сложность отношений М. и философии определяется тем, что и М. может трактоваться с позиции философии, и философия может характеризоваться в рамках некоей обобщенной М. Двусмысленность этой ситуации проявляется исторически. Пока в науке доминировала вера в неизменные познавательные стандарты, философия описывалась и оценивалась в терминах общей М. познания. Но поскольку в XX в. познавательные стандарты обнаружили свою зависимость от самого процесса познания, от развитости познающего субъекта и от типа познаваемых объектов, постольку в основаниях М. выявились социальные, человеческие, культурные, исторические «измерения» и потребовалось их социально-философское осмысление. В этом плане М. (как и «чистое» познание) обнаружила свою условность, условность не в смысле ненадежности, а в смысле зависимости от определенных условий воспроизводящейся деятельности людей.

В развитии современной М. и теории познания все большее место занимают вопросы, связанные с выяснением динамики познавательных проблем, культурно-исторической природы познавательных средств, изменчивости категорий и понятий, с формированием новых познавательных установок и т.д. Эти вопросы так или иначе сопряжены с включением в анализ М. философских представлений. Короче говоря, *там, где речь идет о динамике М., неизбежно возникает проблема ее философского обоснования.*

Философия сама выполняет методологическую функцию по отношению к отдельным наукам. На современном этапе эта функция связана не с предписыванием научным дисциплинам норм и правил исследования, а с выяснением характера проблем и парадоксов, требующих переработки познавательного аппарата отдельных наук, уточнения условий познания. Скажем, сложности исследования личности в социологии и психологии продиктованы

во многом тем, что эти науки исходят не из бытия людей и проблем их самореализации, а из сложившейся в общественном сознании системы разделения труда, когда связи людей рассматриваются в социологии, а их спонтанная деятельность — в психологии. Эта проблема не решается в рамках дисциплин, взятых по отдельности. Необходим анализ системы общественного сознания, ее противоречий и перспектив развития, ориентированных не на отдельные предметы наук, а на само бытие человеческих индивидов. Намечая это поле проблем и перспектив, философия создает необходимое «методологическое напряжение» для выработки новых форм описания и объяснения социального бытия. Методологическая работа философии не ограничивается анализом познания; философия характеризует схемы деятельности, воспроизводящие социальное бытие и создаваемые людьми для его обновления. В поле методологического анализа оказываются проблемы повседневной жизни людей, их общения и поведения; задачей М. становится выяснение, конструирование и преобразование схем деятельности, «встроенных» в повседневный опыт человеческих индивидов. На стыке М. познания и М. обыденной деятельности людей обнаруживаются изменения характера М.: из М. общих норм и правил деятельности она превращается в М. постановки и прояснения человеческих проблем. Т. о., сама М. приобретает статус проблемы культуры, становится важным пунктом осмысления и переосмысления современной культурной проблематики. Внимание М. к схемам обыденного поведения и мышлению людей связано прежде всего с тем, что в их повседневном опыте перестают играть прежнюю роль традиции и стандарты деятельности. Действия и поступки людей, их общение и мышление утрачивают черты «естественности», проявлявшейся в стереотипных актах. Автоматизмы человеческого бытия уступают свое направляющее значение ориентирам, вырабатываемым людьми в процессе постановки и решения конкретных жизненных задач. Проектирование, создание схем деятельности становится важным вопросом для все большего числа людей. Способность людей к совершению подобного рода работы — это вопрос существования, обновления и выживания современной культуры. Иными словами, современная культура живет и обновляется в значительной мере благодаря тому, что осмысливает и использует свою методологичность, культивирует и развивает социально-гуманитарные аспекты М.

(См. «Деятельность», «Культура», «Классическое, неклассическое, постклассическое»).

В. Е. Кемеров

Мировоззрение — концептуально выраженная система взглядов человека на мир, на себя и на свое место в мире. М. зависит от обыденного наличного опыта человека, оно связано с потребностями, целями, интересами человека, с его окружением. Однако М. предполагает образ «мира как цело-

го», что достигается при возможности «возвышения» над обыденностью повседневного существования и при выходе в сферу всеобщности.

Исходными мировоззренческими понятиями являются «мир» и «человек». Вопрос о их соотношении — основной мировоззренческий вопрос. Ответы на этот вопрос различны и многообразны, хотя так или иначе они зависят от того, что принимается за определяющее — «мир» или «человек». Если первичным оказывается «мир», то человек произведен от него, является его частью, его проявлением. При этом «мир» может отождествляться с «природой», «материей», «субстанцией» (духовной или материальной), «универсумом», «космосом» и т.п. Человек в таком случае выводится из мира, объясняется через его законы и свойства. Если же за исходное принимается «человек», то мир определяется через человека и оказывается соразмерным человеку («миром человека»). Нередко два этих полюсных подхода пытаются объединить. Тогда за исходное принимается *отношение, связь* мира и человека. М. представляет собой систему, которой присущи своя внутренняя структура и устойчивые элементы. *Элементы М.* — это прежде всего *идеи*, концептуальные образы, создающие определенную картину мира и человека. На основе этого концептуального миропонимания возникает *оценка* человеком себя, своего окружения, своей жизни в мире. Выявляется система смыслов и ценностей, вырабатываются идеалы, т.е. всеобщие принципы представления о благе, истине, красоте, пользе и т.п. Ориентируясь на идеалы, человек определяет *цели и задачи* жизни, познания, практического преобразования мира и себя. Именно идеалы соединяют идеи и жизнь, придают идеям деятельную энергию. М. предполагает выработку *жизненной позиции* человека — результата жизненного и духовного опыта человека, его проживания и переживания. Позиция человека выливается в систему личностных убеждений, образует внутреннее духовное ядро личности. М. всегда лично, оно представляет собой рефлексивное понимание своей жизни, выявление смысла бытия в мире. Т.е. М. — высший уровень самосознания индивида. В то же время М. индивида так или иначе сопрягается, перекликается со взглядами, идеями, убеждениями, ценностями, идеалами других людей, человеческого сообщества и выступает как социальное, культурно-историческое образование. М. выражает «дух эпохи», входит в его структуру наряду с мировосприятием и мироощущением.

Помимо индивидуального М. можно вести речь о культурно-исторических и социокультурных типах М. Первым известным типом такого рода М. является *мифическое* миропонимание, воплощенное в мифе. Его главная особенность — синкретизм, проявляющийся в различных аспектах. Мифологическое М. явилось исходным для всех других типов М. Его проявления или апелляцию к мифу можно встретить и в поэзии, и в науке, и в религии, и в философии.

Усложнение общественной жизни, формирование общественных структур, рационализация мифа привели к вычленению в самостоятельные сферы

религиозного, художественного (поэтического, эстетического), научного, философского М.

Главный вопрос *религиозного* М. — это вопрос о судьбе человека в мире. Здесь уже четко разделены мир земной и мир горний, чувственный и сверхчувственный, зримый и незримый. Именно воздействие сверхчувственного, незримого определяет судьбу человека, его жизнь. Это высший мир нельзя знать, рационально постигать. В него можно *верить*, уповать на его милость. Религия — установление связи, единства чувственного человеческого мира со сверхчувственным (чаще всего — божественным) миром через веру, молитву, экстаз, откровение, мистическое чувство. Бог, духовные сущности, Абсолют — сфера сакрального, святого. Святыни входят в обыденную, профанную сферу через благую весть, заповеди, откровения. При этом устанавливается духовное единство всего сущего, задаются идеалы, высшие ценности, моральные максимы бытия человека, преображаются душа и тело человека. Религия имеет множество форм и разновидностей. Атеизм не означает отсутствия религии.

Художественное (или *поэтическое*) М. опирается на чувственный мир земных вещей. При художественном восприятии вещь выделяется из ряда других вещей, из обыденного порядка бытия, приподнимается над ним. Т.е. художник переносит вещь из ограниченного, тленного, преходящего в сферу символического, доводит ее до идеального выражения жизни. Через процесс воображения автор создает особую символическую, игровую художественную реальность, которая может обогащать человека, компенсировать недостаточность обыденности, расширять горизонт его М. Однако она же может «очаровывать», «соблазнять», подменяя собой жизнь, имитировать мир и человека, перечеркивать действительность, превращая ее в набор «симулякров». При этом человек уходит от жизни в символический мир, в игру, не осознает «серьезность жизни», уходит от ответственности и ответственности, разрушая наличное бытие и себя в нем.

Важнейшим типом М. является *научное* М., базирующееся на науке. В этом случае отношение мира и человека предполагает приоритет мира, или «действительности самой по себе». Наука стремится, насколько возможно, исключить человека, его фантазию, интересы, волю из своей картины. Она отделяет объект от субъекта, сущность и кажимость, чуждость и этость, всеобщее и единичное, истину и мнение. Идеал науки — достижение истинного знания о действительности. Ее эмпирический базис — наблюдение и эксперимент, осуществляемые исследователем. Но самого исследователя наука стремится вычеркнуть из результатов его научного поиска. На мировоззренческом уровне наука выявляется в виде *научной картины мира*.

Высшим типом М. является *философия*, изначально претендовавшая на целостный образ мира, на постижение «мира как целого». Метафизическая позиция находит в философии свое наиболее адекватное выражение и вопло-

шение. Дильтей полагал, что философия появляется тогда, «когда мировоззрение возвышается до связанного рационального целого, когда оно научно оправдывается и заявляет притязание на значимость». Метафизика, опираясь на рациональность, тем самым совпадает с наукой М. Но философское М. может зарождаться, бытовать, используя любой другой тип М. Она связана с обыденным М. (максимы житейской мудрости, пословицы, поговорки, притчи и т.п.). От мифологического М. она заимствует стремление выразить «все во всем», использует миф наряду с логосом (философская мифология Платона и др.). От художественного М. она перенимает способность выражать всеобщее через конкретное, использует и символ, и метафору, да и самое художественную форму (философская эссеистика, философские идеи в поэзии, музыке, литературе, живописи). Как и религия, философия стремится выразить сферу сверхчувственного, установить *всеобщие* связи, усмотреть за видимым невидимый срез бытия. Но философия не сводится ни к одному из типов М. Ее проблемы принципиально неразрешимы до конца, они постоянно вновь и вновь возникают и воспроизводятся в различной форме, постановке, в зависимости от уровня развития и потребностей общественной жизни. Философское М. является самосознанием эпохи и общества, поэтому изменения в нем исторически обусловлены.

Философия формирует идеи и концептуальные системы мира; на их основе она дает оценку места человека в мире и возможности преобразования мира человеком. Философия вырабатывает свою систему принципов и идеалов, определяющих смысл жизни человека в мире, а на их основе формулирует цели человека, определяет задачи его деятельности. Философия заставляет человека выбрать свою жизненную позицию — формирует убеждения людей. Связываясь со своей собственной историей, философия, наконец, развивает духовный опыт человечества. Поднимаясь к предельным вопросам бытия людей и бытия вообще, философия раздвигает эти пределы. Но чтобы не стать схоластикой, безжизненной абстрактной схемой, метафизика должна окунуться в гущу жизни, черпать в ней живительные силы, впитывать реальные жизненные проблемы и вновь подниматься на высоту всеобщности для их решения. Философия находится в постоянном челночном движении: от наличного бытия — в сферу философского обобщения — и назад, в сферу жизни, впитывая и используя при этом достижения всех других типов М.

(См. «Философия», «Восприятие»).

Л.А. Мясникова

Мистицизм, мистика (от греч. *mystikos* — таинственный, закрытый) — религиозно-философская концепция, допускающая возможность непосредственного знания каким-либо человеком познаваемых им оригиналов (трансцендентных сущностей или феноменов) путем прямого пребывания

в них его души. Понятие мистического постижения бытия противоположно по смыслу понятию освоения мира через образы (копии) — эйдосы, идеи, идеалы, сенсорные восприятия, понятия, а также через знаки, символы или модели. В более узком смысле под М. понимают опыт непосредственного общения с Богом, переживание в экстазе подлинной встречи человека с Абсолютом, религиозную практику «единения» с Полнотой Бытия. Своими корнями М. уходит в древние религии и сегодня по-разному проявляется в религиозных системах и теологических доктринах. В пантеистических религиях (даосизм, буддизм и др.) М. трактуется как слияние человека с безличным трансцендентным Абсолютом по воле Абсолюта. В системах теизма (иудаизм, христианство, ислам) М. раскрывается как диалогическое «общение» верующего с личностным Богом, причем это «общение» обусловлено не только волеизъявлением Бога, но также свободой воли верующего. Определяя М. как непосредственное, а потому молчаливое и трудновыразимое знание, теология М. описывает Абсолют апофатически, «отрицательно», допуская лишь утверждение о существовании Бога. Практика М. основана на разнообразных системах психотехники, психофизических упражнений и медитации (йога, гипнотическое сосредоточение ума на простейших фигурах или символах, на повторениях сочетаний слов и т.п.). Развитию М. способствовали индуизм (веданта), даосизм, пифагореизм, платонизм, а в современной внеконфессиональной сфере — теософия и антропософия. Сильны были мистические мотивы в раннем христианстве, гностицизме, манихействе, суфизме, каббале, исихазме. Иногда М. был формой протеста против церковной и социальной иерархии. Не следует путать М. с необычными явлениями (призраками, левитацией и т.д.), а также с любыми невнятными видениями и бормотаниями во время транса. Мистическое состояние достаточно редко, достигнуть его может не каждый верующий.

(См. «Абсолют», «Эйдос»).

Д. В. Пивоваров

Миф (греч. μῦθος — слово, речь, предание) — язык описания, оказавшийся благодаря своей исконной символичности удобным для выражения вечных моделей личного и общественного поведения, неких сущностных законов социального и природного космоса. М. является базисным феноменом человеческой культуры. Начало современных интерпретаций М. восходит к 1725 г. к работе Дж. Вико «Основания новой науки об общей природе наций». У К. Леви-Стросса М. становится объектом семиотики текста. Начиная с Р. Барта М. интерпретируется как семиотический феномен повседневной культуры. Дж. Вико открывает в М. новый способ познания, обладающий качественно иными, в отличие от картезианского способа познания, чертами: принципом множественности, ощущением связи всех элементов бытия,

склонностью к многозначности, пристрастием к двусмысленности, свободной от моральной поляризации мира. Этот способ Вико называет «поэтическим», и именно с этого времени, как полагает Б. Кроче, термин «поэтика» приобретает мирозидательный смысл. Вико называет М. «божественной поэзией» (из которой затем возникает героическая поэзия гомеровского типа) и связывает ее со своеобразием детского восприятия мира, которому присущи чувственная конкретность и телесность, богатство воображения и отсутствие рассудочности, перенесение на предметы окружающего мира своих собственных свойств, неумение абстрагировать атрибуты и форму от субъекта, замена сути «эпизодами», т.е. повествовательность, и др. Эпоха Просвещения, рассматривавшая М. как продукт суеверия и обмана (Б. Фонтенель, Вольтер, Д. Дидро, Ш. Монтескье и др.), явилась шагом назад по сравнению с концепцией Вико. В эпоху немецкого романтизма Ф. Шеллинг развивает теорию М., полемически направленную против классического аллегоризма; согласно этой теории, мифологический образ не «означает» нечто, но «есть» это нечто, т.е. он сам является содержательной формой, находящейся в органическом единстве со своим содержанием (символ). Для немецких романтиков существует уже не единственный тип М., представленный греко-римской мифологией, но различные по своим внутренним законам мифологические миры: Шеллинг, а за ним Г. Гегель раскрывают внутреннюю противоположность греческой и христианской мифологии; ученые и поэты вводят в кругозор европейского читателя богатство национальных мифологий германцев, кельтов, славян, мифологические образы Индии, Ф. Ницше усмотрел в М. жизненные условия всякой культуры. Культура может развиваться лишь в очерченном М. горизонте. Болезнь современности — историческая болезнь, и состоит она, по Ницше, именно в разрушении этого замкнутого горизонта избытком истории, т.е. привыканием к мышлению под знаком все новых и новых ценностных символов. Английский этнограф Б. Малиновский положил начало функциональной школы в этнологии. Здесь подчеркивается: М. кодифицирует мысль, укрепляет мораль, предлагает определенные правила поведения и санкционирует обряды, рационализирует и оправдывает социальные установления. В отличие от английской этнологии, исходившей при изучении первобытной культуры из индивидуальной психологии, представители французской социологической школы (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль) ориентировались на социальную психологию, подчеркивая качественную специфику психологии коллектива. Религию, которую Дюркгейм рассматривает нераздельно от М., он противопоставляет магии и фактически отождествляет с коллективными представлениями, выражающими социальную реальность. Он показал, что тотемическая мифология моделирует родовую организацию и сама служит ее поддержанию. Выдвигая социологический аспект в М., Дюркгейм тем самым отходит от представлений этнографии XIX в. об объяснительной цели М. Центральными проблемами последующих исследований

в области изучения М. становятся не столько вопросы о функциональном значении его, сколько проблемы специфики мифологического мышления. Французский этнолог Леви-Брюль показал специфику мифологического мышления, которое он считал «дологическим», но не алогическим. Особенность этого мышления заключается в игнорировании логического закона «исключенного третьего»: объекты могут быть одновременно самими собой и чем-то иным. В коллективных представлениях, считает Леви-Брюль, ассоциациями управляет закон партиципации (сопричастия), в ходе которого возникает мистическое сопричастие между тотемической группой и страной света, между страной света и цветами, ветрами, мифическими животными, лесами, реками и т.д. Леви-Брюль показал, как функционирует мифологическое мышление, как оно обобщает, оставаясь конкретным и пользуясь знаками, но не заметил его познавательного аспекта. Символическая теория М. была разработана немецким философом Э. Кассирером. Он рассматривает мифологию наряду с языком и искусством как автономную символическую форму культуры, отмеченную особым способом символической объективации чувственных данных. М. предстает как замкнутая символическая система, объединенная и характером функционирования, и способом моделирования окружающего мира. Символизм М. восходит, по Кассиреру, к тому, что конкретно-чувственное может обобщать, только становясь знаком, символом; конкретные предметы, не теряя своей конкретности, могут становиться знаком других предметов или явлений, т.е. их символически заменять. Мифическое сознание напоминает код, для которого нужен ключ. Кассирер сумел проанализировать М. как форму творческого упорядочения и даже познания реальности. В. Вундт в связи с генезисом М. особенно подчеркивал роль аффективных состояний и сновидений, а также ассоциативных цепей. Аффективные состояния и сновидения как продукты фантазии, родственные мифам, занимают большое место у представителей психоаналитической школы. Фрейд рассматривал психику как густую сеть эквивалентности, отношений «значимости». Один из элементов отношения представляет собой явный смысл поведения, другой же элемент представляет собой скрытый, или действительный, смысл (напр., субстрат сновидения); что касается третьего элемента (придающего знаковый характер отношению), то он является результатом корреляции первых двух элементов. Это само сновидение-миф в его целостности, неудавшееся действие или невроз, которые осмысливаются как компромисс, экономия сил, осуществляемая благодаря соединению формы (первый элемент) и интенциональной функции (второй элемент). К. Юнг не признавал за символами раз и навсегда определенного значения и полагал, что «важность образов сновидения заключается в них самих, ибо они содержат то значение, ради которого вообще возникали в сновидении». С финальной т. зр. (Юнг противопоставлял ее «каузальному» подходу Фрейда) символ в сновидении имеет скорее значение притчи — он не заслоняет, а поучает. Симво-

лический образ сновидений обращен к доисторической эпохе и допускает сравнение с М. В М. мы находим выражение коллективного бессознательного, унаследованного человеком с первобытных времен. По Юнгу, значение М. связано с определенными мифологическими темами, которые он называл архетипами. М. Элиаде также использует понятие «архетип», но, в отличие от Юнга, понимает его как «парадигму», «образец для подражания». Историю религий Элиаде рассматривает феноменологически в качестве «опыта священного». Основным проявлением «священного», по Элиаде, является иерофания (священное явление), определяемое как «система значений», предписывающих соответствующие представления группам, племенам и нациям в определенных периоды времени. Иерофании сохраняются в форме М. Структурная теория М. была разработана французским этнологом К. Леви-Строссом, основателем структурной антропологии. Признавая своеобразие мифологического мышления, он показал, что это мышление способно к обобщениям, классификациям и логическому анализу. Основу структурного метода Леви-Стросса образует выявление структуры как совокупности отношений, инвариантных при некоторых преобразованиях. По Леви-Строссу, М. есть сфера бессознательных логических операций и инструмент разрешения противоречий. Р. Барт в «Мифологиях» закладывает основы семиотического подхода к современной культуре, определяющей М. не только как форму нарратива, но как феномен повседневности. М., по Барту, — это коммуникативная система. Означающее в М. двойственно: оно является одновременно и смыслом и формой. Потреблять М. как безобидное сообщение читателю помогает тот факт, что он воспринимает его не как семиологическую, а как индуктивную систему: означающее и означаемое представляются ему связанными естественным образом, система значимостей принимается за систему фактов. По Барту, это свойство М. активно эксплуатируется идеологией.

С.А. Азаренко

Множество, множественность. Понятие М. (лат. multitudo) впервые используется в произведениях Н. Макиавелли и позднее Б. де Спинозы в значении толпы, массы, большого количества людей. Для Макиавелли М. было синонимом толпы как множества людей. Спиноза противопоставил М. народу (лат. populus) Т. Гоббса: понятие народа предполагает общую политическую идентичность, что является предпосылкой теории общественного договора и легитимности власти государства как власти народа. Прочтение Спинозы (скорее реконструируемое, нежели реальное), предложенное А. Матероном и развитое А. Негри, предполагает М. социальным многообразием с различными идентификациями и политическими предпочтениями. М. конституирует общественные отношения в качестве множественных, многих, различных, т.о. становясь онтологическим основанием общества и его ин-

ституциональных объединений. Эта интерпретация стала возможной благодаря совмещению политического и математического значения М. Математическое понятие М. было введено Г. Кантором, создавшим теорию множеств, впоследствии аксиоматизированную Б. Расселом и Э. Цермело, в которой оно определяется как совокупность различных объектов, единых в каком-то отношении; в таком виде, в частности, математическое М. используется в теории систем. Важность понятия М. для современной философии определяется его способностью обозначать сложные объекты, которые характеризуются гетерогенностью и предполагают время в качестве условия своего развертывания. М. совмещает коннотации абстрактного и конкретного, единого и многого, теоретического и эмпирического, поскольку может как постулироваться, так и находиться в конкретной реальности. Различия значений в толковании М. как исходно единого или исходно различного, в частности, привели Б. Рассела к логическому парадоксу существования множества всех множеств (парадоксы «Лжец», «Брадобрей»). Если М. исходно едино, оно перестает быть совокупностью различных элементов самого себя; если М. исходно различно, теряется единство и М. перестает быть единичным объектом и понятием. Двусмысленность М. быть одновременно единым и многим позволяет ему определять процессы становления, в которых формируются различные единства и многообразия. Благодаря этой особенности, восходящей к толкованию Спинозы, М. используется в политической философии А. Негри, М. Хардта, П. Вирно вместо таких понятий, как «народ», «класс», «группа». Общество как М. находится в становлении общественного договора, в связи с чем не может определяться исходя из какой-то одной институциональной формы. Разнообразие акторов, условий и отношений делает возможным существование общего институционального порядка, в частности государства, а не наоборот. Это делает акцент на политическом требовании признания множественности власти и институциональных порядков, в т. ч. квазигосударств и анархических сообществ. Другой способ использования М. заключается в отождествлении с ним трансцендентальной социальной структуры. Гетерогенный порядок М. является необходимым условием возможности существования людей в виде общества. Понимание общества как М. предполагает много разных форм социального, которые объединяет имманентное сопричастие, процесс соотнесения отношений, тогда как их значения остаются различными. Таким образом, М. как источник разнообразия общества становится одновременно источником его порядка, что снимает дихотомию «структура—действие». Кроме того, М. может толковаться в качестве онтологической формы бытия. Отождествление математического М. и бытия в философии А. Бадью исходит из многообразия форм проявления бытия при невозможности придать ему, как и М., единое значение. В качестве такого значения идет математический счет, который приобретает свойства бытия и становления. Но поскольку счет абстрактен, время оказывается не-

существенным условием М. Несколько иной является трактовка М. в философии Ж. Делеза и М. Деланда как множественности, т.е. имманентного многообразия сингулярностей, не сводимого к математическому счету и проявляющегося в разнородности природы сущего. М. здесь означает множественные реальности, для каждой из которых есть свой план имманенции. В связи с этим время становится источником порядка, а противопоставление бытия и становления, трансцендентного и имманентного — избыточным.

(См. «Сообщество»).

И. В. Красавин

Модерность (Modernity) — 1) «новое время», «современность» — в трехчастной периодизации (Античность, Средневековье, Новое время) последняя, продолжающаяся поныне историческая эпоха; 2) «современное/модерное общество» — тип общества, отличный от традиционного общества.

Для социальной философии поиск особенностей современного (современного) общества является магистральным исследовательским интересом. Сроки перехода от традиционных обществ к М., а также набор конкретных характеристик, при наличии которых общество можно считать современным, вызывают жаркие споры среди обществоведов. Так, классиками социальной мысли отмечалось появление нового типа общественной интеграции: личные зависимости сменились вещными, которые, в свою очередь, должны уступить место свободной ассоциации (К. Маркс); механическая солидарность преобразовалась в органическую (Э. Дюркгейм); традиционное господство оттесняется рациональными формами авторитета и легитимности (М. Вебер).

Следует выделить по меньшей мере следующие факторы модернизации: появление новой эмпирической науки и проект Просвещения, секуляризация, складывание национальных государств, научно-технический прогресс и развитие индустриального производства, урбанизация, становление капиталистического рынка, демократизация политических режимов и утверждение верховенства права, в частности прав человека и гражданина. Зародившийся в классическом либерализме идеал общества, построенного на рациональных законах, где правит авторитет разума, которому свободно подчиняются по согласию, а не деспотический произвол, господствующий посредством насилия, в реальных процессах модернизации столкнулся со множеством противоречий и породил новые конфликты. «Оборотная сторона» М. — отчуждение, коммодификация человеческих отношений, «расколдованность» мира и экзистенциальная заброшенность, массовое общество, — стала объектом социально-философской критики («Консерватизм», «Марксизм», «Критическая теория») и побудила искать выход из кризиса, в который завела стихийная модернизация. Достижения «организованной М.» 30–70-х гг. XX в., характерными чертами которой стали государство благососто-

яния, массовая демократия, беспрецедентное расширение прав и свобод индивидов, позволили (Т. Парсонс, У. Ростоу) предположить возможность конвергенции всех форм организации современного общества к единому образцу, однако в последней четверти XX в. целый ряд проблем (экономических, политических, экологических) и нарастающая глобализация вновь вернули вопрос о кризисе М. на повестку обсуждений. Э. Гидденс, У. Бек и С. Лэш предложили теорию рефлексивной модернизации (1994), возвещая переход ко второй М. Альтернативным ответом на практические и теоретические вызовы глобализации стал подход «множественных модерностей» («многообразия М.»), сторонники которого настаивают на том, что каждое общество имеет свои особенности и сохраняет многие свои традиционные черты в том, как оно вживается в современность. Общей рамкой тогда предлагается считать особую временную ориентацию М. — открытость будущего. В отличие от циклических и линейно-эсхатологических концепций истории, восприятие времени в М. секуляризовано, а будущее подвластно человеческой деятельности и открыто для проектирования. П. Вагнер (1994, 2008) разрабатывает *социологию М.*, в которой, следуя «прагматическому повороту», переносит внимание в изучении М. со структурно-институциональных аспектов на практики индивидов. Индивиды как социально-исторические акторы решают задачи удовлетворения потребностей (экономическая проблематика), регулирования совместной жизни (политическая проблематика) и познания реальности (эпистемическая проблематика) в ситуации, когда будущее не предопределено, а ориентиром является идеал рациональной автономии. Таким образом, по мнению Вагнера, индивидуальный и коллективный опыт решения названных задач, критическая оценка акторами тех или иных решений, последующая коррекция практики составляют главный интерес интерпретативного подхода к анализу М., понятой как «опыт и интерпретация».

А.С. Меньшиков

Модус (от лат. *modus* — мера, способ, образ, вид) — 1) в логике это понятие означает ту или иную разновидность умозаключений (напр., модус силлогизма); 2) в философии — свойство вещи, которое в одних условиях проявляется, а в других не проявляется. «М.» противоположен «атрибуту», неотъемлемому свойству вещи, присущему ей во всех ее состояниях. Декарт рассматривал физические тела как М. протяженной субстанции, а состояния сознания — как М. субстанции мышления. Спиноза трактовал протяжение и мышление как два атрибута единой субстанции, а тело и душу человека полагал за М.: тело — М. протяжения, а душа — М. мышления. Всякая вещь в качестве М. в ее определенности должна мыслиться как результат ограничения бесконечной субстанции; ограничение есть отрицание. Поэтому, со-

гласно Спинозе, М. — единичные проявления единой субстанции; это есть непосредственно данное; это то, что находится в чем-то ином и постигается через это иное. Гегель определяет М. как «внешнее абсолютного» и собственное обнаружение абсолютного. Развертывание абсолютного, по Гегелю, начинается с его абсолютного тождества и переходит к атрибуту, а от атрибута к М.; именно в М. абсолютное обнаруживает само себя как свою отрицательность и достигает с нею тождества. «Модус есть вовне-себя-бытие абсолютного, утрата себя в изменчивости и случайности бытия, совершившийся переход абсолютного в противоположное *без возвращения в себя* — лишенное целокупности многообразие форм и определений содержания» (Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971, с. 179). М., по Гегелю, есть «прозрачное внешнее», «показывание самого абсолютного». Хайдеггер выделял М. времени («бытие-всегда-уже-в-мире», «забегание-вперед», «бытие-при»), М. бытия мира («бытие-в-мире», «бытие-с-другими» и др.), М. экзистенции (забота, страх и др.).

Д. В. Пивоваров

Монада (от греч. μοναδ — единица) — «субстанциальный элемент» (Лейбниц), нечто самое простое, наименьшее, единое и неделимое. В пифагорейско-платонической философии «единицей-монадой» выражался принцип единства, стабильности и формы; М. противопоставлялась диаде, т.е. принципу неопределенности, неоформленности, множества и материальной текучести. Пантеист Дж. Бруно, вслед за Николаем Кузанским, трактует М. как наименьший элемент действительности, средоточие единства физического и психического, микрокосм, в котором отражается макрокосм. Лейбниц развертывает понятие М. в целую философскую систему — монадологию (см.: Лейбниц Г.В.Л. Монадология // Лейбниц Г.В.Л. Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1982, с. 413—429). Он учит, что М. — духовная единица бытия, непротяженная субстанция, «истинный» атом; она есть для себя весь замкнутый мир, не нуждается в других монадах. Не имея частей, М. не могут подлежать ни образованию, ни разрушению, не могут иметь фигур. Они отличаются друг от друга только внутренними качествами и действиями. Каждая М. развивает из самой себя свои представления. Соединяясь с особым телом, всякая М. образует живую субстанцию. «Всякая монада есть живое зеркало, наделенное внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения и упорядоченное точно так же, как и сам универсум» (там же, с. 405). Монады могут произойти или погибнуть сразу, тогда как сложное начинается или кончается по частям. Все М., сотворенные или производные, составляют создания Бога и рождаются из непрерывных излучений Божества (там же, с. 421); Бог — источник существования и сущности М. Учение о М. продолжили последователи Лейбница — Х. Вольф, Баумгартен и др. Оно разрабатывалось также

в дальнейшем Гербартом, Лотце, Мартино, Тардом, Ш. Ренувье. В настоящее время учение о М. сохраняет скорее историко-философское значение, не имеет видных последователей.

Д. В. Пивоваров

Монизм — широкий термин, приложимый к любой доктрине, утверждающей, что реальность — одна (либо существует нечто одно, либо существует один вид вещей, либо возможна лишь одна совокупность истинных верований). История монизма восходит к досократикам, объяснявшим разнообразие наблюдаемого мира на основе единого объединяющего принципа.

Термин был введен Христианом Вольфом для обозначения философов, пытавшихся преодолеть дуализм души и тела и признававших либо существование души (идеалисты) либо существование тела (материалисты). Это положило нач. противопоставлению *монистов-материалистов* (Маркс) и *монистов-идеалистов* (Гегель). Традиционный материализм исходит из того, что основа всего в мире — материальна, или что существует одна реальность — материальная. Традиционный идеализм исходит из того, что основа всего в мире — духовна, или что существует только духовная реальность. *Нейтральный* монизм (развиваемый Юмом, Расселом, Махом) отрицает, что реальность основана либо на материальном либо на духовном, и настаивает, что в основе реальности — особая нейтральная субстанция. Убеждения философа могут быть монистическими в одном отношении и дуалистическими в другом: считая, что видов бытия много, но все они сводимы к одной субстанции, Декарт придерживался этой теории, когда речь шла о материи, но отрицал ее приложимость к разуму. Сторонниками монизма были Парменид, Демокрит, Беркли, Юм, Гоббс, Спиноза, Гегель. Выделяют *субстанциальный* метафизический монизм, объясняющий разнообразие нашего опыта различными состояниями одной всепоглощающей субстанции (Бог или Природа по Спинозе) и *атрибутивный* монизм, допускающий существование многих, но принадлежащих к одному виду, субстанций (монады по Лейбницу). *Эпистемологический* монизм отождествляет данное познающему разуму с реальным познаваемым объектом.

Классическая аргументация в пользу монизма была предложена английским философом Ф. Г. Брэдли, который в работе «Видимость и реальность» (1897) утверждал, что повседневные представления о мире содержат скрытые противоречия, которые проявляются при попытках последовательно помыслить следствия из этих представлений. На этом основании Брэдли отрицал идею, что реальность может состоять из многих, независимо друг от друга существующих, объектов (плюрализм) и из нашего переживания этих объектов (реализм). В его метафизике соединились монизм (тезис, что реальность — одна) и абсолютный идеализм (тезис, что реальность — это идея или опыт).

Вариантом монизма является *физикализм*, исходящий из того, что ментальные состояния — это протекающие в головном мозге физические состояния. Своеобразные версии монизма развиваются в когнитивной науке и в рамках исследований искусственного интеллекта на основе *функционализма* — умонастроения, свойственного философии сознания. Если материалистический монизм настаивает, что все ментальные явления могут быть сведены к физическим, то функционализм полагает, что все свойственные сознанию характеристики сводимы к некоторому нейтральному функциональному уровню. Д. Дэвидсон в 1970-х гг. настаивал на больших возможностях *аномального монизма* (который также можно считать вариантом нейтрального монизма) в плане решения проблемы «сознание—тело». Философ сознания исходит из того, что существует только физическая субстанция, но все ментальные объекты и события реальны и тождественны некоторой физической субстанции. То., все ментальные феномены в конечном счете имеют физическую природу, но не все физические вещи — ментальную. В основе такого рода построений — убеждение, что в конечном счете научными методами можно будет проникнуть в святая святых — сознание человека — и доказать его биологическую природу.

В современной социальной философии и этике монизм (в том его варианте, который предполагает существование единственно верной системы взглядов или ценностей) подвергается серьезной критике на том основании, что он исключает возможность сосуществования различных мировоззрений и систем ценностей. Современные критики классической метафизики сближают поэтому монизм и эссенциализм. И. Берлин обращает внимание на одно проблематичное следствие монизма, состоящее в том, что он допускает доминирование в мире тех, кто убежден, что им открылась истина. «Разнузданный монизм», как он его называет, тождествен экстремизму и фанатизму.

(См. «Дуализм»).

Е. Г. Трубина

Монолог (от греч. *μονός* — один и *λόγος* — слово, речь, мысль) — относительно обособленный «отрезок» мысли или речи, тип мышления и разговора, образуемый в результате активной мыслительной и речевой деятельности, рассчитанной на пассивное и опосредованное восприятие. Иногда М. определяется как внутриличностный мыслительный или речевой процесс. Для М. типичны относительно целостные отрезки текста, состоящие из структурно и содержательно связанных между собой высказываний, имеющих индивидуальную композиционную построенность и относительную смысловую завершенность. М., как тип коммуникации, в онтологическом смысле связан с присущим европейской классической философии разделением мира на субъект и объект. Традиционно субъект

считается активным — познающим, воспринимающим, оценивающим объект; объект, в свою очередь, — воспринимаемым, постигаемым, зависящим от активности субъекта. В этом смысле М. противостоит диалогу как взаимному и равноправному общению двух или более сознаний, «межсубъектной» коммуникации. С т. зр., разделявшейся многими мыслителями XX столетия, такими как М. Бубер, Г. Марсель, М. М. Бахтин, европейская классическая философия была именно «философией монолога». Но они полагали, что «монологическое» мышление в философии не было исконным, и видели в нем, скорее, искажение и деформацию, нежели воплощение традиции — традиции философии, которая сама вырастает из диалога и многим обязана ему и своим методом «диалектики», и своей проблематикой, и, возможно, самим пониманием бытия. Но человеческое сознание не может быть полностью самотождественным и самозамкнутым, и в этом смысле любой М. в той или иной степени диалогизирован. «Обращенный» М. содержит риторические вопросы, которые стремятся повысить духовную активность адресата, в М. включаются диалогизмы и т. п. приемы. М. осуществляет реальное общение; носитель речи в этом случае направленно воздействует на сознание тех, к кому адресуется, хотя двусторонний контакт говорящего и слушающих слабо выражен, их «роли» строго разграничены и остаются неизменными. Что же касается «уединенного», «внутреннего» М., то он осуществляет, как выражается Ю. М. Лотман, автокоммуникацию по типу «Я—Я» в противоположность диалогической коммуникации по типу «Я—Ты». Тем самым Лотман актуализирует древнюю культурно-философскую традицию, приписывающую особое значение «разговору со своей душой». Для последовательного описания этого случая очень важно учитывать представление о «полифонии» сознания, разработанное М. М. Бахтиным, полагавшим, что не может быть «смысла в себе» — он существует только для другого смысла. Понятие «внутреннего монолога» во многом совпадает с понятием «поток сознания» («наше Я, которое длится»). Это последнее понятие исследовалось представлениями разных философских школ (прагматизм, философия жизни, феноменология, экзистенциализм и др.) и описывалось в многочисленных литературных произведениях (М. Пруст, Дж. Джойс, В. Вулф, В. В. Набоков и т. д.).

(См. «Диалог», «Другой»).

Т. П. Лифинцева

Мораль (лат. *mos* — мода, обычай, нрав; *moralis* — относящийся к нраву, характеру; *moralitas* — наука о человеческих нравах) — предмет изучения этики; форма общественного сознания; общественный институт, регулирующий отношения и поведение людей в обществе; особый способ освоения мира человеком.

Первоначально понятия «этика», «мораль» и «нравственность» совпадали и означали науку о человеческих нравах. Позже, по мере развития общественного сознания и самой науки, за ними стали закреплять различные смыслы. Под этикой стали понимать теоретическую науку, область философии, которая изучает мораль (нравственность). Под моралью — само реальное общественное явление (форма отношений людей в обществе и совокупность норм (правил), регулирующих эти отношения). Вместе с тем, «мораль — не просто то, что есть; она, скорее, есть то, что должно быть» (А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян).

В общекультурной лексике «нравственность» считается русским аналогом латинского слова «мораль».

Мораль выполняет в жизни общества и индивидов важнейшие функции, к числу которых относят в качестве основных: регулятивную, познавательную, воспитательную, ценностно-ориентирующую, коммуникативную и др.

Мораль в отличие от других способов социальной регуляции (право, политика и др.) является в сущности своей самым совершенным способом регуляции, т.к. опирается не на физическую, материально-экономическую или какую-то иную внешнюю силу, не на принуждение, а на «человеческое в человеке». Она апеллирует к разуму, чувствам (совести, долга, ответственности и др.) человека и является сугубо духовным способом регуляции отношений и поведения людей в обществе. Хотя в реальной жизни она зачастую оказывается недейственной и неэффективной формой регуляции по двум основным причинам: 1) когда мораль встречается с недостаточно развитыми разумом и чувствами индивидов. Там, где наблюдается «дефицит души», отсутствие духовности, там мораль оказывается бессильна; 2) там, где сами моральные требования (нормы, принципы, идеалы) оказываются несовершенными, лживыми, лицемерными, консервативными.

Мораль входит в состав всех областей деятельности людей, она вездесуща, и ни единый шаг человека не остается без ее внимания. Нет ничего в человеческих отношениях и поступках, что нельзя было бы оценить в понятиях морали. Там, где есть отношения человек—человек (индивид—общество), там неизбежно присутствует мораль. При этом мораль не представляет собой специфического, самостоятельного, обособленного вида деятельности. Мораль присутствует как момент, аспект во всех других видах человеческой деятельности (экономической, религиозной, художественной и др.). Более того, если другими видами деятельности можно заниматься профессионально, то профессионально заниматься моральной деятельностью невозможно («Нет такой профессии — хороший парень»). Моральные нормы формируются, вырабатываются непосредственно в процессе жизнедеятельности и общения людей и поддерживаются силой общественного мнения. Мораль не имеет специальных институтов (учреждений), которые бы вырабатывали моральные нор-

мы, делегировали их в общество и затем следили бы за их исполнением. Вместе с тем в своем реальном функционировании мораль опирается на деятельность других социальных институтов, входя как момент, аспект в деятельность этих институтов (милиция, суд, церковь и др.).

К специфическим свойствам морали относят:

1. Императивность (от лат. imperative — повелевать) — требование определенного поведения, выполнения предписаний морали. Мораль «повелевает» согласовывать личные и общественные интересы, утверждает приоритет общественных интересов.

2. Нормативность — мораль регулирует отношения людей в обществе с помощью норм (правил, заповедей и т.д.), благодаря которым она направляет деятельность людей на достижение морально положительных целей, соотносит нравственные качества индивидов с требованиями общества, осуществляет нравственные связи поколений и т.п.

3. Оценочность — определение степени соответствия (несоответствия) отношений, взглядов и поступков людей тем нормам и ценностям, которые существуют в том или ином обществе в качестве морально положительных.

Формами оценочности являются: одобрение (согласие) и порицание (несогласие).

Мораль одновременно является: характеристикой индивида (его убеждений, намерений, качеств (добродетелей и пороков); совокупностью представлений людей о ценностях в человеческих отношениях (ценностных ориентирах); характеристикой поступков людей и их взаимоотношений.

Начиная с эпохи античности мораль понималась как мера господства человека над самим собой, показатель того, насколько человек ответствен за себя, за то, что он делает. Мораль характеризует человека с точки зрения его способности жить в человеческом сообществе.

Опираясь на выработанные обществом нравственные представления, усваивая их, отдельный человек в той или иной мере самостоятельно регулирует свое поведение и судит о моральном значении всего происходящего вокруг него. Т.о., в морали индивид выступает не только объектом общественного контроля, но и субъектом, обладающим своим собственным нравственным самосознанием — взглядами, убеждениями, чувствами, склонностями и т.п.

Нравственные представления людей историчны (зависят от жизни общества, его культуры в данное время) и переменчивы (меняются на каждом этапе исторического развития общества).

Моральным поступок человека считается тогда, когда он совершен:

1. Сознательно, т.е. совершение добродетельного поступка в соответствии с заранее поставленной, осознаваемой целью, а не случайно (стихийно). Степень моральной сознательности определяется в зависимости от того, насколько индивид понимает суть моральных требований общества и от того, на-

сколько он их принимает как руководство к собственной деятельности, насколько глубокий смысл и значение они приобрели для него, стали ли убеждениями.

2. Добровольно, т.е. поступок человека направлен на достижение морально положительной цели, без внешнего принуждения и без самопринуждения (свободная воля).

3. Бескорыстно, т.е. без расчета на вознаграждение. «Истинная награда за добродетель есть сама добродетель» (И. Кант).

(См. «Нравы», «Этика»).

Л.С. Лихачева

Мультикультурализм — течение в современной политической философии, фундирующее и оправдывающее политику, связанную с учетом культурных различий групп и нацеленную на соответствующее перераспределение ресурсов между ними (особые права или исключения из правил для культурных «меньшинств», социальные программы, нацеленные на поддержание культурного своеобразия, квоты для представителей различных групп в органы государственной власти и т.д.). Современные общества в большинстве своем являются мультикультурными, что означает факт сосуществования в одном социальном пространстве нескольких групп, кардинально различающиеся по своим культурным ориентациям (религии, языку, обычаям и т.п.). Политическая проблема состоит в том, что чаще всего мультикультурность не означает *равенства* групп: группы практически в любом реальном обществе обладают разным экономическим и символическим капиталами (доступ к экономическим и административным рычагам, СМИ, публичной сфере и органам власти у «большинства» и «меньшинства», «коренных» и «приезжих» всегда различны). М. является философской реакцией на факт этого культурного разнообразия и предлагает стратегию его *защиты* и сохранения (соответственно — критику процесса ассимиляции / интеграции меньшинств за счет игнорирования, трансформации или подавления их групповой идентичности). Для этого в М. используется несколько линий аргументации.

Во-первых, М. использует наработки коммунитаристов (Ч. Тейлор, М. Сандел, М. Уолцер) для описания человеческой идентичности. Если в рамках классического либерализма, а также современного либерализма Б. Бэрри и Д. Ролза индивид рассматривается как условие общества (теории общественного договора) и обладает самостью (идентичностью) до всякой культуры (методологический индивидуализм, атомистическая социальная онтология), то коммунитаризм рассматривает самость (идентичность) индивида как продукт *имеющихся* социальных связей, как принципиально «нагруженный» культурой конструктор (холизм в социальной онтологии). Поскольку источник

нашей самости — в культуре, постольку различные исторически сформировавшиеся культуры (языки, обычаи, нормы) заслуживают равного *признания* в качестве социальных благ.

Во-вторых, М. может быть обоснован и за счет апелляции к либеральным ценностям автономии и равенства (У. Кимлика). Помимо того что индивидам бывает свойственно гордиться принадлежностью к группе, автономия в либерализме с необходимостью подразумевает возможность ревизии индивидом своего стиля жизни, а также возможность выбора другого стиля жизни, поэтому культурное разнообразие для М. этого толка важно как средство сохранения «опций», т. е. для реального функционирования автономии. Наконец, представители различных меньшинств, будучи такими же гражданами государства, как и представители большинства, в реальности зачастую ущемлены в правах и возможностях, имеют худшие стартовые позиции и даже доступ к собственной культуре, что нарушает принцип равенства. Неравенство в этом случае, по мнению Кимлики, не является следствием информированного выбора индивида (мы не выбираем культуру, в которой рождаемся), а потому является несправедливым и должно быть компенсировано. В-третьих, существенный вклад в поддержку практик М. вносят постколониальные исследования (М. Мур и др.), раскрывающие обстоятельства исторической экспансии европейских государств и тяготы жизни коренных народов на завоеванных европейцами территориях. Соответственно, здесь речь идет о компенсации целым народностям — допустим, за счет передачи им прав на самоуправление. М. как философское течение и политический «лейбл» подвергается критике со стороны космополитов («культура» в М., по Д. Уолдрону, приобретает значение закрытой, ригидной системы норм и смыслов, что в современном мире технологий, массовых миграций, глобального рынка и т. п. попросту опасно) и сторонников либерального универсализма, в котором последовательный индивидуализм приводит к отрицанию «групповых» прав и требует от государства нейтралитета в делах культуры (номинализм Ч. Кукатаса). Либеральный эгалитаризм и стратегия «приватизация различий» (Б. Бэрри и др.) также отказывают представителям культурных меньшинств в праве на компенсацию, поскольку любая культура и вытекающий из нее стиль жизни (как и его тяготы и преимущества) в этой версии либерализма рассматриваются как продукт выбора индивида и т. д. Наконец, по мере ужесточения дебатов в ведущих странах Европы между представителями правого и левого спектров политических партий о целесообразности имеющихся стратегий интеграции мигрантов, теория М. в наши дни, наряду с интеркультурализмом, либерализмом и нормативно нагруженными концепциями гражданства, вынуждена отвечать и на вызовы со стороны реальной политики.

А. В. Логинов

Мышление — способность человека связывать образы, представления, понятия, определять возможности их изменения и применения, обосновывать выводы, регулирующие поведение, общение, дальнейшее движение самой мысли. В М. человек рассматривает интересующий его предмет в связях, которые не даны ему в непосредственном восприятии. В этом плане М. есть особого рода «реконструкция» форм функционирования или изменения предмета, выходящая за рамки его непосредственной данности. В М. человек сопоставляет свое поведение с поведением других людей, может рассматривать себя и свои возможности с позиций и точек зрения, принадлежащих другим людям, использовать такое рассмотрение или размышления для «проектирования» своих действий, для «конструирования» связей своего бытия. М. есть деятельная способность, с помощью которой человек может осуществлять особого рода преобразования объектов, не производя в них реальных изменений и не совершая реальных действий с ними. Такая — «идеальная» (по терминологии Э.В. Ильенкова) — деятельность М. является условием функционирования социальных структур, воспроизводства социальных связей, сохранения и развития культуры. В философской традиции, разделяющей познание на чувственное и рациональное (логическое), М. противопоставляется чувственному познанию как опосредованное отражение реальности непосредственному. М. изучается логикой, психологией, лингвистикой и многими др. науками. Философские исследования М. так или иначе всегда были связаны с вопросом о логике М. В отличие от логики как самостоятельной дисциплины, занимающейся структурами М., философию интересовали вопросы связи М. с деятельностью человеческого индивида, с развитием общества, с функционированием культуры. В одних направлениях (напр., в сенсуализме) акцент делался на обусловленности человеческой мысли чувственным опытом индивидов, на М. как обобщении непосредственных данных. В других — внимание концентрировалось на формах М., которые не изобретаются каждым человеком в отдельности, но используются им, передаются, а также корректируют и направляют его непосредственно индивидуальное переживание и осмысление бытия. М., т.о., оказывается супериндивидной формой, осваиваемой индивидуальным сознанием; возникает возможность трактовать М. не как средство деятельности и самоопределения индивидов, а как форму, которая реализуется в деятельности индивидов, «использует» их в качестве силы своего воспроизводства и развития (Гегель). Рассмотрение в философии М. прежде всего с т. зр. его логики естественно выдвигало на первый план исследование связей между понятиями. Связи между другими образами и формами, фактически обеспечивающими переживание индивидами своего бытия, возможность их общения, воспроизведение и изменение предметной обстановки их жизни, в философии учитывались явно недостаточно. Структуры повседневного опыта людей — причем структуры весьма различные, — ориентирующие взаимодействия людей и их самоопределение,

трактовались сквозь призму общих форм как более или менее логичные. М. в разных вариациях философствования (здесь имеется в виду гл. обр. европейская «классическая» философия) оказывалось обобщением человеческого опыта или приобщением человека к неким всеобщим формам разумной деятельности. Тема развития М., предполагавшая сопоставление различных мыслящих субъектов, также разворачивалась на основе признания универсальных форм познания и логики, которые может осваивать (или не осваивать) человеческий разум, присоединять (или не присоединять) к своей деятельности человеческий субъект. Различия М. ученого и профанного, культурного и «варварского» во многом определялись убеждением в том, что единство М. зиждется на универсальных формах. М., структурированное всеобщими категориями и законами, рассматривалось не только как средство проникновения человека в различные сферы бытия, но и как связь (в принципе — социальная связь), обеспечивающая преемственность культуры, сохранение ее норм, а стало быть — и возможности взаимопонимания между людьми, взаимосогласованного их поведения. Воспроизведение европейской культуры в значительной мере понималось именно как сохранение логики М. с помощью общих категорий, понятий, определений. М. же по большей части выступало в роли логики обобщения, сводящего различия индивидуальных явлений к правилу, закономерности, тенденции. Понятие, вырастающее из обобщения, оказывалось вместе с тем и культурной формой, общезначимой нормой, соединяющей поведение и М. людей. Эта традиция фактически воспрепятствовала развитию в философии логики индивидуального, особенного, конкретного, идеи, к разворачиванию которой были близки В. Дильтей, В. Виндельбанд и Г. Риккерт. Вопрос о мысли, вырастающей в М. о конкретном, особенном, целостном был фактически сформулирован уже к сер. XIX в. в немецкой классической философии (Лейбниц, Гете, Гегель, Шеллинг, Маркс). Однако в распространившихся в кон. XIX в. вульгарных версиях гегельянства и марксизма идея М. о конкретном была сведена к идее диалектики как логики всеобщего. Так эта традиция сомкнулась с традицией понимания М. как оперирования общими понятиями и всеобщими определениями, в крайних догматических вариантах — как использования готовых мыслительных форм в познании, образовании, построении практических действий. Реакцией на эту традицию явились попытки рассматривать и формулировать М. на основе идей, что были определены Дильтеем, Риккертом и Виндельбандом, и, соответственно, — потребностями понимания конкретных индивидов, событий, групп, субкультур. Хотя «понимание» на первых порах трактовалось по преимуществу психологически, как взаимодействие индивидов на уровне «обмена» чувствами, мотивациями, предпочтениями, в дальнейшем его истолкование стало сближаться с философской традицией описания М. Поскольку важнейшим моментом понимания оказывается подстановка субъектом себя на место другого (как средство «вживания» в струк-

туры его психики и мышления), постольку выявляются непсихологические моменты понимания, необходимость мыслительного, рационального, логического определения среды понимания, его конкретного контекста. М. в этом плане выступает в роли инструмента, определяющего временные и пространственные формы, задающие систему понимания, его общезначимые параметры, «картину» ситуации, которой пользуются взаимодействующие субъекты. Под знаком этой задачи возникает традиционный вопрос о категориях М., но подход к категориям оказывается нетрадиционным, ибо суть вопроса — не всеобщая природа категорий, а их «естественное» функционирование во взаимодействиях субъектов, их роль в упорядочивании или выстраивании контекста межсубъектных связей. В понимании, трактуемом достаточно широко, образ «другого» оказывается нетождественным образу индивида-собеседника: в разных познавательных и практических ситуациях в этом качестве могут выступать группы, субкультуры, художественные или религиозные направления, предельные мыслительные характеристики мироздания, доступные человеку. Возникает естественная потребность преобразования мыслительных форм, их выведения за пределы обычного опыта, а стало быть — использования рационально-логических средств и культуры оперирования этими средствами, созданной философией. В XX в. основная проблематика М. перемещается из плоскости соотнесения мысли индивида с универсальными формами разумности в многомерное пространство взаимодействия человеческой мысли с разными способами практического и духовного освоения мира, с разными, характеризующимися собственной логикой бытия, классическими и «неклассическими» объектами. Культура перестает быть внешним ориентиром М. и становится его внутренней формой. Более того, этот «поворот» обнаруживает, что и прежде культура была «внутренней формой», «настраивающей» и «выстраивающей» М., хотя она иногда — как, напр., в европейской рациональности — и выступала в превращенной форме некоей привилегированной или универсальной логики. Переход от одномерного к многомерному представлению о М. выявил проблему его эволюции, периодизации этого процесса, выделения типов М. и разных способов их взаимодействия. Вопрос о М. включается в исследования, описывающие разные типы социальности и связанные с ними культуры мышления.

(См. «Гносеология», «Логика», «Онтология», «Понимание»).

В. Е. Кемеров

Н

Наглядность — представленность скрытой реальности в формах вторичной чувственности. Если какую-либо совокупность обычных представлений о мире или отдельных вещах подчинить цели выразить — метафорически, по аналогии, символически и т.п. — как сверхчувственный объект, то их первичная чувственность преобразуется во вторичную, третичную и т.д. Напр., повседневное представление об объеме вещи можно преобразить под воздействием математической теории в график параболоида; наглядный образ вращающейся параболы — вторичная чувственность, обусловленная понятием функции $y = x^2$. Рационализированное зрительное представление обретает знаковую функцию, а значениями таких иконических знаков становятся недоступные в опыте сущности и целостности. Древние греки различали в «идее» («сущности») наглядную и ненаглядную стороны. Первая, эйдетическая, сторона созерцается нашим особым, внутренним, зрением — эйдос («вид») созерцается умом как некая картинка. Вторая сторона не имеет изобразительного характера и выражается словом. Созерцательная способность разума отражена Платоном в понятии ноэзиса, т.е. «мыслящего видения сущности». Т. о., Н. по традиции сопряжена с геометризацией сущности, с представлением умопостигаемого в пространственно структурированных схемах, графиках. Однако существуют и иные трактовки Н. Мн. современные авторы ищут признаки Н. исключительно в сфере обычных восприятий и представлений — вне зависимости от рационально-интеллектуальной нагруженности того или иного чувственного образа. При этом одни исследователи ищут основу Н. в первосигнальной модальности зрительного образа (В.Н. Сагатовский, В.А. Штофф), а др. — в особенностях феноменальной грани действительности: «Все, что связано с явлением — наглядно, и все связанное с сущностью — не наглядно» (П.Л. Ланг). Иногда Н. толкуют как привычку (М. Планк): наглядно то, что стало для нас привычным. Л.И. Мандель-

штам дополнял Н. привычки условием непосредственной воспринимаемости объекта. Те, кто следует античной традиции, предлагают трактовать Н. как специфическое единство чувства и разума, как диспозиционное свойство (М. Хессе, А. В. Славин, Д. В. Пивоваров). Пропорции чувственного и рационального в наглядном образе зависят от глубины постижения реальности. Чем абстрактней рассуждения, тем «абстрактней» соответствующий им наглядный образ. Следует различать эмпирическую, теоретическую и мировоззренческую Н. (В. Ф. Сетьков), выделять иерархию уровней Н. Наглядно можно представлять не только предметы, но и операции. Н. — свойство знания, но не вещей и не взятых по отдельности чувственной или рациональной сторон познавательного процесса. То, что наглядно для одних людей, может быть не наглядно для других. Напр., для тех, кто не имеет опыта составления и чтения чертежей, вряд ли нагляден чертеж сложного механизма. Н. характеризует и осуществляет связь знания и действия, причем действия не только практического, но и умственного. Когда имеют в виду «Н.», то прежде всего подразумевают не столько «облик» сверхчувственного объекта самого по себе, сколько картину выявления некоторых свойств этого объекта в некоторой деятельности ситуации. Напр., не имея «портрета» гравитации в чистом виде, ученый тем не менее способен создавать наглядные модели взвешивания тел на пружинных весах или иным способом. Неудачи в создании наглядных образов той или иной наукой не могут служить основанием для утверждения, что Н. мешает развитию данной науки; вероятно, эти неудачи — следствие ориентации на поверхностные уровни Н. Визуализация знания не есть его примитивизация. Наоборот, наглядный образ как продукт визуального мышления — это знание, скорректированное действием, поэтому более предпочтительное; информация, заключенная в нем, легче усваивается и более понятна. Н. не нужно отождествлять с «истинным отражением»: наглядное — не обязательно истинное, но преимущественно сопряженное с правильностью и эффективностью действия. Н. — свойство развитого знания и условие понимания этого знания другим индивидом.

Д. В. Пивоваров

Нарратология — дисциплина, изучающая повествовательные тексты (нарративы), исследующая природу, формы и функционирование нарратива, общие черты, присущие всем возможным типам нарративов, равно как и критерии, позволяющие отличать последние между собой, а также систему правил, в соответствии с которыми нарративы создаются и развиваются (термин введен Ц. Тодоровым). В отличие от исследований, сосредоточенных на отдельных, прежде всего литературных, текстах и нацеленных на изучение конкретного значения того или иного повествования, предмет Н. — фундаментальные принципы повествования, задающие его способность обла-

дать значением. Исследователи, изучающие нарратологические принципы, цели и достижения (Ж. М. Адам, Ж. Жене, Т. Пейвел, Ш. Римон-Кеннан, Дж. Принс), связывают факт значительного увеличения количества и расширения горизонта исследований в этой области с осознанием важности повествований в человеческой жизни, с пониманием, что они сосредоточены не только в литературных текстах и повседневном языке, но и в научном дискурсе, что нарратологические понятия и аргументы используются не только в областях исследования, связанных с художественной литературой. В частности, практики композиции и репрезентации исследуются в музыкологии (Э. Ньюком), художественной критике (У. Стайнер), в киноведении (К. Метц); в культурных исследованиях прослеживаются способы, с помощью которых различные виды власти достигают посредством нарратива собственной легитимации (Ф. Джеймсон); в психологии на основе нарратологических объяснительных схем исследуются память и понимание (Н. Стайн, К. Гленн); в философии и социологии науки изучение условностей повествования привлекается для обоснования риторической природы научных текстов, с доказательством того, что наука есть не что иное, как форма дискурса, лишь в незначительной степени имеющая дело с реальностью (Р. Рорти, Э. Гросс), для демонстрации того, что научная речь есть «повествование о себе самой объективности, без вмешательства человека» (Р. Харре).

В XX в. активное изучение нарратива привело к формированию большого количества разнообразных теорий нарратива, из которых самыми принципиальными, по мнению Х. Миллера, являются следующие: теории русских формалистов В. Проппа, Б. Эйхенбаума и В. Шкловского; диалогическая теория нарратива, у истоков которой стоял М. Бахтин; теории «новой критики» (Р. П. Блэкмэр); неоаристотелианские теории (Чикагская школа: Р. С. Грейн, У. Буфф); психоаналитические теории (З. Фрейд, К. Берк, Ж. Лакан, Эбрэхем); герменевтические и феноменологические теории (Р. Ингарден, П. Рикер, Ж. Пуле); структуралистские, семиотические и тропологические теории (К. Леви-Стросс, Р. Барт, Ц. Тодоров, А. Греймас, Ж. Жене, Г. Уайт); марксистские и социологические теории (Ф. Джеймсон); теории читательского восприятия (В. Айзер, Х. Р. Яусс); постструктуралистские и деконструктивистские теории (Ж. Деррида, П. де Ман).

Сфера Н. как дисциплины находится в постоянном изменении, ее границы постоянно пересматриваются, главным образом в сторону расширения. Этот процесс, в свою очередь, связан с переосмыслением понимания собственно нарратива, с его дефиницией. Здесь имеются в виду невозможность строить последовательную теорию, не определившись с главным для нее понятием, а также и возможность т.н. онтологии нарративного дискурса. Нарратив определяется по преимуществу с трех точек зрения: с т. зр. процесса, осуществляемого рассказчиком, с т. зр. объекта, т.е. событий, о которых повествуется, и с синтетической т. зр., объединяющей первую и вторую. Пер-

воначально, когда нарратив рассматривался как словесный способ репрезентации (рассказывание о событиях рассказчиком в противовес, скажем, разыгрыванию их на сцене), нарратологи, и прежде всего Ж. Жене, будучи сосредоточенными на дискурсе и процессе наррации, практически не уделяли внимания собственно повествуемой истории, тому, что рассказывалось. Такой подход имеет давнюю традицию, ибо латинский термин *agere* обозначал языковой акт и относился к противоположности между *diegesis* и *mimesis*, изложением и представлением, эпосом и драмой, повествованием и театром.

Кроме того, что Н. представляет собой автономную область поэтики, в рамках ее сложился значительный корпус нарратологической критики, в которой, в свою очередь, можно различить две главные формы (типология Дж. Принса). Во-первых, сегодняшняя нарратология связана с поворотом внимания критиков к закономерностям чтения, в этом смысле любая «техническая» характеристика нарратива оказывается связанной с конструированием значения, любое «как» может привести к «почему» (Ж. Жене). Во-вторых, характеризуя элементы, необходимые для любого нарратива, определяя принципы, лежащие в основе создания нарративов, изучая способы, которыми нарративы отражают сами себя, собственный код, уточняя, что именно конституирует данный текст в качестве должным образом рассказанного, прослеживая начальные и финальные точки повествований, а также связь между ними, Н. облегчает выбор исследователями нарратива как тематической рамки, что в последние двадцать лет стало весьма популярным. Так, это выразится во множестве «нарративных» прочтений классических либо популярных текстов. В ходе их раскрываются т.н. нарративные стратегии рассказчиков, романистов (всеведущий автор, рассказ от первого лица, внутренний монолог), демонстрируются многочисленные конвенции, задействованные в повествованиях. Последние становятся особенно очевидными, когда нарративы, созданные в рамках одной культуры, воспринимаются носителями другой культуры: начиная от тех «сбоев» в восприятии, которые происходят, когда, положим, английский читатель читает французские либо русские романы, и кончая нередкой неспособностью к восприятию кинофильмов представителей «примитивных» культур. В ходе таких исследований было показано, что великие нарративы можно распознать по содержащемуся в них знаку того, что их содержание есть не что иное, как драматизация их собственного функционирования: «в “примерных” нарративах наррация есть теория наррации»; «в конечном итоге, не существует предмета нарратива: нарратив обсуждает только сам себя, нарратив рассказывает сам себя» (Р. Барт). Постигание нарратива в качестве темы в рамках Н. связано, во-первых, с пониманием нарратива как определенного числа последовательностей, объединенных посредством соединения, чередования либо включения одного в другое, во-вторых, с различением наррации, нарраторов и их адресатов; в-третьих, с рассмотрением нарратива как структуры и процесса структури-

рования, объекта и действия, продукта и процесса его производства; в-четвертых, с допущением частично упорядоченных серий трансформации нарратива; в-пятых, с демонстрацией движения нарратива на основе стремления к завершению и его отсрочкой, в-шестых, с его способностью «дешифровать» темпоральность и временность. По мнению Дж. Принса, эти специфические для Н. понимания нарратива черты позволяют артикулировать тему нарратива следующим образом: «Нарратив есть акт и есть объект. Этот акт и этот объект обладают определенной ценностью, которая... может быть модифицирована в терминах воли, долга, знания, власти, из которой нарратив происходит или которую он подразумевает и которая может быть негативной либо позитивной в зависимости от обстоятельств, в которых возникает нарратив, и от задействованных в нем участников».

(См. «Письмо», «Текст», «Чтение»).

Е. Г. Трубина

Нарциссизм — привязанность либидо к собственному Я как к внешнему объекту. В психоанализе различают первичный и вторичный Н. Первичный Н. заключается в любви к себе, в предоставлении своего собственного тела для нужд либидо — состояние, предшествующее способности полноценно общаться и адекватно проявлять любовь к другим. В этом случае Я и Оно еще не отделены друг от друга. Вторичный Н. заключается в размещении в пределах самости всего объективного мира или в неспособности отличать друг от друга самость и внешние объекты. Существует распространенное мнение, согласно которому нарциссическая личность понимается как отрезанная, изолированная от других, поглощенная самой собой, тщеславная и надменная в манерах поведения. Это находит свое объяснение и в самой культурной этимологии, ведущей свое нач. от мифа о красивом греческом юноше Нарциссе, который влюбился в свое отражение в воде, думая, что это другой человек. В клиническом употреблении термин «нарциссическое отклонение личности» относится к жизни, погруженной во внутренние переживания, в бесплодные фантазии, также и к проявляющимся при этом специфическим чертам в манерах поведения и свойствах характера. Однако многие нарциссические пациенты вполне успешно ориентируются и эффективно действуют на социальном уровне. Считается, что нарциссические тенденции сохраняются на протяжении всей жизни человека и могут принимать как здоровые, так и патологические формы в зависимости от обстоятельств и культурно-исторического контекста. Нарциссические расстройства рассматриваются прежде всего как результат родительского воздействия, лишённого эмпатии (искреннего сочувствия), ведущего к неспособности ребенка формировать адекватное представление о себе, к становлению такой личностной структуры, в которой внешнее демонстративное приукрашивание камуфлирует глу-

бинное чувство опустошенности и утрату самоуважения. Нарциссическое развитие следует своим собственным путем (так же как объектные отношения), имеет свою специфику. Не существует изначальной причины, из-за которой нарциссические наклонности и объектные отношения с необходимостью оказывались бы противоположными. Напротив, они взаимодополнительны по отношению друг к другу. Нарциссическое развитие подразумевает позитивные инвестиции и когнитивные усилия, направленные во внутреннее пространство самого себя, развитие и утверждение самоуважения, установление и достижение целей и предметов стремления. Вместе с тем индивид действует в режиме поиска новых жизненных ориентиров, в постоянной переоценке ценностей и идеалов. Поэтому нарциссическое развитие требует значительных личностных ресурсов и является задачей всей жизни. При работе с пациентами нарциссической ориентации требуются особая осторожность и модификация аналитической техники. Тенденция или механизм освоения такими пациентами объектного мира сами по себе служат им помехой в способности к символической деятельности. Более того, интерпретации переноса в данном случае могут стать результативными только после долгого периода взаимоотношений эмпатии, в течение которого время и пространство разрушат манию величия у нарциссического пациента. Мания величия нарциссического типа является искаженной, гипертрофированной версией индивидуальности, нормальной формы которой пациент мог достичь во взаимоотношениях со своим окружением, но по разным причинам не достиг.

К.Ю. Багаев

Насыщенный феномен — ключевое понятие феноменологии данности Ж.Л. Мариона, разрабатываемой в рамках т.н. «новой феноменологии» (М. Анри, Ж.Л. Кретъен, Э. Левинас, Ж.Л. Марион). В феноменологии данности Н.ф. обозначает феномены, насыщенные интуицией, которая превышает и переполняет любое интенциональное схватывание. Исходный принцип феноменологии данности заключается в следующем утверждении: «Чем больше редукции, тем больше данности». Данный принцип, согласно Мариону, преодолевает апории традиционных принципов феноменологии: «Чем больше явления, тем больше бытия», «К самим вещам!», «Любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания...». Марион выделяет два значения редукции. Во-первых, редукция редуцирует явление к реальной данности в нем. Во-вторых, редукция редуцирует явление к абсолютно данному. Редукция — это своеобразный посредник, ведущий видимое к данности, оценивает степень данности в каждом явлении, с тем чтобы определить его право являться или не являться. Таким образом, две операции, ведущие к сознательному Я и к самим вещам, обозначают две вер-

сии одной организации редукции посредством данности. Все являющееся является благодаря данности к сознанию и в сознании, но только то дается сознанию, что дается в своей настоящей действительности. Всякая данность проходит через фильтр редукции, всякая редукция редуцирует к данности.

Главный недостаток традиционной феноменологии заключается в том, что в ней редукция не доводится до конца. Хотя и Гуссерль, и Хайдеггер выставляют данность в качестве последнего принципа, Гуссерль отождествляет данность с предметностью, т.е. блокирует данность, Хайдеггер — с событием, т.е. оставляет ее. Следовательно, данность оказывается сведенной к инстанциям, которые остаются подчиненными ей, что говорит о неполной редукции. Предметность и бытийность скрывают данность, потому что соответствующие редукции не были доведены до конца, т.е. соответствующие редукции остановились на предметности или бытийности. Стало быть, главный вопрос в феноменологии данности — это вопрос о чистой данности без всякого предваряющего или последующего горизонта. Только при этом условии данность становится своим собственным горизонтом. Если для Гуссерля феномен представляет конечную цель интенционального акта сознания, а для Хайдеггера феномен — это то, что показывает себя из себя, тогда для Мариона феноменальность феномена заключена в его данности или в корреляции редукции и данности. Все, что является, является только потому, что оно дается.

Н.ф. олицетворяет собой парадигму чистой и абсолютной данности. Н.ф. отличается от «бедных феноменов» (логические высказывания, естественнонаучные объекты) и общих (повседневных) феноменов классической феноменологии. Для данности «бедных феноменов» требуются понятия, роль интуиции носит формальный (в математике) или категориальный (в логике) характер. «Бедные феномены» есть результат первой, трансцендентальной, редукции. Отличительная особенность общих феноменов заключается в их неадекватной данности созерцанию. Адекватность общих феноменов определяется способом их интендирования. Общие феномены есть результат второй, экзистенциальной, редукции. Н.ф. является результатом третьей редукции к данности как таковой и дается в соответствии с максимумом феноменальности. Н.ф. «переворачивает» традиционное понимание феномена как соответствия явления и являющегося, интуиции и понятия. «Максимум феноменальности» обусловлен не недостатком, а избытком интуиции в отношении к понятию. Данность в Н.ф. не просто дает явление, но превосходит его, изменяет его общие характеристики. Используя кантовские категории чистого рассудка, Марион дает следующие характеристики Н.ф.: невидимость в соответствии с категориями количества; невыносимость в соответствии с категориями качества; абсолютность в соответствии с категориями отношения; недоступность усмотрению в соответствии с категориями модальности.

Марион перечисляет четыре типа Н.ф. и их соответствующие характеристики: событие (сингулярность, непредсказуемость, невидимость); идол (невыносимость); плоть (абсолютность); икона, или лицо (неусматриваемость). Четыре типа Н.ф. «показывают себя в той мере, в какой даются». В наиболее радикальной форме Н.ф. — это откровение как сущностная возможность насыщения и его феноменальный смысл. Откровение дает себя в той мере, в какой открывает (себя). Откровение описывается как «зов», который несет в себе черты призыва, удивления, собеседования и фактичности. «Зов» характеризует любой Н.ф.

(См. «Феноменология», «Материальная феноменология»).

Т.Х. Керимов

Натурализм — направление в философии, отождествляющее социальные процессы с природными явлениями, распространяющее принципы и методы естественных наук на область социального познания. Хотя существует множество разновидностей Н., они единодушны в отношении некоторых фундаментальных принципов, на которых основывается направление в целом: 1) в теоретическом отношении из философии элиминируются «метафизические» вопросы, проблемы, понятия и положения традиционной философии, которые в силу их высокой абстрактности не могут быть разрешены; 2) социальные явления, с т. зр. методологической задачи, качественно идентифицируются с природными явлениями; 3) универсализация принципов и методов естественных наук и, соответственно, экстраполяция методов анализа, применяемых в естествознании, в понимании человека и общества; 4) философский анализ сводится к выработке обобщенных эмпирически обоснованных теоретических положений, которые должны стать ориентиром для прогнозирования социальных явлений. Н. объясняет социальную реальность как внешнее по отношению к человеку, где действуют внеположные человеческой деятельности нормы и ценности. А это ведет к незаконной реификации общества. Вопрос о том, каким образом конституируется такое общество, остается открытым. Социальная реальность начинает восприниматься как само собой разумеющаяся естественная основа, исходя из которой объясняется вся человеческая деятельность. Применение натуралистических теорий к социальной реальности, экзистенциальному продукту человеческой деятельности ведет к непродуктивному исследованию природы этой реальности, к незаконной объективации социальных процессов.

Т.Х. Керимов

Наука — специфическая форма деятельности человека, обеспечивающая получение нового знания, вырабатывающая средства воспроизводства

и развития познавательного процесса, осуществляющая проверку, систематизацию и распространение его результатов. Выделение и оформление Н. происходит в конце первого тысячелетия до н.э.; родиной европейской Н. традиционно считается Древняя Греция. В этот период вырабатывается язык Н., включающий четкое употребление понятий, определенность их связи, обоснование их следования, их выводимость друг из друга. Элементы этого языка сопрягались так, чтобы их можно было подвергнуть логической и вместе с тем публичной (в доказательстве, в споре) проверке. В XV–XVIII вв. возникают экономические и технические стимулы, юридические и моральные ориентиры для развития и широкого распространения Н. Обновляется техническая основа Н.: изобретаются и совершенствуются приборы, создаются инструменты, многократно усиливающие естественные органы человеческого восприятия, изготавливаются экспериментальные аппараты, искусственно вызывающие природные эффекты, формирующие процессы, вещи, материалы с заранее определенными свойствами. Эксперимент раздвигает привычные рамки человеческого опыта. В Н. утверждаются нормы экспериментальной проверки и доказательства, количественной обработки и представления данных. Абстрактные формы получаемого знания способствуют его связыванию, суммированию и, как представляется тогда, неуклонному росту. Н. начинает работать и развиваться по стандартам крупного машинного производства. Объем научного знания быстро растет, вместе с тем в организации и методологии Н. обнаруживаются серьезные противоречия и изъяны. Стандартизация и «машинизация» Н. фактически блокируют выполнение ею функций по добыче новых знаний, по обновлению деятельных и познавательных способностей людей. Узко понятый практицизм Н. вступает в конфликт с широко понимаемой в XX столетии практикой человеческих проблем. В нач. XX в. выявилась непродуктивность отождествления объекта и вещи, реальности и мира вещей. В сфере научных исследований фиксируются пульсирующие, волнообразные, самоорганизующиеся, прямо не воспроизводимые и не наблюдаемые объекты. Для их обнаружения, «взвешивания», понимания требуются новые экспериментальные методики, новое логическое и философское обеспечение. Возникает необходимость философского обоснования перспектив Н. Прагматическая связь Н. и производства также оказывается неэффективной, т.к. не способствует обновлению организационных форм экономики и промышленности, усиливает тенденции дегуманизации как индустрии, так и Н. Последняя становится производительной силой не сама по себе, но преломляясь через личность работника. Внедрение Н. в производство меняет, по сути, соотношения живой и овеществленной, личной и обезличенной, творческой и нетворческой деятельности. В этом смысле Н. стимулирует создание организационной и технической среды, мотивирующей интенсивную деятельность людей, располагающей к «умножению», а не только к простому сложению их сил. В этом плане

перспективы Н. также требуют философского обоснования. В XX столетии в адрес Н. была направлена критика различных философских школ, общественных и политических движений. Эта критика, в значительной мере справедливая, стимулирует философский анализ оснований, структур и ориентиров современной Н.

(См. «Гносеология», «Мышление», «Творчество»).

В. Е. Кемеров

Необходимость и случайность — категории диалектики, выражающие своей полярностью существенно разные степени зависимости относительного от абсолютного, освещающие характер связи возможного и действительного, обоснованного и основания, обозначающие меру обусловленности явления его сущностью или законом. (1) В обыденном смысле под Н. понимают то, что никак не обойти, что неизбежно, чему нельзя помешать или без содействия чего невозможно жить и создавать блага. Логическая противоположность Н. — «обходимое», т.е. то, чего можно избежать, что преодолимо и без чего можно обойтись. С., согласно В. И. Даю, есть нечаянное, приключившееся само собой без умысла; *случай* — безотчетное и беспричинное нач., в которое веруют отвергающие провидение; *случать* — соединять в одно место или вообще сближать. Так что случай — пересечение разных фрагментов действительности. В обычном смысле в С. вряд ли следует видеть истинную противоположность объективной Н., поскольку люди чаще применяют понятие С. в субъективно-оценочном значении «неожиданности события, неясности его причины». Когда говорят, что «наука — враг случайностей», то подразумевают именно этот смысл С.; в других же смыслах (напр., в описываемых ниже смыслах 2 и 3) наука признает объективно-реальную природу С., изучает С. и использует знание о них в практических целях. (2) В пантеистической философии Н. прежде всего понимается в смысле апофатического (отрицательного) намека на вездесущность Абсолюта: безусловное невозможно обойти, все существующее есть множество эманаций субстанции, первой сущности. Согласно этой т. зр., Н. действует вовне из сферы невидимой и внутренней сущности, внешне она проявляется как акциденция (случайное бытие) или модус («внешнее абсолютного», по Гегелю). Спиноза учил, что каждый атрибут необходимо выражает целокупность субстанции; атрибут постигается из самого себя, внешне же он ограничивает себя до масштаба «непосредственно данного», выявляется через модус. Чем более нечто наделено субстанциальными признаками (чем оно «ближе» к Абсолюту), тем оно более Н.; напротив, чем слабее сопряжение косвенных производных Абсолюта с их предельным основанием, тем более случайным характером эти несовершенства обладают, относясь к внешней сфере акцидентального. Т. о., Н. и С. предстают соотносящимися противоположностями, и их взаимосвязь

раскрывается по той же логике, что и связи субстанциального (атрибутивного) и акцидентального (модуса), внутреннего и внешнего, сущности и явления. «Совершающийся вслепую переход необходимости (в случайность), — пишет Гегель, — это скорее собственное развертывание абсолютного, его внутреннее движение, так что абсолютное, становясь внешним, скорее обнаруживает само себя» (Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971, с. 202). Если Абсолют проявляет себя через многоуровневую цепь эманаций и если сущность многопорядкова, то всякий раз следует особо указывать онтологический уровень (систему отсчета), в отношении которого нечто квалифицируют либо как Н., либо, наоборот, как С. То, что в одной системе отсчета Н. оборачивается С. в отношении действия сущности более глубокого порядка. И наоборот, если явления (качества) со временем диалектически снимаются, овнутриваются в составе нового качества и возвращаются в виртуальное лоно сущности, то бывшее С. способно интериоризоваться в Н., пополняя тем самым сущностные силы. Случайное необходимо, а необходимое случайно; Н. не следует сводить к одной из ее разновидностей — к неизбежности — и впадать в фатализм. В указанном смысле С. столь же объективно-реальна, как и Н. Можно определить в целом С. как пространственно-временную форму ограничения и проявления Н. В снятой (виртуальной) форме С. дополняет сферу Н. Н. всегда внутренняя и лишь отсвечивает вовне через С. Проявляясь всякий раз через какую-либо С., Н. тем самым ограничивает и отрицает себя именно как Н., переходя в свою случайную противоположность. Вместе с тем С. сохраняет ряд черт Н., тем самым, по существу, оставаясь Н., но также присовокупляет к этим чертам признаки своей уникальности, единичности, феноменальности. Описанный подход может быть также назван «эссенциализмом»: категории Н. и С. конкретизируют взаимосвязь сущности и явления, раскрывают их соотношение под специфическим углом зрения. (3) С позиций вероятностного детерминизма Н. и С. понимаются как две разные формы действительности, два вида событий. Их противопоставляют и определяют путем различения двух типов возможностей, которые соответственно превращаются в необходимую действительность и в случайную действительность. Возможности подразделяют по степеням их силы, степени вероятности по шкале от нуля (невозможное) до единицы (овеществленная возможность, т.е. действительность). А.П. Шептулин предложил определять Н. и С. через понятия реальной и формальной возможностей. «Реальными называются такие возможности, которые обусловлены необходимыми сторонами и связями, законами функционирования и развития объекта; формальными — возможности, которые обусловлены случайными связями и отношениями» (Шептулин А.П. Категории диалектики. М., 1971, с. 219). Формальные (абстрактные) возможности измеряются малыми степенями вероятности, для их осуществления недостает необходимых условий, тем не менее они, случается, превращаются в действительность (напр., когда несколько наиболее сильных

конкурирующих между собой возможностей обоюдно нейтрализуют друг друга и тем самым позволяют осуществиться какому-нибудь весьма несовершенному «проекту будущего»). Реальные (конкретные) возможности обладают максимальной жизнеспособностью, высокими степенями вероятности, близкими к единице; для своей реализации они обеспечены всеми необходимыми условиями. В описываемой модели мерой связи Н. и С. с возможностью и действительностью выступает «вероятность». Вероятное — мера необходимого в возможном (В.И. Корюкин, М.Н. Руткевич), а также мера случайного в действительном. Н. — действительность, осуществившаяся из какой-либо одной из множества реальных возможностей, а С. — действительность, в которую превратилась одна из формальных возможностей. В ходе своего роста в сфере сущности абстрактные возможности способны усиливаться до конкретных, а реальные возможности, напротив, подчас ослабевают до степеней формальных возможностей. В этом смысле границы между Н. и С. размыты. Н. и С. поэтому способны переходить друг в друга в своем скрытом возможностном базисе, хотя продукты опредмечивания принципиально разных возможностей внешне «выглядят» как однотипные материальные явления. (4) Сторонники субъективного идеализма не признают объективного существования Н. и С. Так, Юм выводил их из особенностей нашего мышления и привычек, Кант считал Н. и С. априорными способами мыслительной деятельности, внутренне присущими человеческому рассудку. Э. Мах, Г. Якоби, Витгенштейн сводили Н. к сугубо логической связи понятий, к логической Н. Риккерт, Виндельбанд и ряд других неокантианцев, признавая Н. в природе, отвергали ее в общественной жизни. Мн. философы-эмпирики склонны понимать действительность как сумму единичных фактов, чувственных данных и не находят в ней действия Н.; для них в мире господствует С. Как видим, в ходе истории философии выработаны разные по своему идейному основанию модели Н. и С., которые и ныне остаются взаимодополняющими теоретическими альтернативами. Пока никому не удавалось непротиворечивое и общезначимое обобщение этих альтернатив; среди них остается лишь только выбирать ту, которая созвучна нашему мироотношению. Эти модели (в особенности 2 и 3) применяют для описания динамических и статистических процессов объективного характера в природе и обществе, а также процессов целеполагания и духовной жизни.

Д.В. Пивоваров

Неразрешимости — термин, используемый Деррида для критики фундаментальных философских основоположений. Деррида заимствовал этот термин из работы К. Геделя по метаматематике. Философия, или метафизика присутствия, строится на предположении о ряде формально-логических аксиом, в целом гарантирующих полное и непротиворечивое объяснение смы-

сла мира, а также соответствующего предположения, что одно-единственное основание — напр., абсолютная идея у Гегеля или бытие у Хайдеггера — может гарантировать полноту понимания мира. При этом само собой разумеется, что система знания, будь то формально-логическая или общая категория, является полной и абсолютной. Такая система знания, по определению, не имеет внешнего, т.е. границ, отделяющих внешнее от внутреннего. Эта система необходимо предполагает возможность трансценденции или в форме трансцендентального сознания (Кант, Гуссерль), которое производит логические формы, описывающие мир, не будучи само в то же время частью этого мира (отход от мира в сферу трансцендентального сознания осуществляется феноменологической редукцией), или в форме общей категории, которая охватывает все мировое сущее, не будучи сама частью этого мира, и к которой все сущее ссылается для обнаружения собственной истины. В любом случае предполагается наличие метауровня, который скрепляет парадигматическую систему, не имеющую границ. Для того чтобы система знания была полной, она требует метауровня, внешнего по отношению к формализованной системе. Но возникает вопрос, как объяснить этот метауровень, из которого конструируется система. Ведь его объяснение требует другого метауровня, а тот, в свою очередь, требует другого... — и так до бесконечности. То, что позволяет системе быть полной и непротиворечивой, в то же время создает ее неполноту и противоречивость. Используя геделевскую терминологию, можно сказать, что система «неразрешима», поскольку сама создает элементы, которые одновременно и принадлежат и не принадлежат к системе. Аксиоматическая система неполна. Геделевская теорема утверждает, что для любой аксиоматической системы возможны элементы, производные из аксиом системы, для которых невозможно доказательство принадлежности к системе или отсутствия такой принадлежности. Т.е. система не тождественна сама себе, она должна быть расширена. Напр., внутри традиционной геометрии пятый постулат Эвклида неразрешим; средствами Эвклидовой геометрии этот постулат недоказуем, но без него традиционная геометрия неполна. Введение дополнительных аксиом для разрешения неразрешимых элементов порождает новые проблемы, новые неразрешимые элементы. Процесс завершения системы никогда не может быть полным. Любая конечная парадигматическая система непременно неполна и потенциально самопротиворечива. Большинство работ Деррида демонстрируют неполноту и самопротиворечивость философских систем вследствие Н., которые необходимы для дополнения системы, но в то же время противоречат ее аксиомам. Напр., по Гуссерлю, формально-логические утверждения необходимо дедуцируются из интуиции. Язык последней необходимо экспрессивен, а не индикативен, поскольку последний предполагает референцию к внешнему, что противоречит аксиоме идеального самоприсутствия смысла без опосредований какими-то знаками. Деррида показывает, что для полноты гуссерлевская сис-

тема требует этого исключенного индикативного знака, но его введение делает саму систему противоречивой, т.е. неполной. Индикативные знаки неразрешимы в системе Гуссерля. Система Гуссерля, хотя практически и нуждается во введении индикативного знака, тем не менее теоретически или аксиоматически исключает элемент, который неразрешим, т.е. в одно и то же время принадлежит и не принадлежит к системе, что означает неполноту системы. Другой пример — «фармакон» у Платона (это одновременно и яд, и лекарство), двойственность которого, с одной стороны, обеспечивает полноту платоновской системы, а с другой — предполагает введение противоречивого элемента, который ставит под вопрос эту полноту. Т. о., Н. обуславливают полноту и непротиворечивость философских систем, но в силу той же возможности обозначают нетождественность, неполноту и противоречивость системы. Но, с другой стороны, Н. не могут быть определены, идентифицированы и в отношении самих себя, поскольку постоянно находятся в некотором смещении, «скольжении». Иными словами, хотя Н. обуславливают систематизацию как таковую, сами, однако, не систематизируемы. Это значит, что Н. не могут выступать некими универсальными, трансцендентальными философскими принципами. Строго говоря, Н. никакой системы не формируют; они не могут быть формализованы. Система Н. не может быть формализована, идеализирована или систематизирована из какого-то единого центра или принципа, поскольку именно их игра, смещения, «скольжения» обуславливают возможность систематизации, формализации или идеализации. Пространство Н. — это гетерологическое пространство нередуцируемого множества структурных возможностей. Именно в игре этих структурных возможностей разыгрывается философствование как таковое. В зависимости от контекста Деррида внутри метафизических систем и, соответственно, философских текстов выделяет множество Н.: *différance*, дополнительность, след, архислед, архиписьмо, интеративность и т.д.

(См. «Деконструкция», «*Différance*», «Дополнительность», «Итеративность», «След»).

Т.Х. Керимов

Не-философия — проект науки о философии, или не-стандартной философии, разрабатываемый Ф. Ларюэлем. Заметим, речь не идет о выявлении внутренних противоречий философии, о демонтаже, деструкции или деконструкции метафизики, об очередном преодолении философии. Н.-ф. — это не метафилософия или философия философии, не деконструкция философии: Н.-ф. — это наука о философии.

Ключ к Н.-ф. обоснованию философии лежит в теории философского решения, которое образует инвариантную структуру стандартного философского мышления. Решение это связано с введением новой трансценденции,

причем даже в тех философиях, которые претендует на имманентизм. Эта философская вера в философию, которую Ларюэль называет «принципом достаточной философии», фиксируется весьма примечательной формулой: «все может стать предметом философии». Философия убеждена, что с помощью своего понятийного аппарата, синтаксиса, решения и полагания она способна построить единую картину мира, «теорию всего». Структурно философское решение складывается из трех элементов: имманентности, трансцендентности и трансцендентального. 1. Априорный аналитический инвентарь, основанный на эмпирической реальности, опыте и предназначенный для выявления условий их возможности. В частности, у Канта этот инвентарь включает априорные формы созерцания (пространство и время) и априорные категории рассудка. 2. Синтезирование категориального априори в универсальное априори. Объединение региональных априорных условий в трансцендентальное априори, которое артикулирует опыт в целом. Это и есть момент трансцендентальной имманентности, который у Канта выражается в трансцендентальном единстве апперцепции. Благодаря этой объединяющей функции априорное связывается с опытом в целом, а не с какой-то его частью. 3. Объединяющая трансцендентность, которая выражает имманентную взаимозависимость эмпирического и априорного в конститутивном отношении к опыту. Поскольку имманентное единство априорного и эмпирического в опыте обуславливает априорное как таковое, лежащая в основе имманентность условия и обусловленного взаимозависимы: единство возможного опыта у Канта или бытия-в-мире как «забота» у Хайдеггера. Этот трансцендентальный синтез, т. о., демонстрирует билатеральное единство опыта в структурной целостности эмпирического и априорного.

Движение от метафизически трансцендентного категориального множества к трансцендентальному единству как условию возможности этого априорного множества теперь обращается к эмпирическому опыту в форме трансцендентального синтеза, связывающего априорное с апостериорным, логический синтаксис идеального с эмпирической консистентностью реального. Т. о., решение в одно и то же время ограничивает как эмпирическое, связывая его с его априорным условием, так и трансцендентное, вписывая его в рамки эмпирического и тем самым блокирует все метафизические попытки нарушения границ возможного опыта. Решающим в этой структуре Ларюэль считает введение этой «билатеральности» в синтетическое априори, выражающегося в диадических полюсах взаимоположения идеального и реального, логоса и фюсиса и т.п. В этом заключается сила де-объективирующего, до-субъективного «единства-в-различии», законченность философского решения.

Н.-ф. не отвергает, не замещает или дополняет философию. Не- в Н.-ф. не есть отрицание философии. Подобно тому как не-евклидова геометрия включает евклидову геометрию в более широкую систему координат, Н.-ф.

фундирует философское решение в видении-в-Едином, равнозначном Единому-Реальному как радикальной имманентности. Основной вопрос Н.-ф. заключается не в том, чтобы мыслить Реальное. Мыслить Реальное в каком бы то ни было смысле невозможно, Реальное закрыто для мысли, независимо от философии, так что мыслить можно только из Реального. Этой аксиомой Ларюэль не претендует на то, чтобы возродить более первичную философию или сконструировать реалистскую философию или философию Реализма. Научная установка в отношении философии делает все философии эквивалентными в качестве материала для клонирования.

Философия — это всего лишь эмпирический материал, объект Н.-ф. Н.-ф. всегда начинается с Единого как оператора синтеза. При этом Единое полагается не в качестве исходного единства, которое философия сначала разделяет, а затем связывает, а как уже отделенное от синтеза мышления и мира. Единое — это не первоначальное единство двух частей: это единое без единства и частей. Не план консистенции (Делез), не неконсистентное множество (Бадью), а единое без разделения на консистентность и неконсистентность. Единое уже дано без понятия, без редукции и дедукции. Единое-без-единства, без-консистентности и без-понятия уже отделено от философской оппозиции мысли и мира. Хотя Единое и философия образуют Дуальность, но это Дуальность без синтеза. Философия синтезирует противоположности только на основе иллюзорного присвоения Единого. Но поскольку Единое не разделено противоположностями, поскольку Единое уже отделено от противоположностей, эта Дуальность дается без-различия. Поскольку Единое отделено от мысли-мира, но не наоборот, дуальность Единого и мысли-мира есть унилатеральная дуальность, т.е. дуальность от Единого к миру без взаимности и рефлексивности. Мир определяется, дается Единым, но не определяет, не дает Единое. Поскольку это определение не взаимно, Единое или Реальное унилатерально определяет мир в-последней-инстанции, т.е. мир, с одной стороны, как единство мысли-мира, а с другой стороны, как их трансцендентальное разделение и синтезирование. Т. о., с одной стороны, имеется имманентность как необходимая причина в последней инстанции. С другой стороны, имеется философское решение, философия как материал, как окказиональная причина. Соответственно, Н.-ф. представляет собой координацию двух причин: имманентности как необходимой причины в-последней-инстанции и решения как окказиональной причины.

Тогда как Единое закрыто для философии, Н.-ф. осуществляет трансцендентальное закрытие этого закрытия. Она регистрирует это закрытие изнутри трансцендентального аппарата самой философии. Она располагается в Едином, закрытом для философии. Этот унилатеральный взгляд на философию называется видением-в-Едином. Видение-в-Едином не претендует на тождество с Единым, на то, чтобы говорить от имени Единого. Видение-в-Едином

видит Единое в соответствии с Единым. По этой причине Видение-в-Едином осуществляется на трансцендентальном уровне. Н.-ф. осуществляет трансцендентальное видение-в-Едином благодаря тому, что Единое философии берется как окказиональная причина, т.е. достаточное, но не необходимое, условие Н.-ф. Она отделяет Единое в себе, или Реальное в-Едином, от Единого философии и полагается как это отделение, конституирующее трансцендентальный горизонт самой философии. Н.-ф., таким образом, клонирует имманентность, подчиненную философскому решению, с тем чтобы совершить ее трансцендентальное закрытие. Это внедрение в структуру решения фиксирует в нем то, что имеет место, но этим решением всегда репрессируется. Эта трансцендентальная фиксация закрытия Реального осуществляется благодаря «клонированию» Единого-как-понятия философии в форме непонятийного символа Единого-без-понятия. Решение, будучи под трансцендентальным знаком закрытия Реального, лишается иллюзорной достаточности и видится в-Едином как унилатерально данное благодаря Реальному. Трансцендентальное осуществление этой унилатеральной дуальности принимает форму трансцендентального органа, который Ларюэль называет «силой мысли», мысли в соответствии с реальным.

Приостановка достаточности решения применима ко всем философским решениям, и, следовательно, представляет собой своего рода универсальный синтаксис (уни-такс), способный объяснить все философские понятия в-последней-инстанции. Речь идет не о переводе одной философии в другую, а, скорее, о переводе любой и всей философии в соответствие с Реальным.

С точки зрения философии не-философская практика философии совершенно не обязательна. В отличие от деконструкции, которая призвана была открывать новые возможности философии, обусловленные самой философской практикой, Н.-ф. остается не-нормативной, не-предписанной возможностью философии.

(См. «Антифилософия»).

Т.Х. Керимов

Нигилизм — философская и социально-этически-политическая система абсолютного отрицания сущего в целом. О Н. можно говорить в двух смыслах. В метафизическом Н. речь идет об абсолютном ничто: имеется в виду, что нет и не существует неких неизменных оснований, т.е. нет ни вечного Бога, ни вечного бытия. Все находится в естественном становлении, хаотичном и непредсказуемом. Если нет неизменного бытия или «Бог умер», то нет ничего кроме становления, нет четкого критерия истинности. Отсюда — «все дозволено» (Ф. Достоевский) или «все запрещено» (Ж. Лакан). Следствием метафизического Н. является Н. этический. Отрицание вечного Бога или Бытия влечет за собой разрушение всех прочных критериев различения добра и зла,

всеобщего морального закона. Все идеалы оказываются исторически относительными, как предрассудки, иллюзии или идеологические клише, скрепляющие власть того или иного сообщества. Признание исторической относительности всех ценностей имеет два различных последствия. С одной стороны, это ведет к свертыванию всяческих возвышенных (и прежде всего духовных) устремлений. Результатом этого является обычный гедонизм, идущий по пути наименьшего сопротивления и руководствующийся сиюминутными желаниями. Но этому Н. сопутствует «брутальный» нигилизм, который помешан на разрушении всего и вся. При этом в своей апологии разрушения он претендует на выражение самой глубинной сущности человека. Впервые термин «нигилизм» философски использует Фр. Г. Якоби в своем письме к И.Г. Фихте в 1799 г. Основной тезис Якоби заключается в том, что переработка кантовского трансцендентального идеализма Фихте ведет к эгоизму. Такой эгоизм нигилистичен, поскольку за или по ту сторону Я ничего не признает. Более того, само Я есть всего лишь продукт «свободной воли воображения». Во многих отношениях критика Якоби Фихте воспроизводит критику Паскалем Декарта (нигилизмом называется в этом контексте секуляризованный рационализм Декарта) и предвосхищает индивидуализм М. Штирнера. То, что опровергается Якоби, восхваляется Штирнером как свобода. Если я есть ничто, говорит Штирнер, тогда я ничто не в смысле пустоты, но я творящее ничто, ничто, из которого я сам как творец творю все. Ту же самую логику мы находим у Кириллова. Любой, кто возжелает высшей свободы, должен отважиться на самоубийство. А тот, кто отваживается на самоубийство, есть бог. «Я убиваю себя, чтобы показать непокорность новую страшную свободу мою». Убивая себя, Кириллов хочет не просто восстать против Бога, но своей смертью доказать, что Бога нет, следовательно, нет ничего. Пока есть бог, я верю в бессмертие души. В ситуации подрыва этой веры самоубийство — единственный логический вывод. Немецкий эпистемологический Н. в модифицированном виде перешел в русский социально-политический Н.: отрицание Чернышевским традиционных эстетических ценностей, анархическая критика государства Бакуниным, нечаевское якобинство, ленинский большевизм. В этом контексте Н. есть выражение радикально скептического, антиэстетического, утилитарного и научного мировоззрения. Последнее наиболее яркое выражение находит в романе И. Тургенева «Отцы и дети»: его центральная тема — противостояние романтизма, либерализма, реформизма и еврофилии отцов и позитивизма, утилитаризма, радикализма и русского национализма сыновей, с другой стороны. Н. обретает полноправный статус в философии Ницше. Для Ницше нигилизм означает, что «высшие ценности обесцениваются. Нет цели, нет ответа на вопрос — «почему?». Под высшими ценностями понимаются ценности, полагаемые в сверхчувственном мире (Бог, идеалы и идеи, цели и основания). Обесценивание высших ценностей означает, что сверхчувственный мир лишился своей действенной силы. Когда

верховные ценности обесцениваются, лишается ценности и опирающееся на них сущее. В отличие от своих предшественников Ницше дает довольно оригинальную концепцию Н. Для него причину нигилизма нельзя объяснить социально, политически, эпистемологически или даже психологически. Причина Н. заключена в специфической интерпретации мира: христианстве. Особенность ницшевской трактовки заключается в том, что Н. есть не просто отрицание христианско-моральной интерпретации мира, а следствие этой интерпретации. Ницше выделяет три формы Н. Он наступает, во-первых, «когда мы искали во всем происходящем «смысл», которого там нет». Поиски смысла кончаются разочарованием: становление не ведет ни к чему, не достигает ничего; меняется отношение человека к сущему в целом и к самому себе. Н. наступает, во-вторых, когда во всем совершающемся и подо всем совершающимся предполагается некая «цельность, система, даже организация», которые не осуществляются. И наконец, «Нигилизм как психологическое состояние имеет еще *третью, и последнюю, форму*. Если принять те два *положения*, что путем становления ничего не достигается и что под всем становлением нет такого великого единства, в котором индивид мог бы окончательно потонуть, как в стихии высшей ценности, то единственным *исходом* остается возможность осудить весь этот мир становления как марево и измыслить в качестве *истинного* мира новый мир, потусторонний нашему. Но как только человек распознает, что этот новый мир создан им только из психологических потребностей и что он на это не имел решительно никакого права, возникает последняя форма нигилизма, заключающая в себе *неверие в метафизический мир*, — запрещающая себе веру в *истинный мир*. С этой т. зр. реальность становления признается единственной реальностью и воспрещаются всякого рода окольные пути к скрытым мирам и ложным божествам — но, с другой стороны, *этот мир, отрицать который уже более не хотят, становится невыносимым...*». Отрицая, обесценивая старые, прежние ценности, Н. на их место ставит новые ценности. Иначе говоря, мы видим попытку обесценивания ценностей, без их переоценки. Переоценка становится переворачиванием самих способов оценивания. Полагание ценностей нуждается в новом принципе и новой области. Они нужны нам, чтобы мы могли вынести этот мир становления. Вечное возвращение — антитезис пантеизма. Если последний утверждает присутствие Бога во всем, вечное возвращение — это попытка помыслить мир без Бога. Наиболее мощная проблематизация Н. происходит в XX в., прежде всего благодаря таким философам, как М. Хайдеггер и Ж. Деррида. Согласно Хайдеггеру, Н. понимается Ницше исключительно из идеи ценности и в этом обличье становится у него предметом критики и преодоления. Поскольку, однако, полагание ценностей имеет своим принципом волю к власти, то преодоление Н. остается внутри метафизики и совершается метафизическими средствами. Ницше понимает Бога метафизически как имя сверхчувственного мира идей и идеалов, «истинного мира»

платонизма. Провозглашение «смерти Бога» есть признание того, что сверхчувственный мир не имеет более действенной силы. Если метафизика есть платонизм, а собственное мышление Ницше понимает как переворачивание платонизма, тогда мышление Ницше есть контрдвижение платонизма. Однако всякое контрдвижение необходимо застревает в сущности того, против чего выступает. «Переворачивание» платонизма есть на самом деле выворачивание его наизнанку, поэтому он остается внутри метафизической логики. Поскольку Ницше определяет бытие как волю к власти, он не мыслит бытие как таковое, и, стало быть, любые попытки преодоления Н. остаются нигилистичными. По Хайдеггеру, необходимо признать неизлечимую нигилистическую сущность западной традиции и повернуть от нее к возобновлению вопрошания о бытии, новой постановке вопроса-в-забвении. Забвение бытия, имеющее своим последствием Н., проистекает из переворота в понимании сущности истины, который осуществил Платон, определив бытие как вечное присутствие. Если метафизика суть исходное отношение западного человека к миру, то нигилизм — последнее заострение метафизики. Если сущность Н. покоится в истории, то метафизика как история истины сущего как такового — это, по сути своей, нигилизм. И если метафизика есть основание всей западной и мировой истории, то тогда и эта последняя нигилистична по сути. Следовательно, вопрос о преодолении Н. сопряжен с вопросом о преодолении метафизики. Хотя критические высказывания в адрес Н. можно обнаружить во многих интеллектуальных движениях XX в., очевидно, что именно Ф. Ницше, М. Хайдеггеру и Ж. Деррида удалось обеспечить основные условия теоретического ухода для радикального пересмотра метафизики и Н.

(См. «Деструкция», «Деконструкция», «Постструктурализм», «Постмодернизм»).

Т.Х. Керимов

Номадология — новейшее направление в современном постструктурализме, представленное работами Делеза и Гваттари, прежде всего их совместным трудом «Капитализм и шизофрения» (1972–1980). Основные положения Н. были изложены во втором томе этого большого труда (первый том — «Анти-Эдип», 1972). В ходе работы над вторым томом Делез и Гваттари выпустили отдельной книжкой под заглавием «Ризома» введение ко второму тому. Ризома — образ постмодернистского сознания; она представляет собой сетевидную структуру, не имеющую центра и растущую вширь. Ризома олицетворяет кочевую культуру, в то время как Корень представляет оседлую. Кочевники сами «подставляют» себя в эту метафору, поскольку они не разделяют пространство, а разделяются в пространстве. Если деконструкция работает внутри классической философской традиции, то Делез и Гваттари стремятся выйти за пределы традиции, завоевать новое пространство мыш-

ления. В «Ризоме» получает разработку основная критическая тема постструктурализма: «разборка» традиционной «метафизики присутствия» и «деконструкция» понятия репрезентации. Следуя этой методологической установке, авторы дают характеристику новому типу книги — книге-корневищу, ориентированной на борьбу с классическим типом книги-корня, книги-дерева как образа мира. К книге-корневищу неприменимы традиционные метафизические ориентиры: автор-субъект и мир-объект, единый центр репрезентации. Книга традиционно рассматривалась как организм, чьи органы связаны по внутреннему иерархическому и значимому принципу. Теперь же она выступает как «машинообразное» устройство, для характеристики которого авторы используют принадлежащий А. Арто образ «тела без органов». По мнению Делеза и Гваттари, идея дерева предполагает происхождение, зародыш, развитие, системы команд и корней, противоположность корня и ветвей как единства и множественности, внутреннего и внешнего, модели и копии. «Древовидное» мышление ориентировано на поиск инвариантного единства, закона, репрезентирующего себя во всей множественности и различии. В философии и литературе последнего столетия обнаруживается стремление к отказу от «древовидной парадигмы» и создается тип книги-системы корневых волосков. В качестве примера Делез и Гваттари рассматривают произведения Ницше и Джойса. Для такой системы характерно недоразвитие или разрушение главного корня. Однако тип книги-системы корневых волосков не избавляется полностью от дуализмов. Теряя стержневой корень, он восходит к «более высокому единству — единству двусмысленности и сверхопределенности» в каком-то дополнительном измерении. Настоящее различие и множественность задаются не прибавлением какого-то нового дополнительного измерения к уже имеющемуся, оно должно быть произведено в самом данном измерении. Эту задачу может решить организация текста по типу корневища (ризомы). Делез и Гваттари выделяют некоторые принципы организации корневища во всех сферах социальной жизни: связь и гетерогенность — в противоположность происхождению и однородности; множественность — в противоположность системности; картография — в противоположность генетической оси; принцип «незначашего разрыва» — в противоположность значимости купюр, разделяющих структуры. Историческим прототипом и образом парадигмы корневища выступает общественная организация кочевников («номадов»). Кочевники в этом понимании не имеют ни прошлого, ни будущего, они только появляются и всегда становятся, имея не историю, но широкую географию и лабильное размещение. По Ницше, кочевники появляются как всепожирающая судьба, без причин, без разума, без каких-либо предпосылок. Кочевники изобрели машину войны против государственной машины. Машина войны не входит в механизм государства. Государство или создает армию, что требует правовой интеграции машины войны с государственной властью, или же оно обладает собственной силой, которая позволяет

ему обходиться без войны. Различие между военной машиной и государственной властью Делез и Гваттари иллюстрируют конкретным примером из теории игр. Шахматы сравниваются с игрой в го. Шахматные фигуры — элементы кода, имеющие внутренние коды и внешние функции. Шахматные фигуры обладают качеством: конь—конь, пешка остается пешкой. Арсенал игры го — фишки, простые арифметические единицы, камешки, зернышки. Это некое анонимное третье лицо — мужчина, женщина, таракан. Фишки как элементы коллективной военной машины обладают не внутренними, а ситуативными качествами. Различие между игрой в шахматы и игрой в го наблюдается и с пространственной т. зр. Пространство шахмат — это инстинтуализированное, централизованное, замкнутое пространство. В го фишки рассеиваются в открытом пространстве: движение становится непрерывным, лишенным цели и назначения. Делез и Гваттари противопоставляют две научные модели — компарс и диспарс. Компарс — правовая модель, предполагающая выделение инвариантов, даже если инвариант — отношение между переменными. Диспарс — принцип науки кочевников — противопоставляет не материю и форму, а материал и силу. Речь идет не о выделении инварианта в ряду переменных, а о приведении самих переменных в состояние непрерывной вариации. Уравнение выделяет не всеобщие материи, а индивидуальные моменты. Пространство кочевников — это пространство скорее тактильное, чем визуальное, в противоположность расчерченному пространству Эвклида. Это гетерогенное пространство соответствует особому типу множеств — децентрализованным ризоматическим множествам, которые не размечают занимаемое ими пространство. Пространство кочевников нельзя наблюдать извне, как эвклидово пространство, «скорее оно напоминает звуковую или цветовую гамму». Соответственно, выделяются два типа науки. Один тип науки основывается на воспроизведении, другой на движении. Первый тип науки трактует пространство и время как переменные, чей инвариант выражает управляющий ими закон. Второй тип науки — это нечто другое: «Мы не стоим на берегу, наблюдая за течением реки, однонаправленным и разделенным на струи, а сами несемся в клубящемся потоке, сами вовлечены в процесс вариации». Кочевник обладает территорией, передвигается маршрутами, движется от одного пункта к другому. Однако эти пункты сами принадлежат маршруту, тогда как для оседлого жителя пункты задают маршрут. «Жизнь кочевника — это интермеццо». Кочевник движется из одного пункта в другой в силу фактической необходимости. Далее, маршрут кочевника — полная противоположность дороги: «он делит людей (или животных) в открытом пространстве — неочерченном и несвязном». Дорога, напротив, делит замкнутое пространство. В то время как кочевники населяют гладкое пространство, метки которого постоянно смещаются вместе с трассой, пространство оседлых народов расчерчено стенами, границами и дорогами. Со ссылкой на Тойнби Делез и Гваттари постулируют: кочевник — ско-

рее тот, кто не движется. Мигрант — это беглец, кочевник же никуда не бежит, он срашен с этим гладким пространством. В присвоении и обживании заключается территориальный принцип кочевника. Он движется, но движется сидя, «он сидит всегда, когда движется (бедуин в галопе сидит, подвернув под себя ступни ног)». Применительно к кочевникам следовало бы говорить о скорости. Движение экстенсивно, предполагает перемещение из одного пункта в другой, скорость же интенсивна, скорость — это абсолютная характеристика тела, отдельные части которого заполняют гладкое пространство наподобие вихря. Кочевника можно в полном смысле слова назвать детерриториализованным именно потому, что детерриториализация осуществляется не после, как у мигранта, и не посредством, как у оседлого жителя, связь кочевника с землей создает именно детерриториализация. Сама возможность территориализации — приобретение земельных участков — покоится на возможности детерриториализации. Номадизм связан скорее с «неустойчивостью локальных климатов», чем с глобальными изменениями климата. Кочевник порождает пустыню в той же степени, в какой порожден ею. Пустыня содержит подвижную ризоматическую растительность, связанную с картиной осадков и определяющую направления кочевков. Пространство пустыни не имеет ни перспективы, ни контура, видимость ограничена, при том что предполагает присутствие развитой топологии, основанной на комплексных ситуативных приметах. Н. выступает за восстановление первичной государственной организации кочевников-«номадов» — «машины войны» как чистой формы эксцентричности в противоположность внутринаходимости государства, которую она определяет как ризоматическую организацию в открытом пространстве. Противопоставление государственной власти, основанной на работе бинарных машин, и власти абстрактной машины войны, по мнению Делеза и Гваттари, предполагает определенные политические программные противопоставления для всякой будущей социальной философии. «Древовидная парадигма» образует основу политической власти. Ее традиционные ориентиры: логос, идея, понятие, разум, субъект — являются репрезентативами аппарата власти в мышлении. Н. защищает не новую модель мышления взамен старой, а социальное устройство, которое позволит самой мысли стать кочевником. Здесь речь идет о том, возможна ли какая-нибудь политика, способная реализовать мышление кочевника. Разрушение книги-дерева означает не смерть книги, но новый способ чтения, когда «комбинации, пермутации, использования исходят не изнутри книги, но зависят от связи с тем или иным внешним», когда книга становится предметом не понимания или интерпретации, а эксперимента и деконструкции.

(См. «Деконструкция», «Постструктурализм», «Постмодернизм», «Шизоанализ»).

Т. Х. Керимов

Норма — понятие, обозначающее границы, в которых вещи, явления, природные и общественные системы, виды человеческой деятельности и общения сохраняют свои качества, функции, формы воспроизводства. Понятие Н. конкретизируется в понятиях правил, образцов, предписаний. Оно применяется для характеристики состояний природных и общественных процессов, хотя ближайшим образом связано с организацией человеческой деятельности, ее совместно-разделенным характером, с различными системами мер, в ней вырабатываемыми. Н. могут быть представлены в непосредственно вещной форме: в виде образцов и эталонов; в виде правил, зафиксированных в знаковых формах и в качестве схем деятельности и общения, «встроенных» в поведение человеческих индивидов. Н. могут относиться к внешним для человека объектам, к определенным ситуациям социальных взаимодействий, к индивидуальному развитию личности и соответствующим образом классифицируются. Но поскольку они задают совместно выработанные людьми устойчивые и общезначимые правила действий, все они в широком смысле могут быть определены как социальные. Социальные Н. в узком смысле выражают специфический характер бытия отдельных социальных групп. В архаических обществах они закрепляли условия воспроизводства социальных связей, схемы передачи опыта от поколения к поколению в жестких формах запретов, обычаев и предписаний. Они действовали как естественный закон человеческого поведения и воспринимались людьми как непреложный порядок их жизни. Проблема осмысления и обоснования Н. возникает тогда, когда различные архаичные общества вступают в регулярные торговые, политические и культурные взаимодействия. Возникает ситуация сопоставления различных образцов, правил и предписаний. Соответственно, в разных сферах человеческой деятельности проявляется потребность решения задач, выработки стандартов, соизмеряющих и связывающих различные действия, их воплощения и реализации. Само понятие Н. усложняется, поскольку оказывается сопряженным с разными системами и средствами измерения человеческого поведения. Выявляется аспект, связанный с характеристикой объекта (Н. и оценка), аспект, предписывающий субъекту определенное правило деятельности, и аспект, фиксирующий определенную форму межсубъектных взаимодействий (Н. в узком смысле, — напр., моральная). Эти аспекты Н. могут быть тесно взаимосвязаны (напр., в юриспруденции), могут рассматриваться отвлеченно друг от друга, фиксироваться в особых сводах правил, предписаний, законов. Категории философии включают в себя явным или неявным образом нормативные функции и именно за счет этого выполняют роль ориентиров человеческой практики и личностной самореализации индивидов. В классических категориальных системах Н. не получает достаточного освещения, но фактически присутствует и действует в них, поскольку категория меры в значительной степени ориентирована на нормативный аспект существования культуры, функционирования общества и формиро-

вания человеческой личности. Проблематика Н. усложняется в индустриальных типах общества, использующих развитые системы гражданских отношений, правового государства, вещной взаимообусловленности человеческих индивидов. В этих обществах на первый план выходят Н., определяющие деятельность людей в общем виде: они не регламентируют в деталях поведения человека, не связывают его характеристики с определенной социальной и профессиональной позицией так жестко, как в традиционных типах общества, и вместе с тем как бы предполагают в индивиде наличие достаточно развитой способности «нормировать» и регулировать свое поведение. Н., таким образом, не только дают индивиду широкие возможности для самоопределения, но и возлагают на него полноту ответственности за поступки, за нарушение тех или иных правил. Н. все более становится принципом организации человеческих взаимодействий и все менее нормой-образцом, каковою она была в архаических и традиционных обществах. В этой ситуации юридические, моральные и экономические Н. делают возможным соизмерение различных человеческих действий и поступков; Н. становится абстрактной, а человеческое поведение «взвешиваемым» и исчисляемым. В этом контексте оказывается возможным социальное исследование человеческих взаимодействий, их эмпирическое описание и построение теоретических моделей, ориентированных на нормативный аспект общественной жизни. Развитие личности также рассматривается с акцентом на усвоение человеком социальных Н., на формирование в индивиде соответствующих Н. социальных качеств. Эти тенденции получают достаточно отчетливое выражение в многочисленных педагогических, психологических и социологических концепциях XIX — первой пол. XX в. Анализ общественной жизни, ориентированный на Н., воплотился в разнообразных социологических концепциях социального действия и социального взаимодействия и в наиболее разработанном виде предстал в теории функционализма (Т. Парсонс), господствовавшей в социологии до 70-х гг. XX столетия. Согласно этой теории, нормальное существование социальной системы сопряжено с уравниванием и сохранением ее основных функций. В развитии индивидов усвоение ими Н. закрепляется в ходе социализации, осуществляющейся как своего рода приспособление человека к господствующим стандартам поведения. Нарушение основных функций системы, возникающее, в частности, из-за уклонения индивидов от санкционированных форм взаимодействия, может приводить к социальной патологии, к «болезни» системы, к аномии. Поэтому поддержание Н. и перманентная социализация индивидов оказываются условием сохранения социального порядка. Эта в общем виде вполне приемлемая теоретическая картина пребывания общества в «норме» содержала несколько неясных положений, в т.ч. и касающихся Н. В частности, возникали трудности с объяснением воспроизводства Н. и появления новых нормативных систем. В аспекте понимания личности эти трудности указывали

на необоснованность сведения социализации личности к принятию ею Н., а развития личности к ее социализации. В конечном счете это определило неспособность функционализма справиться с проблемами развития Н., самореализации индивидов и изменения социальных систем в целом. Сдвиги, произошедшие в последней трети XX в. в жизни человеческого сообщества и в социальных теориях, определили интерес к проблеме воспроизводства и развития Н. Поиски резервов развития культуры поставили вопрос о де-автоматизации стандартов человеческого поведения, в т.ч. и Н. Выяснение ресурсов человеческой самореализации определило недостаточность концепций, исходящих из предзаданности Н. развитию людей. Выявилась актуальность разработки проблемы Н. применительно к разворачиванию форм текущей человеческой деятельности, контактов между различными социальными и культурными системами.

В.Е. Кемеров

Ноэзис и ноэма (греч. νόησις и νόημα — мышление и мысль). Термины феноменологической философии Гуссерля, описывающие структуру интенциональности. Ноэтические акты сознания характеризуют деятельность сознания по конституированию предметов. Соответственно проявляемым сторонам предметов выделяются различные ноэтические акты. Феноменологическая установка сосредоточивает внимание на исследовании самих этих актов. Ноэтические акты сознания конституируют предметы из пассивного «гилетического» материала. В результате этого конституирования феноменолог получает ноэму — смысл предмета как таковой. Ноэма и есть сам предмет, взятый в сущностном, смысловом единстве всех слоев. Специфика интенционального анализа заключается в том, что ноэма не реальна, но она и не ирреальна. Хотя предмет имеет значимость в пределах сознания, тем не менее не сводится к актам сознания, сохраняя по отношению к ним своеобразную трансцендентность. Поскольку сознание конституирует предмет из импликаций самой предметности, оно, следовательно, не сводится к субъективным ощущениям, а составляет смысловое единство всех слоев предмета. Н. и н. обусловлены строжайшей корреляцией мыслимого и мыслящего. Т.е. интенциональность должна быть охарактеризована не только с т. зр. поэтического акта, но и с ноэматической стороны. Вся проблема интенционального анализа, по Гуссерлю, заключается в том, чтобы показать, как единство ноэтических актов и ноэматических предметных смыслов, обеспечиваемое активной синтезирующей деятельностью сознания, придает актам сознания их смысл и создает такое отношение сознания к реальному предмету, когда единство предмета воспроизводится единством сознания.

(См. «Конституирование», «Феноменология»).

Т.Х. Керимов

Нравы — стабильные, предельно медленно изменяющиеся общественные привычки, одобряемые большинством представителей той или иной социальной группы; формы поведения, стандарты, представления, система ценностей, которые складываются в этой группе и позволяют отделить представителей этой группы от других людей. Н. — массовое, групповое поведение, содержание которого обусловлено наиболее значимыми для человека сферами жизнедеятельности. Н. включают в себя оптимальные (для данной группы) в практическом отношении нормы поведения во всех сферах человеческой жизнедеятельности: от образцов поведения за столом и образцов нравственного поведения в браке («Жена да убоится мужа своего...» и т.п.) до образцов воспитания детей и нравственного отношения к труду и т.д. Н. могут проявляться и как политические Н., и как хозяйственно-экономические, и как религиозные Н. и т.п. Макс Вебер в работе «Протестантская этика и дух капитализма» писал: «Фактически существующую возможность единообразия в установках социального поведения мы будем называть нравами, в том случае, если (и в той мере, в какой) их существование внутри определенного круга людей объясняется просто привычкой. Н. мы будем называть обычаем, если фактические привычки укоренились в течение длительного времени». К Н. он также относил моду, манеры и др. повседневные формы массового поведения. Н. — реальное проявление нравственной культуры на уровне массового поведения; это реализация должного (морали, права, религии и т.п.) в привычном, повседневном поведении определенных групп (общностей) людей. Причем сами представления о должном трансформируются здесь в представления о естественных, само собой разумеющихся способах поведения, т.е. самоочевидных, привычных, стереотипных, не требующих доказательства и оправдания их необходимости. Мотивация поведения в сфере Н. определяется тем, что «так поступают все» или «так принято», в отличие от морали, где эта мотивация основывается на том, что «так должно поступать людям». Понятие «Н.» близко к понятию «нормы поведения». Но в отличие от норм Н. характеризуют не способ поддержания общественной дисциплины, а содержание поведения (как именно принято поступать), присущего данному обществу, классу, социальной группе, коллективу.

(См. «Мораль», «Этика»).

Л.С. Лихачева

О

Образ — форма отражения и освоения человеком объектов мира. В современной философии О. понимается не только как продукт сознания, но и как то, что формируется в социальности в виде знака, или даже, выходя за «границы поля» сознания в форме симулякра, становится силой, порождающей изменения и различия. Теоретическое осмысление О. восходит к Античности, где терминологически он был представлен прежде всего именем «эйдос» (eidos, а также наряду с ним — idea, eikon, schema, morphe). Существенной особенностью эйдоса являлась его смысловая двоякость: с одной стороны, он подразумевал наружный вид, с другой — внетелесную и неизменную сущность. По Платону, О. не есть результат чувственного впечатления, он имеет свой источник внутри души как предзаданную сущность. Именно платонизмом была задана парадигма понимания О. как образца (прообраза) для подражания, которая была поддержана Плотиним, а в дальнейшем христианством в Средние века. Аристотель положил начало эмпирической традиции, придавая большую значимость ментальной образности. Он доказывал, что без О. мышление невозможно. О. в этом качестве оценивается Аристотелем высоко, ибо он подражает не сущему, а возможному, неся в себе не единичное, а всеобщее. В подражании (мимесисе) происходит преобразование предмета в О., которое приводит не к искажению сущего, но к возвышению над ним и катарсису. Эпикурейцы верили в ментальный О. как копии внешнего мира, который воспринимается человеком благодаря выделению физическим объектом невидимых атомов. По Плотину, человек, познавая природу, не обманывается, но приближается к ее сокровенным прообразам. Он вводит понятие внутреннего «эйдоса», который не извне подражает вещам, но тождествен их глубинной сущности. О. ставится им выше рассудочного понятия, поскольку является не просто правильным способом познания единого, но прекрасным способом его цельного само-

бытия. В Средние века О. обсуждался на фоне библейского положения о том, что Бог сотворил человека по своему О. и подобию. Ориген положил начало различению О. Божьего как неотъемлемого, хотя и постоянно оскверняемого достоинства, и подобию Божьего, утраченного человеком в состоянии греха и представленного ему в качестве идеала и цели его совершенствования. В Новое время О. стал рассматриваться в перспективе активно познающего субъекта и связываться с деятельностью его воображения. При этом явно обозначились два противоположных полюса понимания О.: эмпирический и рационалистический. Своей кульминации эмпиризм достигает в философии Д. Юма, определяющего идеи как результат чувственных впечатлений, копии, схваченные умом, которые остаются после того, как прекратятся впечатления. Согласно этому подходу, О. — это не только икона, но отпечаток, вызываемый оригинальным объектом. Рационалист Р. Декарт сосредотачивается на том, что происходит в теле, когда душа мыслит, и показывает, какие связи существуют между О. как телесными реалиями и механизмами их порождения. Б. Спиноза под О. понимает человеческую мысль и отличает ее от идеи, но в то же время О. есть идея и фрагмент бесконечного мира, которым является совокупность идей. В. Лейбниц интеллектуализирует О., сближая его с мыслью. По И. Канту, О. есть объект воображения без присутствия предмета. О. может быть либо продукцией (творчество), либо репродукцией (воспоминание) имевшегося ранее созерцания. Поскольку синтез воображения имеет в виду не единичное созерцание, как полагает Кант, а только единство в определении чувственности, то О. следует отличать от схемы, О. всегда нагляден. Схема же есть скорее общий способ, каким воображение доставляет понятие О. В основе схем лежит время, ибо временной ряд равно присущ как созерцаниям, так и понятиям. По Фрейд, источником О. является «исполнение желания», корректив к неудовлетворяющей действительности, находящей выражение в снах, грезах и фантазиях. В сновидениях все значения должны выражаться в О. Во сне слова и речь в целом не занимают привилегированного положения по отношению к абстрактным мыслям, ибо представлены как означающие элементы, а не как носители смыслов, присущих им в обычном языке. Логические связи между сновидными мыслями устраняются или замещаются особыми способами выражения. Все происходящие смещения направлены в сторону образных подмен (сдвиг понятия «аристократ» на «занимающий высокое место» может быть представлен высокой башней). Этот принцип работы сновидения обусловлен динамикой регрессии, под которой Фрейд понимал особый механизм возвращения к более раннему состоянию или О., воспринятому из детства. Преодолевая психологизм в трактовке О., феноменология Э. Гуссерля рассматривает его через призму интенциональности сознания, т.е. направленности его на предмет, конституируемый при этом как целостность, в которой выделяются как ряд онтологических слоев предмета, так и набор

чувственно воспринимаемых его признаков. Поскольку О. есть всегда О. чего-то, феноменологии удастся восстановить в правах его объективный статус и осуществить возвращение к вещам. О., становясь интенциональной структурой, переходит с уровня инертного содержания сознания на уровень сознания единого и синтетически соотнесенного с объектом. И поэтому О. какого-либо объекта — это не смутное представление, а сознательно организованная форма специфического отношения, один из возможных способов иметь в виду его реальное бытие. В семиотике существует тенденция связывать О. с языком, или же обнаруживать его знаковую автономность, а порой даже вообще отказываться от данного понятия. Зависимость картин от языка постулировалась либо в силу роли вербальных комментариев, которые сопровождают картины, либо в силу необходимости обращения за помощью к языку в процессе анализа (Р. Барт). По Ж. Лакану, чтобы ребенок включился в социально-культурные отношения и у него могла развиваться речь, необходимо формирование у него своего тела, которое начинается приблизительно в возрасте 6 месяцев на т.н. «стадии зеркала». Узнавая себя в зеркале, еще до овладения речью, ребенок воображает себе О. того, кем он станет, когда вырастет, т.е. О. взрослого, который умеет говорить подобно держащему его перед зеркалом. Лакан подчеркивает, что стадию зеркала надо понимать как идентификацию в полном смысле, а именно как преобразование, произведенное в субъекте тогда, когда он принимает на себя О. Зеркало как бы не само отражает, но через него проявляется О. формируемого социальностью субъекта. В момент, когда завершается стадия зеркала, идентификация с О. себе подобного, закладывается начало диалектики, которая с этих пор соединяет Я с социально выработанными ситуациями. Неклассический способ философствования показывает, что копия может предшествовать оригиналу. Ж. Делез переосмысливает платоническое различие вещи и ее О., оригинала и копии, образца и подобия (симулякра). Он полагает, что цель платоновского метода разделения состоит не в том, чтобы разделить род на виды, но, гораздо глубже, — в том, чтобы установить родословную: различить подлинное и неподлинное, отделить истинного претендента от мнимого. При этом он опирается на миф, который выступает составной частью самого разделения. Миф со своей неизменной циркулярной структурой — это рассказ о некоем заложении основ. Именно он и позволяет выдвинуть образец, в соотнесении с которым можно будет оценивать любых претендентов, основание — это то, что первично обладает некоей вещью, но дает эту вещь на причащение другим, дает эту вещь претенденту: претендент будет вторичным обладателем этой вещи, если только он сумеет пройти испытание основанием. Так, Платон строит свое различие идеи и О., оригинала и копии, образца и симулякра. Копии — это вторичные обладатели идеи, законные претенденты, гарантированные сходством; симулякры — это как бы лжепретенденты, построенные на несходстве. Таков

смысл, по Делезу, платонического разделения области изображения надвое: с одной стороны — истинные отображения: копии — эйконы; с другой стороны — призрачные подобию: симулякры — фантомы. Данное раздвоение обеспечивает торжество копий над симулякрами, Делез полагает, что данная концепция О. основана на т. зр. внешнего наблюдателя, порождавшего господство идеи тождества.

(См. «Интенциональность», «Образование», «Симулякр», «Феноменология»).

С.А. Азаренко

Образование — процесс и результат усвоения человеком навыков, умений и теоретических знаний. Слово «образовывать» имеет двоякое значение. Во-первых, оно значит «выставлять образец и устанавливать предписания», а во-вторых — «формировать уже имеющиеся задатки». Знание, входящее в О., не отстоит от познающего в качестве вне его лежащего предмета, но он непосредственно затронут тем, что познает. Какому-либо техническому знанию можно научиться, и даже по собственному выбору. Нравственному знанию, как неперменной составляющей О., напрямую человек не научается и разучиться ему также не может. О. — это внутренний процесс, процесс созидания «образов» и/или «образцов», которым человек следует в своей жизни. Результат О. не представляется по типу технического намерения, но проистекает из внутреннего процесса формирования и О. и поэтому постоянно пребывает в состоянии продолжения и развития. О. не может быть собственно целью, это некий самовозрастающий процесс. Исторически становление феномена О. шло в процессе формирования механизмов сохранения и передачи социально значимого содержания из поколения в поколение. Впервые понятие О., по мнению М. Хайдеггера, было сущностно продумано Платоном в «Государстве». Хайдеггер полагает, что платоновская «Притча о пещере» призвана раскрыть то, что греки понимали под пайдейей, т.е. О. Притча повествует о том, как узник, освобождаясь от оков, покидает пещеру, где он видел лишь тени вещей в мерцании находящегося за спиной огня, и обретает при переходе на поверхность знание действительно сущего. Пайдейя означает руководство к изменению всего человека в его существе. Хайдеггер полагает, что ближе всего к пайдейе подходит слово «О.». Во-первых, это О. в смысле развертывающегося формирования. Такое «О.», с другой стороны, «образует», исходя все время из предвосхищающего соразмерения с неким определяющим видом, который зовется поэтому прообразом. О. есть вместе с тем и формирование, и руководство определенным образцом. «Притча о пещере» заканчивается не описанием достижения высшей ступени подъема из пещеры, но повествует о спуске освобожденного обратно в пещеру, ибо к сущностному моменту О. принадлежит постоянное преодоление необразованности. По М. Фуко,

восхождение к добродетели у Платона было тесно связано с заботой о себе. Следовательно, забота о себе должна превратиться в искусство. Забота о себе невозможна без наличия наставника. А позиция самого наставника определяется заботой о том, какую заботу о себе проявляет его подопечный. «Забота о себе» ведет к самореализации. Стать тем, чем человек никогда до этого не был, — главная тема самореализации. Согласно Фуко, существуют три типа отношения к другому, необходимые для формирования молодого человека. 1. Наставление примером: пример великих людей и сила традиции формируют модель поведения. 2. Наставление знаниями: передача знаний, манеры поведения и принципов. 3. Наставление в трудности: мастерство выхода из трудной ситуации (сократовское искусство). Отныне наставник (философ) выступает в роли исполнителя преобразования индивида в его формировании как субъекта. Окончательно современный дискурс О. сформировался к XVIII в. — в эпоху Просвещения. Само понятие О. приобрело категориальный статус. Отныне О. теснейшим образом стало связано с понятием культуры и начало обозначать специфический человеческий способ преобразования природных задатков и возможностей. Окончательная обработка понятия, стимулируемая Гердером (понимающим под О. «возрастание к гуманности»), была завершена в период между Кантом и Гегелем. Кант еще не употребляет слово «О.» в вышеобозначенном значении, но говорит о «культуре способностей» (или «природных задатках»), которая в этом качестве представляет акт свободы действующего субъекта. О., по Канту, касается формирования нравственности и относится к практическому воспитанию в отличие от школьного О. или обучения (дающего приобретение умений) и прагматического воспитания (служащего достижению разумности). К нравственным обязанностям у Канта принадлежит и стимулирование своего таланта. Это требование по отношению к себе самому у Гегеля уже возникает в русле суждений о самообразовании и О., которое перестает быть равнозначным «культуре», т.е. развитию способностей или талантов; О. включает в себя понятие «образ», обладающий двусторонностью, ибо он, как мы видели, одновременно несет в себе значения отображения, слепок и образца. По Гегелю, довершающему формирование рассматриваемого понятия, отличительной способностью субъекта является то, что он рвет с непосредственным и природным, и это требует от него духовная сторона его существа. И поэтому он нуждается в О., в подъеме ко всеобщему. Подъем ко всеобщности не подразумевает только теоретическое О., но включает и практическое и охватывает сущностное определение человеческой разумности в целом. Общая сущность человеческого О. состоит в том, что человек делает себя во всех отношениях духовным существом. Оно требует пожертвовать общему особенным, что подразумевает обуздание влечений и тем самым свободу от их предметов и свободу для своей предметности. О., согласно Гегелю, включает в себя примирение с самим собой и узнавание себя в инобытии. Каждый отдельный индивид, поднимающийся от своей природной сущности

в сферу духа, находит в языке, обычаях, общественном устройстве своего народа заданную субстанцию, которой он желает овладеть. Сущность О. составляет не отчуждение как таковое, а возвращение к себе, предпосылкой чего, однако, и служит отчуждение. При этом О. следует понимать не только как результат восхождения духа в область всеобщего, но одновременно и как стихию, в которой пребывает образованный человек. Но О. должно приводить, как полагает Гегель, к полному овладению субстанцией, к отрыву от всех предметных сущностей, что достижимо только в абсолютном философском знании. Тем самым от Гегеля ускользает действительно историческая суть О., ибо оно не столько последняя фаза развития, сколько основание для гармоничного движения в дальнейшем. Взаимосвязь О. и здравого смысла представлена у А. Бергсона. Согласно Бергсону, абсолютное постижимо только посредством интуитивного опыта, а не через отвлеченные от жизни рациональные конструкции. Лишь обыденное сознание способно постичь сущность явлений, обеспечивая непосредственное проникновение в «принцип жизни». Здравый смысл есть обязательная принадлежность, основа обыденного сознания. Он выступает как социальное чувство, позволяющее нам представлять следствия наших поступков, даже, скорее, предчувствовать их, уметь выбирать существенное. Здравый смысл связан с воспитанием. Идеи заслоняют от нас саму жизнь и заставляют размышлять не о вещах, а о словах. И именно в классическом О. Бергсон находит силу, способную «разбивать лед слов и обнаруживать под ним свободное течение мысли». Классическое учит не обманываться словами, избавляет от автоматизма и высвобождает идеи из-под гнета вербальных форм. В современную эпоху, считает Фуко, истина уже не в состоянии более служить спасением субъекту, как это было в античные времена. Знание накапливается в объективном социальном процессе. Субъект воздействует на истину, однако истина не воздействует больше на субъекта. Связь между доступом к истине и требованием преобразования человека и его бытия им самим была окончательно прервана, а истина стала представлять собой автономное развитие познания. «Постсовременность» же, по мнению Ж. Бодрийяра, утрачивает двухвековое господство социального. Просвещение, породившее дискурс О., базировалось на принципе рациональной коммуникации. В его основе находился императив морализации сообщения: лучше информировать, чтобы лучше социализировать и чтобы создавать все больше сознания. Но нынешняя эпоха характеризуется падением спроса на сознание, и поэтому социализировать оказывается нечего. На место «социума» приходят «массы», поглощающие информацию, даже не переваривая ее. Тотальность информированности лишает способности отличать истину от фикции, а реальность — от симуляции. При этом содержание сообщения теряет значимость, что ведет к атрофии сознания.

(См. «Образ»).

С. А. Азаренко

Общение — взаимодействия между людьми, главным образом непосредственные. В трактовке общественных отношений О. — форма их реализации, обеспечивающая — наряду с предметными опосредованиями — воспроизводство и накопление человеческого опыта, кооперацию и разделение человеческой деятельности. Понятие О. используется и для характеристики взаимодействий между различными социальными и культурными системами («межнациональное общение», «общение культур»), т.е. в плане более широком, нежели межличностная связь между людьми. В любом случае О. не может осуществиться, минуя межиндивидуальные контакты; они, следовательно, в любых истолкованиях О. остаются «ядерными структурами». Для философии О. представляет особый интерес, поскольку в нем концентрируются формы мышления и деятельности, общезначимые категории и субъективные намерения индивидов. В философии сложности в описаниях О. разъясняются определениями О. как прямого и косвенного, непосредственного и опосредованного. В прямом О. люди взаимодействуют «лицом к лицу», «бок о бок»; в этой форме осуществляются совместность, непосредственная коллективность человеческой деятельности. Но, как деятельность не сводится к прямой совместности, так и О. не редуцируется к непосредственным контактам. В ходе социальной эволюции и развития культуры возникают разнообразные предметные и знаковые средства, обеспечивающие косвенное О. между человеческими индивидами, связи разнообразных человеческих деятельностей. Усложнение и проблематика культуры в значительной мере определяются возрастающей ролью этих средств в жизни людей. Учет этого обстоятельства препятствует разрыву понятия деятельности и понятия О. Понятие деятельности акцентирует внимание на реализации человеческих сил, понятие О. привлекает его к прямым и косвенным связям этих сил. Оба понятия с разных сторон выявляют формы движения, кооперации, трансляции человеческих сил и способностей в социальном пространстве и социальном времени. Развитие обществознания XX в., в котором принцип разделения труда господствовал над цельными представлениями о социальных процессах и человеческом бытии, привело к упрощенным истолкованиям О. и деятельности: О. сводилось к межсубъектным взаимодействиям, а деятельность — к воздействиям человека на вещи. Соответственно, многообразные формы О. редуцировались к представлению о непосредственных контактах между людьми; из связей О. как бы вытеснялись предметность и сопряженная с ней проблемность, из деятельности — взаимозависимость людей, социальные качества человеческих предметов. И хотя философско-методологический анализ давал все основания для понимания сложности проблемы О., фактически и в быденном, и в научном сознании доминировали и продолжают действовать стереотипные трактовки О. как непосредственного взаимодействия между людьми. В последние десятилетия интенсивно обсуждаются вопросы формирования или реализации О. как диалога, в котором происходит некое со-

изменение субъектов, осуществляется взаимопонимание и со-знание. Однако в многочисленных случаях сведения О. к непосредственному взаимодействию происходит психологизация диалога, его растворение в формах восприятия, переживания, выражения. Кроме того, утрачивается возможность к определению системы связей и опосредований, задающих контекст и проблематику диалогического О. Опыт обществознания XX в. показывает, что рассмотрение О. в рамках непосредственных взаимодействий между людьми стимулирует по преимуществу психологические и лингвистические его описания. Язык, реализуя прямой контакт между людьми, служит средством представления многообразных связей и форм, скрыто присутствующих в актах общения. Это зачастую дает повод трактовать язык в качестве формы, не только замещающей, но и предопределяющей различные связи и опосредования (социальные, исторические, культурные), структурирующей и О., и психику индивидов, и социальное время. Во второй пол. XX столетия возникли вопросы, сопряженные с анализом самореализации человеческих индивидов, ее влиянием на развертывание социального процесса, на воспроизводство и обновление культуры. Подведение О. под некие устойчивые структуры языка с т. зр. этих задач оказывается явно непродуктивным. Более того, возникает проблематика порождения структур и конкретных систем человеческих взаимодействий, исследования различных социальных условий, определяющих формы и функции О. В кон. XX в. отношение к проблеме О. во многом определяется характером, который приобретает мировое сообщество. В одном социальном пространстве и времени, в ситуациях по необходимости тесных контактов оказываются общественные системы, находящиеся на разных ступенях экономического и научно-технического развития. Ситуация О. естественным образом становится шире непосредственных контактов между человеческими индивидами. Но именно она определяет задачу выстраивания форм, становящихся языком О. для разных социальных, политических и культурных систем.

(См. «Взаимодействие», «Деятельность», «Диалог», «Связь»).

В. Е. Кемеров

Общество, социальное, социальность — сумма связей, совокупность или система отношений, возникающих из совместной жизни людей, воспроизводимых и трансформируемых их деятельностью. *Социальность*, следовательно, — это *взаимообусловленность людей, взаимообусловленность их жизнью друг друга, процессами и результатами совместной и индивидуальной деятельности*. Проблема заключается в том, что система связей может пониматься как нечто, существующее «в людях» и «через людей», и как то, что существует «рядом с людьми» или «над ними». Иначе говоря, О. может определяться как нечто возникающее из жизни людей, а может быть представлено

и как нечто отдельное от этой жизни, ее обуславливающее и даже предопределяющее. Соотношение О. и людей, социального и индивидуального несколько проясняется через анализ соотношения О. и государства. Если О. и государство отождествляются, то тогда О. может быть представлено как особая система, куда «включаются» и в которой социализируются индивиды. Если же О. и государство фиксируются как разные формы, более того, государство характеризуется как одна из подсистем О., тогда и в общественных связях раскрываются их зависимости от движения индивидуальных сил и способностей, от самореализации людей. В данном пункте «в действие», наряду с логикой, вступает история. Социально-философский анализ ориентирован на изменение, динамику форм социальности, О., государства, индивидуальной самореализации. Соответственно предпочтение тогда отдается не общим определениям и категориям, а усмотрению логики эволюции социальных связей, динамике форм социальности, создаваемых людьми. Обычно О. называют и архаическую общину численностью в сто человек и современное государство, насчитывающее десятки, а то и сотни миллионов людей. Уже на уровне интуиции ясно: это общества, по-разному возникающие и по-разному функционирующие; единственное, что их объединяет: это — формы, связывающие людей, в связях людей воспроизводящиеся. Возникает необходимость типизировать эти разнообразные формы, охарактеризовать социальные типы. В конструировании типов социальности прослеживаются те же тенденции, что и в трактовке О. Тип социальности может быть представлен как структура общества, «заполняемая» людьми, объединяющая и разъединяющая их (таковы общественные *формации* (К. Маркса); но тип социальности может трактоваться и как динамическая социальная форма, возникающая из взаимодействия людей, ими создаваемая и обновляемая (у Маркса же есть схема, в которой социальные формы производны от личных зависимостей между людьми, от их вещных отношений и от взаимообусловленностей их индивидуального развития). Существуют и промежуточные концепции, напр., концепция Белла—Тоффлера, где в трехступенчатой схеме — *традиционное, индустриальное, постиндустриальное общества* — первая и отчасти вторая ступени — это структуры О., «поглощающие» индивидов, а третья ступень — это форма, все более заметно выражающая качество развития людей, характер их деятельных отношений. В логике конструирования понятия О. просматривается и определенная историческая логика. Рядом с моделью *экстенсивной социальности* (подкрепленной идеями линейного развития, пространственного расширения, растущего производства вещей, максимального использования человеческих сил, предполагающей в науке и на практике методологию редукционизма) все более заметное место занимает модель *интенсивной социальности*, сопряженная с концепциями нелинейного развития, синтеза качественной деятельности во времени общества и индивидов, указывающая на зависимости экономического роста от этой качествен-

ности, соответственно предполагающая замену редукционистской методологии методологией антиредукционистской, методологией синтеза и становления. Уже достаточно обычными являются рассуждения о линейных и нелинейных моделях истории. Но они имеют прямое отношение и к понятиям О. и социальности. Сама история может быть представлена как смена типов социальности или как их конкретное взаимодействие. Форма О. меняется исторически, она все менее привязана к пространству и все более разворачивается во времени, ибо закрепляется *процессами* взаимодействия, воспроизводства, разделения и синтезирования деятельности. Более того, пространство современного О. — это социальное пространство; оно не укладывается в рамки политической геометрии государства. Социальность ограничена прежде всего силами и способностями людей, формами их организации, — здесь ключ к пониманию специфики социальности, к происходящим в ней сдвигам.

В публицистике понятие «С.» иногда используется в узком смысле — для обозначения внепроизводственной сферы жизни людей. Основой такой трактовки является индустриализация общества, приводящая к противопоставлению экономической сферы всем остальным: «социальными» оказываются мн. аспекты жизни людей, не включенные в производство или не представляющие для него прямой ресурсной выгоды. В такой трактовке есть и косвенное указание на действие ведомственно-отраслевой модели управления обществом: социальная сфера отделена от производственной, сдвинута в реестр второстепенных отраслей, подчинена соответствующему ведомству. (См. «Гражданское общество», «Метафизика социальная»).

В. Е. Кемеров

Обществознание — совокупность знаний общества о самом себе. Практически любая попытка конкретизировать это определение приводит к необходимости философского обоснования О., его социально-исторической определенности. Наиболее простой и привычный путь — сопоставление О. и естествознания. Но даже это сравнение побуждает к анализу различных форм взаимодействия и соизмерения О. и естествознания, возникающих на разных этапах истории, в несходных социальных обстоятельствах. Определение О. сопряжено с ответом на вопрос: что такое общество и как оно возможно? Следствием этого являются вопросы об особенностях общества, с которым соотносится О., о его современном состоянии, а стало быть, о его истории и перспективах. Сопоставление О. и естествознания является недостаточным для понимания О., поскольку О. включает в себя и вненаучные формы знания, «встроенные» непосредственно в структуры бытия людей, и само может служить средством объяснения различных аспектов естествознания. В настоящее время остро обсуждаются два вопроса, влияющие на

определение О.: первый — о взаимоотношениях дисциплин О., второй — о соотношении научного О. и его вненаучных форм, каковыми оказываются формы повседневного знания. Первый вопрос естественным образом ограничивает сферу О. взаимоотношениями дисциплин социально-гуманитарного познания, второй расширяет эту сферу, связывая разные способы осознания и познания общественной жизни. Когда, например, говорят о кризисе современного О. (социологии, философии, экономической теории, педагогики и т.д.), тем самым уже фиксируют некое состояние О., с присущими ему специфическими чертами, которое переросло в состояние кризисное, преобразующее прежние структуры О. Вследствие этого так или иначе уже определяется современная ситуация в О., предшествующая ей ступень эволюции О. с относительно устойчивыми стандартами и ориентирами и, соответственно, ступень формирования этого устойчивого порядка описания общества. Так, от фиксации структурности О. и ее кризиса мы неизбежно переходим к выяснению эволюции определенных форм (систем, совокупностей) социально-гуманитарного знания, их связей с характерными социальными типами общества. Кризисное состояние современного О. напоминает нам о том, что его предшествующая, относительно стабильная фаза была продуктом *становления* научного О., что научное О. еще не насчитывает и двух веков. До XIX в. О. развивалось в основном в рамках повседневных представлений, философских и теологических описаний жизни общества, литературы и практической политики. В становлении научного О. можно отметить следующие моменты. Прежде всего — *зависимость формирующегося научного О.* от естествознания. Само отделение «научного» от «ненаучного» в О. происходило во многом под влиянием норм и стандартов естествознания. Тезис о сведении человеческих взаимосвязей к «логике вещей», об уподоблении социальных взаимодействий вещам продолжает существовать до наших дней. Соответственно толкуются и ориентиры объективного и общественно-значимого знания. В результате вопрос о специфике общественной жизни и соответствующей методологии в период становления обществознания остается в «тени». Другой важный момент — связь *формирования* научного О. и определения структур социального воспроизводства обществ индустриального типа. Развитие этих структур в производственно-экономической и правовой сферах приводит к деиндивидуализации общественной жизни. Частно-индивидуальная жизнь людей оказывается «по ту сторону» жестких социальных структур, но остается в поле О. благодаря знанию, не подчинившемуся стандартам абстрактной научности и формальной социальности. Выявление предметов и методов дисциплин социально-гуманитарного познания оказывается не столько следствием сознательной методологической работы ученых, сколько результатом воспроизводства определенной структуры социальности, определенной «логики вещей». Социология, например, стремится обнаружить объективные «механизмы» социальных взаимодействий

вий и начинает рассматривать как второстепенные формы самореализации и самоутверждения людей в обществе. Психология в этой ситуации «логикой вещей» вынуждена отвлекаться от характера и содержания общественных связей и рассматривать человеческую субъективность в аспекте человеческих взаимодействий. Подобное разграничение установок происходит не только между дисциплинами, но и в рамках отдельных отраслей социально-гуманитарного познания. В историческом познании, ориентированном на общепринятые стандарты и нормы научности, во второй пол. XIX в. развиваются такие дисциплины, как экономическая теория, археология, этнография, которые в значительной мере связаны с описанием условий, структур, вещной обстановки социального процесса. Вместе с тем в исследованиях по истории политики, культуры, искусства продолжают доминировать взгляды, фиксирующие *особенности* деятельности людей, ситуаций, событий. «Соседствующие» дисциплины взаимодействуют по принципу *взаимоисключающего взаимодополнения*, они исходят не из представлений о социальной эволюции или системе общества, а из предварительно расчлененной на противоположные аспекты и факторы жизни людей в обществе, причем рассматривают эти аспекты и факторы в качестве самостоятельно существующих предметов. На рубеже XIX и XX вв. парадоксы развития О. становятся предметом философского анализа. В. Дильтей пытается обосновать специфику О. и выдвигает, в противовес натуралистически ориентированному познанию, область «наук о духе», нацеленных на описание социально-исторических явлений и событий в их конкретности, целостности, индивидуальности. В. Виндельбанд и Г. Риккерт фактически обосновывают двойственность методологии как для познания в целом, так и для О. Обобщающий метод формирует предмет, который мы называем «природа», а индивидуализирующий метод указывает на сферу жизни (и ее особые проявления), которую мы называем «культура». Поскольку это разделение имеет прежде всего методологический характер, оно касается не только различия естественных и общественных наук, но распространяется и на ситуацию «внутри» О. В пределе эта методология означает, что любая дисциплина О. может быть и обобщающей и индивидуализирующей. Сам термин «социально-гуманитарное познание» указывает на то, что О. «составлено» из двух разных видов познания, т.е. термин этот фиксирует не столько связь, сколько различия. Различия социальных наук и гуманитарного познания проявлялись и в отношении научного О. с повседневным сознанием людей. Социальные науки четко противопоставлялись повседневному сознанию как специфическая область теорий, понятий и концепций, «возвышающихся» над непосредственным отображением людьми их обыденной жизни. Гуманитарное познание в значительно большей степени считалось со схемами повседневного человеческого опыта, опиралось на них. Научное О. с присущим ему строем и функциями, с его интеграцией по принципу «взаимоисключающего взаимодо-

полнения» (казавшимися «естественными») оказывается под вопросом во второй пол. XX столетия, когда начинается полоса практических и теоретических кризисов. Типологическое родство этих кризисов проявляется в проблеме соотношения структур и людей. Большие структуры, «адаптирующие» к себе индивидуальную жизнь людей, выявляют свою непродуктивность по всему «фронту»: в экономике, политике, науке, образовании. Так называемая «большая наука», построенная по принципам промышленного производства, оказывается неэффективной в организационном и прикладном плане. Соответственно, утрачивают свои позиции большие теории в сфере О.: резко сокращается влияние догматического марксизма, подвергается жесточайшей критике структурно-функциональный анализ (Т. Парсонс), заметно падает рейтинг позитивистски ориентированных методологий в социологических, психологических, культуроведческих и исторических исследованиях. В кон. 60-х гг. XX в. О. начинает утрачивать черты даже того формального единства, которое было связано с декларативным признанием общих норм и стандартов научной деятельности. Утрата формальной общности приводит к «плюрализации» и «фрагментации» О. Обостряется вопрос о его парадигме. Типичное положение фактически указывает на кризис методологии и философии определения парадигмы О. Тем не менее практически необходимость в интеграции О. осознается достаточно остро. Эта потребность в «связывании» дисциплин О. указывает на то, что единство О. *определяется не столько стандартами познания, сколько общими проблемами, стоящими перед людьми в их совместной и индивидуальной жизни, типом проблем, характерных для современного социального мира.* «Фокусирование» ориентаций О. в проблемно-смысловом «поле» бытия людей указывает и на ограниченность прежних установок дисциплинарно-отраслевого разделения О., его интегрирования по принципу «взаимоисключающей взаимозависимости». Явной становится и непродуктивность социально-методологических концепций, фактически отождествлявших системность общества с его машинообразной или функциональной структурностью (догматический марксизм, структурно-функциональный анализ). Поскольку в трактовке социальных систем на первый план выходит проблема их *изменения и становления*, постольку все более осознается, как практическая и познавательная задача, необходимость *представить зависимость структурности общества от самореализации человеческих индивидов.* Прежде всего практические стимулы предопределяют выход за рамки стереотипов, противопоставлявших совместное и индивидуальное, социальное и личностное, экономику и психологию, структуры и людей. Формы новой стилистики О. в значительной мере связаны с конкретизацией его роли в структурах воспроизводства и развития совместной и индивидуальной жизни людей.

В. Е. Кемеров

Община (старослав. — единение, общение, наличие чего-нибудь общего, франц. — une commune — коллектив, коммуна) — универсальная, естественно сложившаяся форма социальной организации; появляется одновременно с возникновением человеческого общества и производства. Характеризуется такими чертами:

- 1) личные, ничем не опосредованные отношения;
- 2) самовоспроизведение (не столько в биологическом, сколько в социальном смысле);
- 3) отсутствие формального аппарата власти, непосредственное влияние и контроль членов общины за осуществлением власти на основе соблюдения традиций, самоуправление;
- 4) самообеспечение, единое натуральное хозяйство, коллективная ответственность на землю, естественное разделение коллективного труда по полу и возрасту;
- 5) единое самосознание, самоназвание, обычаи, традиции, культы, сознание общности происхождения;
- 6) экзогамия, основанная на запрете кровосмешения и укреплении межобщинных связей в различных сферах материальной и духовной жизни, порождающих племенную организацию;
- 7) территориальная общность.

Т.о., О. — это в первую очередь первичная группа, где связи между членами общины ничем не опосредованы, где члены О. находятся в непосредственной коммуникации. Понятие О. сопряжено с такими типами социальной организации как семья, род, племя и является их основой, будучи самой ранней формой совместного проживания людей. О. могут быть родовыми (основанными на отношениях кровного родства и родства по браку), соседскими (более позднее образование, где общинники начинают воспринимать друг друга не только и не столько как родственников, а как жителей одной деревни, такой тип О. еще называют сельским). В исторической науке О. чаще всего предстает как форма социальной организации эпохи первобытного строя. Развитие общества, т.о., происходит по такому сюжету: первобытная община — племя — вождество — государство. Однако в XX в. появляется возможность взглянуть на О. иначе, этому способствует анализ человеческого сообщества и неоплемена М. Маффесоли, Ж. Батая, М. Бланшо и т.д. О. перестают воспринимать как форму социально-политической организации только примитивных обществ: «Линия эволюции от общины к зрелому государству (сопровождающаяся, как правило, упрощением внутриобщинных структур) имеет вполне очевидную альтернативу: примитивная община — община с развитой структурой — суверенная (автономная) гражданская община» (Коротаев А.В. Апология трайбализма: племя как форма социально-политической организации сложных обществ. Социологический журнал, 1995, № 4, с. 69). В этом случае сохраняются такие важные черты, как демо-

кратия, контроль за осуществлением власти, общинники становятся гражданами. Т.о., тематика общины в качестве некоего единения становится актуальной именно в эпоху индустриального общества с его обезличенностью и унифицированностью. О. в этом смысле выступает как некий защитный механизм, стремление людей держаться вместе. Община в таком случае может выступать как оплот непосредственных связей, непосредственной коммуникации, находящийся в независимом, а часто противостоящем государству положении (напр., общины хиппи, растафариан и т.д.).

(См. «Общество, социальное, социальность», «Сообщество»).

О.С. Коновалова

Объект, объективность, объектность — характеристики реальности, на которую человек обращает свою деятельность или направляет свое познание. Объект — часть бытия, противостоящая человеку в его познании или деятельности, обуславливающее эту деятельность обстоятельство (обстановка, об-стояние дел), из которого человек вынужден исходить. Объективность — свойство реальности быть независимой от субъекта, а также способность субъекта фиксировать реальность как независимую от него и его познания. В основе традиционного понимания этих категорий лежит познавательная, гносеологическая трактовка отношений человека и мира, субъекта и объекта. В предшествующей философии (в т.ч. и догматическом марксизме) действовала сознательная или неявная абсолютизация этой трактовки. В результате как бы затемнялась бытийная, онтологическая связь человека с миром, а зачастую она толковалась с позиций познания и гносеологии. Современная философия рассматривает человека (людей) и объект (объекты), их связи как моменты процесса, которые могут меняться местами в ходе воспроизводства и обновления бытия. Объекты могут оказаться отчасти или в значительной мере продуктами деятельности людей. И хотя человек не создает природные объекты, он, в силу своей развитости, выявляет новые их типы, с которыми его предшественники дела не имели: таковы «неклассические» объекты современного естествознания. Что касается объектов социального бытия, то человек может их рассматривать и практически реализовать (сохранить, использовать, уничтожить) как продукты и результаты деятельности людей.

(См. «Гносеология», «Познание», «Субъект, субъективность, субъектность»).

В.Е. Кемеров

Объект-язык и субъект-язык — понятия, возникшие при истолковании языкового аспекта мышления (Д.В. Пивоваров, 1960). С их помощью строение языка можно выразить формулой: «Объект-язык — знаковая дея-

тельность (речь) — Субъект-язык». О.-я. есть часть социальной знаковой реальности, существующая независимо от индивидуального субъекта и втягиваемая им в сферу своей знаковой деятельности (речи). В последовательности его знаков (в О.-я. книг, памяти ЭВМ и других материальных форм) закреплены объективно-надиндивидуальные взаимосвязи предметов. С О.-я. сопряжены опредмеченные значения, О.-я. не обязательно независим от общественного сознания. «Впечатанная» в О.-я. информация являет собой связанную информацию, которую субъекту еще предстоит извлечь, подвергая О.-я. речевым преобразованиям; эта информация потенциальна для индивида, осваивающего О.-я. С.-я. есть подлинно «непосредственная действительность мысли», личностная оболочка идеального образа, распредечиваемый смысл значений О.-я. Л.С. Выготский утверждал, что «мысль не выражается, а совершается в слове» (Выготский Л.С. Мысль и слово // Избр. психологич. исследования. М., 1956, с. 378). В некотором смысле С.-я. представляет собой особую модель того текста, который осваивается индивидом; его можно понимать как «перевод» О.-я., совершаемый субъектом через акты речи. По своему «телу», физически, С.-я. совпадает с О.-я., но по своим значениям, приписываемым одним и тем же материальным знаковым формам, эти языки в чем-то совпадают, но чем-то и различаются, так что в принципе это два разных языка. Степень адекватности речевого образа О.-я. имеет широкую шкалу приближений, зависит от опыта проникновения человека в знаковую реальность и в идеалы культуры. Носителем информации от О.-я. к С.-я. служат речевые операции, в итоге которых рождается высказывание; мысль всякий раз заново возбуждается речью. В возникающей на стороне С.-я. знаковой модели так или иначе «впечатаны» способы речевых действий. А.А. Леонтьев перечисляет следующие операционные компоненты этой модели: 1) правила ситуативного указания и замещения, допустимые для данного знака; 2) операции соотнесения и взаимозамены знаков; 3) операции сочетания знаков в квазиобъекты высших порядков, позволяющие переходить от знака к высказыванию (см.: Леонтьев А.А. Знак и деятельность // Вопр. филос., 1975, № 10, с. 124). В речевой деятельности индивид, осваивая язык, вначале познает содержащиеся в О.-я. имена вещей и их операциональные значения, а затем обогащает О.-я. новым общезначимым содержанием. Согласно Аристотелю, категории мышления есть и категории языка; можно мыслить лишь те различия вещей, которые категоризованы и зафиксированы языковыми формами. Данный подход к анализу языковой реальности позволяет вырабатывать принципы синтеза разнообразных ныне существующих концепций значения — каждая из них под тем или иным углом зрения отражает различные аспекты субъект-объектной природы языка. Как известно, одни авторы под значением знака понимают обозначаемый знаком внешний предмет, др. — ситуацию, в которой говорящий использует знаковую форму, третьи — реакцию, которую эта форма вызывает у слушающего, четвертые — идеальную

сторону знака (понятие), пятое — алгоритм речевой деятельности и т.д. Можно предположить, что иерархия свойств «значения» во многом зависит от соотношения операционального и предметного компонентов С.-я. У языка несколько подструктур, и вопрос о значении знаков, составляющих слои языка, должен всякий раз решаться особо. Подразделение языка на О.-я. и С.-я. в значительной мере снимает «коварный» вопрос о том, можно ли мыслить «несуществующие объекты» и где искать их референты. «Несуществующий объект» («круглый квадрат») — плод речевых процедур со знаками О.-я. Вначале этот язык (его знаки) преобразуется индивидом в знаковый субъективный образ, а затем получает номинацию и возвращается в лоно О.-я., где и становится референтом «несуществующего объекта», «фактом» общественного сознания, О.-я. — онтология для С.-я. В этом смысле к нему применима формула У. Куайна «Существовать — значит быть значением квантифицированной переменной». Такое решение вопроса согласуется с логической техникой указания «несуществующих объектов», предложенной А. Мейнонгом и развитой в «семантике возможных миров» С. Крипке. Наконец, концепция О.-я. и С.-я. дает возможность объяснять феномены человеческого взаимопонимания и индивидуально-субъективного восприятия текстов, неопределенность перевода, филиацию значений знаков, психологическую уверенность в достоверности слова, сущность словотворчества и многое другое. Речевое высказывание, опосредующее связь О.-я. и С.-я., понимают и как результат речевого акта (знаковый образ) и как само речевое действие. До акта высказывания язык существует только в возможности (напр., в форме книги, стоящей на полке в библиотеке). Присваивая аппарат языка, высказывание порождает индексальные знаки («Я», «это», «здесь», «завтра»), противопоставляет говорящего другому лицу, порождает вопросы, приказы, призывы и т.п., содержит в себе (через перечисление и описание свойств объекта) способ указания на объект. Поэтому высказывание (и как акт, и как результат акта) не следует сводить к констативам, утверждениям относительно некоторого положения дел в действительности. Оно имеет не только предметное, но и операциональное значение. В своей концепции перформативных высказываний английский философ Дж.Л. Остин обосновал ту мысль, что всякое высказывание есть модель предмета в зависимости от характера деятельности с этим предметом. Так, возглас «Собака!» констатирует факт появления собаки и одновременно служит перформативом: «Предупреждаю, что на вас может напасть собака!» Реальные высказывания как носители информации от О.-я. к С.-я. суть одновременно констативы и перформативы в той или иной степени. Результат взаимного отражения О.-я. и С.-я. в процессе речевой деятельности — новые значения и смыслы, сопряженные с выявлением сущности, ее оценкой и обращением в коммуникационных актах. Напр., в случае визуального мышления эти значения и смыслы воплощены в наглядных пространственно-временных формах, вторые могут опредметиться в технические

и художественные вещи, стать объектом прямого созерцания. Знание диалектики С.-я. и О.-я. позволяет особым образом анализировать природу науки, религии, изобразительного искусства. Напр., если художник оригинально превращает свой индивидуальный С.-я. во фрагмент О.-я. (в произведения живописи, скульптуры), то зритель совершает обратный процесс распремечивания художественного произведения в собственный С.-я. Художественный О.-я. служит посредником между С.-я. художников и зрителей, существует как вещная значимая форма; его качество предопределяет меру художественного взаимопонимания, конфликты художника и общества, консервативные и авангардистские тенденции в искусстве. Превращаясь во фрагмент художественного О.-я., произведение искусства представляет собой застывшее диалектическое тождество (новое качество) освоенного художником прежнего и независимого от него О.-я. (традиции) и сотворенного им С.-я. Пропорции этих языков, взаимоизмененных в новом овеществленном качестве, могут быть самыми различными. Чем сильнее детерминация этого качества С.-я. его творца, тем большая степень новизны произведения (иной вопрос, войдет ли оно в фонд общезначимых ценностей, будет ли сразу же понято современниками). Наоборот, чем сильнее воздействие на художника традиции (сложившегося О.-я.), чем слабее отличие этой традиции от индивидуального С.-я., тем незначительнее будут изменения господствующего в художественной сфере О.-я. Но так или иначе взаимоотражение О.-я. и С.-я. новых мастеров является подлинным источником саморазвития искусства. С другой стороны, распремечивание произведения искусства зрителем, если говорить вообще, также есть новообразование тождества, по своему качеству отличающегося от овеществленного тождества социальных значений и личностного смысла, которое создается художником. У зрителя свой С.-я., совпадающий или не совпадающий с достигнутым в обществе уровнем художественной культуры. В любом случае интериоризация зрителем визуально-речевых операций с художественно-значущей формой (со знаками О.-я.) может завершиться открытием особых внутренних смыслов, отличающихся от задуманных художником. Если, допустим, зритель плохо знает язык современного искусства, то он тем не менее способен на своеобразный творческий акт, на духовное производство особого тождества О.-я. и своего С.-я., но не способен адекватно понять замысел художника. Может случиться, что созерцаемое им произведение современного художника, по существу, не вносит ничего нового ни в национальную, ни в мировую культуру, но он воспринимает его как важное художественное открытие, причем совершенно искренне. Было бы неверно квалифицировать подобную зрительскую оценку как оценку малокультурного и безграмотного человека. Для зрителя «открытость» произведения искусства во многом объясняется существованием такого непосредственного и опосредующего понимания овеществленной значущей формы звена, как внутреннее духовное производство зрителем личностного тожде-

ства О.-я. и С.-я. Аналогичное рассуждение можно было бы провести в отношении восприятия религиозных или научных текстов, конкретизируя анализ знаковой структуры операции. Выявляемое индивидуальным сознанием предметное значение образа неотделимо от надындивидуальной объект-языковой формы своего существования. Поэтому предметное значение образа не только неповторимо-единично, но и нагружено знанием общих характеристик предметного мира, а любой отражаемый отдельный объект так или иначе репрезентирует субъекту род бытия.

Д. В. Пивоваров

Обычай — исторически обусловленная стереотипная форма деятельности конкретной этнокультурной или социальной группы, служащая основой структурирования ее повседневного бытия. О. закрепляет в исторической памяти группы значимые позитивные события совместного опыта, с целью их дальнейшей трансляции и воспроизводства. Сфера О. — это отдельные, наиболее регулярно воспроизводимые типические («образцовые») ситуации общественной жизни. Существует тенденция рассматривать О. как русский эквивалент слова «традиция». В этом случае О. истолковывается как «традиционный порядок», «традиционно установившиеся правила». Однако такое расширенное понимание О. допустимо лишь отчасти. О. — это «консервативное крыло» традиции, в отличие от которой О. не обладает структурной гибкостью и не предполагает возможности обогащения новыми элементами. Обычаи более жестко регламентируют поведение индивидов с учетом конкретных условий их деятельности. Поэтому О. не изменяются, а сменяются новыми.

О. следует также отличать от «привычки» и от «обряда» («ритуала»). В отличие от привычки — индивидуально приобретенной склонности воспроизводить стереотипное поведение — О. обладает четко выраженным групповым характером и следующей из этого императивностью реализации.

«Обряд» («ритуал») является разновидностью О., образцом, символизирующим определенные отношения, как правило, культового содержания, и предполагает анонимно-институциональную легитимацию. Сегодня это сфера религиозной и гражданской обрядности.

От традиции, как родового понятия, О. перенимает характеристики устойчивости, преемственности, автономности функционирования, обеспечивая связь поколений. Являясь одним из способов самоорганизации и саморегуляции общества, О. выполняет функции экологической и экономической адаптации, поддержания групповой идентичности и регулирования интересубъективных отношений.

Как непосредственный источник социальных норм, О. служит основой легитимации и оценки поступков людей. Постепенно, в процессе исторического развития, сфера обычаев сужается, вытесняется «социальными инсти-

тутами», как альтернативными источниками норм общественного регулирования. Уже т.н. «обычное право» — система хозяйственно-бытовых отношений, опирающаяся на общепринятость и давность употребления — является институционализированным фрагментом традиции. В этом смысле понятие «О.» используется по сей день в экономико-правовых отношениях.

Сейчас сферой О. является прежде всего сфера национально-культурных бытовых, религиозных и моральных традиций, а также сфера «гражданской обрядности» (общественные праздники, ритуализированные формы общения и пр.).

Характерной чертой О. является его «нетематизируемость» со стороны придерживающихся данного О. людей. Поэтому рефлексия по поводу О. возникает только с выделением специфической гуманитарной деятельности. Одними из первых к О., как к проблеме, обратились софисты. К софистам восходит традиция подчеркивания релятивизма О. и упор на морально-бытовую сферу их функционирования.

В этом же ключе О. понимался в эпоху Возрождения (М. Монтень, Н. Макиавелли) и в Новое время. Так, напр., апелляция к разнообразию обычаев у различных народов и социальных групп служит одним из аргументов в пользу «опыта» как инструмента достижения истины и построения «разумного» общества (реформаторы науки: Декарт, Бэкон; философы Просвещения: Вольтер, Гольбах, Руссо). Такой же интерес к обычаям, как к «необычному», мы находим в утопической литературе. В сферу О. при этом попадают прежде всего моральные нормы и ритуализированные формы бытового общения.

Исключением, пожалуй, является Ш. Монтескье. В отличие от своих современников, Монтескье разводит понятия «обычаи» и «нравы». Наряду с климатом, религией, принципами правления, нравами и примерами из прошлого, обычай служит формированию «духа законов», выражающему «дух народа» («менталитет»). Обычаи народа определяются его потребностями, а потребности — материальными условиями проживания («климатом»). То., по Монтескье, О. оказывается встроенным в систему условий формирования и исторического бытования социума.

В XIX в. под влиянием романтизма, активно интересующегося традиционной культурой, происходит оформление этнографии — науки, занимающейся среди прочего изучением О.

Тогда же, в XIX в., Г. Тард выдвинул концепцию циклических изменений в истории, когда доминирование «О.» сменяется доминированием «моды». При этом и моду, и О. он рассматривает как разные варианты «подражания», — согласно Тарду, одного из основных социальных процессов, позволяющего осваивать нормы и ценности общества.

В различных теоретических построениях XX в. (психоанализ, теоретическая социология, этнография, культурология) широко используется О. в качестве иллюстративного материала. При этом акцент делается на те О., ко-

которые входят в сферу интересов данной теории. Самостоятельного значения понятия О. в этих случаях не предусматривается.

По Гозелитцу, «обычай» является второй ступенью развития традиции, которая проходит путь от «навыка», через «обычай» и «норму» до «идеологии». Эти ступени образуют особые типы традиций, различающиеся как по степени общности, так и по степени участия институциональных агентов.

Тема О. разрабатывается в социальной феноменологии, философской герменевтике, семиотике и структурализме. Однако следует отметить, что почти всегда О. рассматривается как часть общего понятия «традиции».

В социальной феноменологии (А. Шюц, П. Бергер) исследование «повседневного мышления» строится как анализ системы «наличного знания», или «предзнания», основанного на типических образцах. При этом «типичность» понимается как непроблематизируемая сфера привычных, повседневных действий и целей. В этом смысле «типизация» покрывает сферу понятия О. Как независимое от индивида (объективное) и анонимное знание, О. является одним из условий «биографически определенной ситуации» (А. Шюц) каждого человека. Биографически определенные ситуации выражаются в системе социальных ролей — типичного поведения в типичных ситуациях.

Философская герменевтика (Х.-Г. Гадамер, П. Рикер) рассматривает традиции как нерелексируемые «пред-рассудки», обеспечивающие «понимание» социальных процессов. Работа по «пониманию» конкретного «предания» приводит к раскрытию самого понимающего, к самоосмыслению в опыте социальной практики. Т. о., всякая индивидуальная интерпретация возможна только на основе какой-либо традиции; и, в свою очередь, каждая традиция есть работа с этой традицией, ее непрерывная интерпретация.

Семиотика (Ю.М. Лотман) и структурализм (К. Леви-Стросс) рассматривают О. как разновидности знаковых систем, описываемых «лингвистической моделью», т.е. структурно организованных аналогично структуре естественного языка. В каждой знаковой системе, и в О. в т.ч., обнаруживаются синтагматические и парадигматические связи, реализующиеся в синхронической и диахронической проекциях. При этом все многообразие конкретных О. может быть сведено к некоей инвариантной структуре, вариативно реализующейся в условиях данной социальной группы.

(См. «Норма», «Традиция», «Формы социальные»).

С.Ю. Калайков

Онтологическая относительность — понятие, разработанное в философии У. Куайна. Смысл данного понятия связан с идеями множественности и неопределенности *референции*. Поскольку система объектов задается референцией, постольку сохраняется возможность, что один и тот же термин

может иметь разную референцию в рамках одного и того же истинного высказывания. Равным образом и системы значений квантифицированных переменных высказываний наших теорий могут оказаться различными, а онтология задается именно квантифицированными переменными — «быть — значит быть значением квантифицированной переменной».

Как О. о., так и неопределенность референции, говорят, что все наши теории *недоопределены* опытом, что одному и тому же опытному содержанию могут соответствовать альтернативные и даже логически несовместимые теории. Следующий вывод Куайна говорит о *вторичности* онтологии по отношению к *истинности* высказываний, которая определяется реакциями принятия или отрицания соответствующих высказываний на основе имеющихся чувственных стимулов. Получается, что истинность не релятивизируется и имеет более прямую связь с миром, чем референция и система объектов, которая из референции следует (онтология).

Пример относительности онтологического членения мира: предположим, что во всех истинных высказываниях наших наук мы вместо вещей будем иметь в виду в качестве значений пространственно-временные дополнения соответствующих вещей. Например, вместо кролика будем обозначать словом «кролик» всю оставшуюся часть вселенной, получаемую вычитанием данного кролика. Высказывания: 1) «кролик бежит» и 2) «пространственно-временное дополнение вселенной перемещается («бежит»)» — оказываются при этом эмпирически эквивалентными. При подобной замене все утверждения о мире сохраняют свои истинностные значения, наука не пострадает, но онтология окажется существенно иной, чем мир, состоящий из привычных для нас вещей.

Д. В. Анкин

Онтология (греч. *ὄντος* — сущее, *λόγος* — учение, наука) — учение о бытии, о принципах его строения, законах и формах. В классической философии XVIII–XIX вв. О. сопоставляется с гносеологией (теорией познания), логикой, антропологией и определяется через противопоставление этим философским дисциплинам. В этом плане О. выступает совокупностью всеобщих определений бытия, характеризующих его безотносительно к деятельности людей, их познанию и мышлению. О. оказывается своего рода картиной, определяющей позицию человека в мире, ориентации частных видов деятельности и познания, функции и ограничения отдельных наук. О. такого типа как бы надстраивается над всем философским и научным познанием, претендует на обобщение того и другого, на «гармонизацию» различных представлений бытия в системе категорий. В сер. XIX в. с достаточной ясностью выявилась ограниченность О., претендующей на метафизическое обобщение законов бытия, но «закрытой», по сути, к познанию неизвестных ранее об-

ластей реальности, не умеющей пользоваться конкретными инструментами научно-познавательной деятельности, пренебрегающей особыми формами человеческой практики, схемами взаимодействий реальных индивидов друг с другом. Кризис классической О. вскрывает в философии отсутствие четких представлений о возникновении определений бытия из деятельности, о зависимости этих определений от социальных, культурных, исторических условий.

Возникает дилемма. Либо человеческое познание отказывается от О. традиционного типа и основывается далее на развитии совокупности конкретно-научных дисциплин, на вырабатываемой ими методологии, на создаваемых ими картинах действительности. Либо используется возможность построения О. нового типа, формирующей «вокруг» определений человеческого (социального) бытия, учитывающей проекции человеческого опыта на мир, опирающейся на них в трактовках различных аспектов и связей бытия. Эта ситуация фактически указала на предпосылочность О., на ее зависимость от исторических и культурных «измерений» социального бытия. Вопрос ликвидации или сохранения О. оказался не только философским вопросом. Развитие позитивизма, делающего ставку на научное познание и фактически отвергающего философскую О. и метафизику, привело кроме прочего к резкому ослаблению традиций европейской культуры, воспроизводившихся в ней норм социальных взаимодействий, трансляции социального опыта, взаимопонимания и т.д. Так, собственно, более отчетливо обозначилась социальная и культурная функция О., определилась возможность ее обновления. В сер. XX в. оформились онтологические концепции (Н. Гартман, М. Хайдеггер), трактующие сферу развертывания человеческой жизни, сознания, познания, общения в качестве фундаментального уровня, или слоя, бытия. Отказ от противопоставления О. и гносеологии, объекта и субъекта сближает эти концепции с онтологическими представлениями восточного типа, в частности с характерными для буддизма образами «слияния» человека с бытием, участия человека в «переменах» бытия. В трактовках сознания и познания эти концепции переносят акцент с научного отображения бытия на обыденное, повседневное его переживание, стимулируют разработку «обыденной» О., повседневного мировоззрения, нетрадиционного здравого смысла.

(См. «Гносеология», «Онтология социальная»).

В. Е. Кемеров

Онтология социальная — учение о бытии общества. В современной интерпретации — учение о бытии общества, включающее учение о человеке, о человеческих индивидах, взаимообусловленных в их самореализации. Вопрос о месте и значении человеческих индивидов в структурах социального

бытия вырастает по мере того, как само социальное бытие начинает все более трактоваться в качестве процесса, в формах его воспроизведения и обновления, в формах, сочетающих различным образом его воспроизводство и изменение. Говоря традиционным философским языком, значение человеческих индивидов в социальном бытии (соответственно — в тех онтологических схемах, которые его описывают) возрастает по мере того, как социальное бытие предстает как становление. В этом плане взаимосвязанное бытие людей оказывается фундаментальным слоем бытия, а различные сочетания индивидного бытия людей обнаруживают значение «ядерных» сил и структур социального процесса. О. с. является своего рода теорией — или системой схем, — отображающей динамику и структуру социального процесса, конкретные формы его реализации в деятельности людей в различных ее комбинациях. О. с. выстраивается в ходе обобщений человеческого опыта, преломившегося в знании, добываемом социально-гуманитарными дисциплинами, выразившегося в осознании людьми проблемности их повседневной практики. О. с., т. о., не постулируется — как это было в традиционной философии, — но «выводится» из различных форм социального опыта, вырабатывается в ходе осмысления разнообразных человеческих проблем. Она как бы дает «стоп-кадр», обобщенный образ социального бытия и в этом качестве может служить системой ориентиров, т. е. мировоззрением.

(См. «Социальная философия»).

В. Е. Кемеров

Операционализм (от лат. *operatio* — действие) — одно из направлений в современной философии и психологии, согласно которому содержание какого-либо познавательного образа обусловлено не столько сопряженным с ним объектом, сколько способами (схемами) действия субъекта с объектом, системой практических или умственных операций. Общая идея О. была предугадана И. Кантом: «В действительности в основе наших чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы... прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы...» (Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. М., 1964. Т. 3, с. 223). Аналогичный тезис был положен в 1920 г. английским физиком Н. Кэмпбеллом в основу его операционалистической концепции. С появлением в 1927 г. книги американского физика и философа П. У. Бриджмена «Логика современной физики», в которой было систематически развито допущение, что научное понятие синонимично соответствующему множеству измерительных операций, О. превращается в отдельное течение в рамках философии науки. Вначале Бриджмен требовал определять понятия физики не через др. абстракции, а в конвенциональных терминах операций опыта. Проанализировав способы определения А. Эйнштейном основных понятий специальной теории относительности, Бридж-

мен предположил, что научные революции происходят по причине пересмотра учеными общепринятых фундаментальных способов измерения. Напр., измерение пространства только при помощи некоторой эталонной линейки способствует утверждению ньютоновской концепции пространства как субстанции. Если же различающиеся инерциальные системы измерять иначе — каждую из них снабдить своей линейкой и собственными часами и синхронизировать ход разобщенных часов световым сигналом, — то такая процедура свернется в принцип относительности. Конкуренция научных школ объясняется тем, что при изучении сходных объектов различающимися экспериментальными методами необходимо формируются противоречащие друг другу понятия этих объектов.

Впоследствии под влиянием критики Бриджмен был вынужден ослабить требования к понятиям непременно определяться в терминах измерения и внешней деятельности. Так, в книге «Размышления физика» (1955) он признал, что а) полноценное научное понятие может быть образовано как суммой физических (практических) схем действия, так и группой умственных операций, подобных операции счета; б) операциональные определения понятий могут не зависеть от конвенций ученых; в) полное содержание понятия не сводимо к сумме свернутых операций любого рода и, возможно, включает в себя также «неоперационное значение». Вместе с тем Бриджмен оставался верным духу индивидуализма в трактовке свойств операции и природы научной деятельности. По его мнению, любая реальная операция уникальна и сугубо лична; науки как таковой не существует, а есть «моя наука» и «твоя наука», подобно тому как есть «моя зубная боль» и «твоя зубная боль». «Я не солипсист, — оправдывался Бриджмен, — ...но я не вижу иного пути, как смотреть на мир из себя как из центра этого мира» (Bridgman P.W. *Reflections of a Physicist*. N.Y., 1955. P. 114). Сколько ученых, столько и наук, и нет никакой возможности одному ученому договориться с другим ученым. Сколь бы эксцентричным ни казалось это заявление Бриджмена, оно обернулось полезным противовесом ряду следствий из психологической теории интериоризации, сложившейся на основе О., — напр., тенденции устранять из психологии проблему индивида и стандартизировать психику (души) людей. О. Бриджмена послужил отправной точкой для формирования психологических концепций Ж. Пиаже, школы Л.С. Выготского и школы Дж. Брунера, согласно которым психический образ возникает как продукт интериоризации (свертывания и овнутривания) внешних предметных действий. Вначале понятием интериоризации охватывалась только сфера логического мышления детей, а затем в работах А.В. Запорожца, А.Н. Леонтьева, П.Я. Гальперина, В.П. Зинченко, В.В. Давыдова, Р.Л. Грегори, Д. Гибсона и др. этим понятием стало объясняться происхождение образов восприятия и чувственных представлений; предметом теории интериоризации стал психический образ «вообще», и О. вышел за узкие рамки философии науки. Получив развитие в фор-

ме особого направления в психологии, основная идея О. обрела осязаемое практическое подтверждение, оказалась полезной в педагогике, реализовалась в методике социализации слепоглухонемых детей. На этой идее основано выправление неправильно сформировавшихся психических функций. П.Я. Гальперин полагает, что развитие психических функций всегда начинается с формирования соответствующих внешних действий, и если впоследствии окажется, что какая-нибудь функция не сформировалась достаточным образом или сформировалась неправильно, то выправление ее должно начинаться с экстерииоризации, т.е. с возвращения к ее исходной внешней предметной форме и далее методически проходить все надлежащие этапы. Психологи (напр., В.В. Давыдов) обнаружили, что структура операции неоднородна: из технологической стороны операции обычно интериоризируются логические формы, а из стороны, обусловленной конкретными обстоятельствами действия, — чувственные образы. Учет этого открытия позволил усовершенствовать методику формирования понятий у школьников, преодолеть сенсуалистическую методологию в педагогике. О. по-новому высветил старую проблему И. Канта относительно того, что субъект познает в объекте свои же собственные определения. По Бриджену, эта проблема звучит так: как продукт взаимодействия субъекта и объекта операция не похожа на объект и не сводится к содержанию объекта; если наши действия с вещами не похожи на сами вещи, а понятия о мире конституируются суммами операций, то может ли существовать истинное соответствие знания действительности? К примеру, операция взвешивания тела на пружинных весах вряд ли «похожа» на некую сущность гравитационного поля. Мы почти ничего не знаем о сущности гравитации, хотя умеем операционно определять вес тела десятками разных способов. Проблему истины очень трудно решать внутри операционального подхода; О. имеет тенденцию к субъективному идеализму, агностицизму и солипсизму; гносеологическая характеристика в генезисе психического как его познавательное отношение к внешнему миру во многом утрачивается внутри системы О. О. в форме теории интериоризации сталкивается также со следующей проблемой. Внешние предметы, с которыми мы действуем, а также орудия труда и операции с ними примерно одинаковы для всех людей, поэтому интериоризация практических действий должна бы приводить к одинаковости содержания идеальных образов вещей и процессов у всех нормально социализованных людей. А это противоречит представительным эмпирическим данным; напр., исследования Б.М. Тепловым музыкальной деятельности людей показали, что эта деятельность осуществляется каждым индивидом совершенно неповторимо и нет двух одинаковых переживаний одного и того же музыкального текста. Вряд ли психика индивидов стандартна, и мало похоже, что границы индивидуального творчества строго очерчены родовым опытом человечества — но именно к таким выводам ведет теория интериоризации, перенося акцент на публичность

и общезначимость операционного содержания психических образов. Начиная с 70-х гг. отношение к О. со стороны отечественных философов сменило свой знак с отрицательного на положительный. Было осознано идейное родство между положением К. Маркса о практике как основе познания и взглядом Бридждмена на операцию как ген понятия. Ряд советских философов (В.П. Бранский, И.В. Бычко, Д.В. Пивоваров, В.С. Степин и др.) попытались разрешить проблемы, с которыми столкнулся О., рассматривая операцию не столько как пропасть между человеком и миром, сколько как мост, соединяющий деятеля с вещами-в-себе. Предпринимался анализ соотношения предметного и операционного значений познавательного образа. В.С. Степин предложил выявлять предметное значение научной теории путем проецирования ее на научную картину мира, но этим критерием не удается ясно различить «предметное» и «операционное». Более эффективен, вероятно, «инвариантный подход»: если объект преобразуется независимыми группами операций, а в содержании образа создается инвариант, независимый от специфики операций, то такой инвариант можно назвать аналогом предметного значения знания.

Д.В. Пивоваров

Описание — существует три возможных способа мысленного постижения действительности. Это — каузальный, феноменологический и «бытийственный». В первом способе вещь объясняется с процессуальной стороны, т.е. с причинно-следственной т. зр. В этом отношении вещь видится в качестве посредника (звена в цепи), но не в качестве чего-то самодовлеющего. Феноменологический способ О. предполагает осмысление вещи внутри себя самой как структуры и формы. И наконец, третий, «бытийственный», способ требует предельно «объективного», независимого от субъекта охвата вещи, включающего всю совокупность «энергий» и «сил», явивших ее к бытию. Господство того или иного способа постижения действительности характеризует то или иное жизнеотношение в определенную культурно-историческую эпоху. Так, новоевропейская «научность», в противоположность античной, в особенности на стадии своего становления, принципиально основывалась на решающем перевесе наблюдения каузальных связей. В центре был поставлен эксперимент, ориентированный не на образ, а на эффект, на познание причины из «причиненного» следствия. Именно эта эпоха проводит экспансию объяснительного метода, как подведения особенного под всеобщее, во все виды человеческого знания, обесценивая способ О., под которым оно видит лишь схватывание единичного. Дело существенно меняется по мере углубления методов исследования в области исторических, феноменологических, герменевтических, лингвистических и т.п. наук. Картезианский идеал науки как системного знания о всеобщих

законах, допускающих математическое выражение, был ориентирован на точное естествознание и составил основание для наук объясняющих. Дж. Вико стремится утвердить другой фундамент для познания, заявляя, что исторический мир, создаваемый человеком, является более доступным для выявления «первых причин», чем мир природы. Различие «наук о духе» и «наук о природе» резко ставится в неокантианстве: Виндельбанд противопоставляет номотетические науки и идиографические. Их различие объясняется противоположностью методов: естествознание генерализует, подводя факты под всеобщие законы; «науки о культуре» — индивидуализируют. Герменевтическое обоснование специфики «наук о духе» как наук понимающих, ориентированных на истолкование особенностей и внутреннего смысла культурных традиций и текстов, имело место в работах В. фон Гумбольдта, Дройзена, Дильтея. Метод О. обнаружил свои перспективы в феноменологии Э. Гуссерля. Он подразумевал обращение не к чувственному и опытному видению вещи, а ее интенциональному представлению. Описать воспринятое как таковое в феноменологическом аспекте — это значит на данном экземпляре, напр., воспринятом доме, проследить различные дескриптивные измерения, которые принадлежат к каждой нозме, включая ее оптический состав и все, находящиеся вне опыта признаки дома, предугазанные «горизонтным сознанием». Феноменологический метод состоит в О. сущности «себя-показывающего». Согласно герменевтике, эти сущности предпосланы как нечто понимаемое, но до их «направленного видения» они находятся в скрытом состоянии и поэтому требуют своего истолкования. М. Хайдеггером было показано, что т.н. точные науки также зиждятся на невысказанной онтологии, Хайдеггер различал анализ и аналитику. Первый касается оптической области (отношений вещей сущего), второй — онтологической области (экзистенциальных отношений). Анализу присуще обращение к причине, породившей предмет, т.е. он включает расчленение его на составляющие и их каузальное объяснение. Аналитика ставит себе в задачи в некоей связности описывать показывающиеся экзистенциальные общественно-исторические и индивидуальные существования. Но в естественных науках, опирающихся на анализ, в действительности не существует некоего объективного содержания. Ибо то, что в классической физике зовется природой, обозначается как равномерная прямолинейная связность движения точек массы. Благодаря этому допущению, произведенному человеком, природа представляется через свою законосообразность и становится предметом для возможных исчислений и предсказаний всех процессов. Кроме того, в качестве объективного критерия наука выдвигает эксперимент. Однако предмет в нем исследуется через заранее определяющую природу теорию. А это означает, что через фактический итог эксперимента подтверждается правильность теоретического высказывания. «Объективная чистота» эксперимента и факта оказывается несбыточным раем для естественных наук, а анализ экзистен-

циально-онтологически укорененным в аналитике. В лингвистике переход на описательную модель был ознаменован открытием произвольного характера связи между означающим и означаемым в знаке и еще более определенно — между знаком и обозначаемым им объектом. Представление о несвободе говорящего «перед лицом знака», составные части которого — означаемое, означающее, объект — связаны беспрекословной волей социального закона, сменилось представлением о свободе говорящего, в силах которого — в известных пределах — изменять эти связи. Отходом от «естественности» связи между означающим и означаемым одновременно отвергалась «естественность» и «единственность» логики жизни и по ведения человека, что открывало простор для их теоретического моделирования. Знак перестал казаться выражением реальности, а выступил, скорее, в роли ее означающего начала. Значительным вкладом в развитие принципов О. явилась «теория дескрипций» Б. Рассела. Под дескрипциями (описаниями) он понимал специфические конструкции в естественных и логических языках, выполняющие ту же роль, что и название собственным именем. Т.е. дескрипция — это способ языковой индивидуации объектов. В естественных языках аналогами дескрипции являются артикли — соответственно определенный (определенные дескрипции) и неопределенный (неопределенные дескрипции). В логических языках дескрипции вводятся специальными операторами дескрипции или предикатными формулами, включающими функциональные символы и символ тождества (равенства). Рассел предложил различать два объекта: 1) имя, являющееся простым символом, прямо обозначающим индивидуальный объект, который и составляет значение имени, существующее само по себе и не зависящее от других слов; 2) дескрипцию, состоящую из нескольких слов с фиксированными значениями, из которых создается то, что может быть принято за «значение» дескрипции. Оказалось, что суждение, содержащее дескрипцию, не тождественно суждению, в котором дескрипция заменена именем, даже если это последнее именует тот же объект, который дескрипция описывает. В этом случае чаще всего имена фигурируют в функции дескрипции: индивид ими не именуется, а описывается как носитель соответствующего имени. Когда имя употреблено по назначению, т.е. только для указания на предмет речи, оно не является частью ни утверждаемого нами факта, ни лжи, если наше утверждение окажется ошибочным, — оно не больше чем элемент той системы символов, которой мы пользуемся, чтобы выразить мысль. Рассел считает, что в любом знании, выраженном словами, не могут фигурировать никакие имена в строгом смысле этого термина, и то, что кажется именем, на самом деле является дескрипцией. Рассел различал О. и «знакомство», полагая, что первое никогда не может быть полным, тогда как второе дает нам нечто большее, чем О. Витгенштейн возражал, полагая, что «высказывание» утверждает все, что следует из него. «То, что ищут в пространстве (“пространство” в этом смысле означает все, в чем должны быть

уверены для того, чтобы быть в состоянии задать вопрос. — *Авт.*), должно полностью поддаваться описанию: описание должно быть в состоянии дать мне все, что я последовательно обнаруживаю» (Витгенштейн Л. Лекции. Кембридж, 1930–1932 // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993, с. 289). Согласно Витгенштейну, естественный язык является источником образования «форм жизни», под которыми он понимал формы социокультурного общения (включая и экстралингвистический компонент). «Формы жизни» у Витгенштейна, соответствующие «жизненным мирам» Гуссерля, подчинены не правилам синтеза сознания, а правилам грамматики языковых игр. «Формы жизни» принципиально замкнуты и не могут быть подвержены объяснению, поскольку их внутренние связи носят характер конвенций и они не являются обозначением фактов действительности, с которыми имеет дело естествознание. Впрочем, и наука также является одной из «форм жизни». «Формы жизни» могут лишь «показываться», и понимать значение слов, заключенных в них, означает умение описывать употребление этих слов, т.е. описывать те совместные действия, в которых участвуют носители языка. Наиболее продуктивными в научном отношении можно считать попытки, преодолевающие противопоставление «описательного» и «объяснительного» подходов, которые делались в направлении релятивизации номотетики и идиографии и признании их дополнительности (концепция «идеальных типов» М. Вебера); в направлении приведения духа и природы к единым трансцендентально-феноменологическим основаниям (Гуссерль); в направлении экзистенциально-онтологической интерпретации «понимания», по отношению к которому «объяснение» выступает как один из моментов (Хайдеггер); в направлении универсализации герменевтики (Г. Гадамер); в направлении рассмотрения их как двух аспектов понимания (П. Рикер); выявления диалогического, гуманитарного контекста всякой науки. Итак, О. предполагает: 1) осмысление объекта, исходящее из его индивидуальных особенностей; 2) объект О. не может быть окончательно заранее дан, а формируется в ходе О.; 3) в О. мир типизируется прежде всего не в форме предикатов, и даже не в форме событий в «чистом виде», а в форме индивидов, т.е. событие приобретает обобщенную форму, приурочиваясь к какому-либо лицу; 4) О., с эпистемологической т. зр., обязательно должно включать момент объяснения.

С.А. Азаренко

Опыт (от греч. εμπειρία) — одно из наиболее традиционных понятий философии. Своими корнями оно восходит к античной философии, находит своеобразное выражение в споре номиналистов и реалистов, составляет основу эмпиризма и рационализма Нового времени, получает развитие в немецкой классической философии, в «философии жизни», в марксизме, позитивизме,

нео- и постпозитивизме, экзистенциализме, герменевтике и в др. философских течениях.

Наиболее явно установлена связь О. со знанием. О. отождествляется с житейским, повседневным знанием, получаемым непосредственно в процессе индивидуального проживания. Будучи выражением житейского, повседневного, О. связывается с мнениями, с верованиями, с чувственно-наблюдаемым, т.е. с человеческим и изменчивым.

О. понимается как непосредственно-данное знание повседневного. Его считают темным, непроявленным знанием, сырым материалом, который следует просеять, отделив видимости, заблуждения, выдумки от истины. Опытное знание — сфера предрассудков, т.е. того, что держит наше сознание, разум в плену, ставит ему пределы. Надо осознать эти предрассудки и осознать себя, чтобы идти к истине.

О. не совпадает с хаотичностью разрозненных чувственных впечатлений и отдельных жизненных актов. Он включает в себя память («эмпейриа» соединяется с «мнемэ»). Именно память позволяет сохранять важные восприятия, сочленяет их в определенной последовательности, выявляет общее, упорядочивает жизненные акты в собственную биографию, жизненную историю. О. становится основой самоидентификации, «своего собственного». Я есть то, что я пережил, испытал. Целостность «своего жизненного процесса» связана с выявлением, осмыслением результатов жизни, с выводами, которые человек делает и на которые ориентируется в дальнейшем. О. дает установки для дальнейшего О., для жизненного процесса. О. — собственное проживание-переживание, связанное с работой души.

Парадокс О. заключается в соединении повторения (замкнутости) и принципиальной открытости. На О. человек убеждается в действительности навыков и выводов, О. их подтверждает. Отдельные наблюдения, уникальные жизненные ситуации связываются воедино, образуя целостность индивидуальной жизни. Типизируя, обобщая, подтверждая известное, О. замыкает человеческую жизнь в схему. Но он же и опровергает любую схему и догму, преодолевает любую типизацию. О. — принципиальная открытость иному, неожиданному, неизвестному. «Опытный человек предстает перед нами как принципиально адогматический человек, который именно потому, что он столь многое испытал и на опыте столь многому научился, обладает особенной способностью приобретать новый опыт и учиться на этом опыте. Диалектика опыта получает свое итоговое завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для опыта, которая возникает благодаря самому опыту» (Гадамер Г.-Г. Истина и метод). О. переживания, ошибок, страданий, разбитых надежд приводит к осознанию своих границ и одновременно к открытости конечного человеческого существа сфере иного, нового, неизвестного.

О. — не только нравственное испытание, он испытывает «на прочность» наши умения. О. практичен. Он усмиряет фантазии, привязывает разум к дей-

ствительности. Именно на это качество О., наряду с его способностью упорядочивать случайные чувственные акты, выявлять последовательности и закономерности, обращали внимание представители эмпиризма в споре с рационалистами.

Ф. Бэкон стремится с помощью О. подняться над случайностью и беспорядочностью множества восприятий и мнений. О. должен стать искусным руководителем духа и разума. Разум может воспарить над действительностью, сделать поспешные и спекулятивные выводы. Надо «привязать разум к земле», заставить его самостоятельно варьировать и сталкивать между собой по видимости далеко отстоящие друг от друга случаи и постепенно, путем индукции идти к истине. «Все знания из опыта» — таков девиз эмпиризма.

О. из жизненного превращается в научный. Появляется эксперимент как особая форма научного О. В эксперименте жизнь соединяется с разумом. Научный факт, полученный в эксперименте, — не осколок действительности, а соединение чувственных восприятий и идеальной разумной схемы. Разнообразие внешних восприятий просеяно через рациональную рефлексию, через установки, особым образом организованное наблюдение.

И рационалисты, и эмпирики стремились к истине. Поиск истины осложнялся делением мира на субъект и объект, на Я и не-Я. О. понимался как воздействие внешнего мира (объекта, не-Я) на познающего субъекта (Я). Знание превращалось либо в копию мира, либо в состояние сознания познающего субъекта. Сведение О. к чувствам, к восприятиям породило как механический материализм сенсуалистического типа, так и субъективный идеализм. О., бывший спасательным противовесом абстрактной спекулятивности разума, связывающий истину с «естиной» (с тем, что есть в действительности), стал отождествляться со сферой сознания. Кантово принципиальное противопоставление «вещи в себе» (сущности) и «вещи для нас» (явления) уже исключают вопрос об истине. Сфера О. и эксперимента — явления, а не действительность сама по себе. Наука дает описания, в истинности которых нельзя быть уверенным. Научная картина мира — одно из возможных описаний действительности, принимаемых сообществом, а не сама действительность. Мы не можем проникнуть за сферу научного О., за ощущения и восприятия, за сферу сознания. Переживание — база О. — стало пониматься в качестве факта и акта сознания, свелось к образу, чувству, эмоции.

Необходимо было найти выход из этой «смуты ума», соединить бездушное вещество и бесплотную идею (бесплотное восприятие) в чем-то третьем. Этим третьим является сама жизнь. Снова надо было понять О. не в качестве научного эксперимента, а в качестве жизненного проявления, вернуть переживанию статус бытия, проживания. Нужны были феноменология Гуссерля с ее онтологическим пониманием феноменов, имманентная философия Ранке и Шуппе, новое понимание гносеологии как сферы онтологии Н.А. Бердяевым, Н.О. Лосским, новое понимание онтологии С.Л. Франком, М. Хайдег-

гером, осознание специфики человеческого существования и переживания экзистенциализмом и др., чтобы преодолеть разрыв внутреннего и внешнего, чувственных данных и бытия, О. и жизни.

О., понятый как переживание-проживание, противостоит не только одностороннему рационализму, но и механицизму, и субъективному идеализму сенсуалистского типа. О. обнаруживает «присутствие объекта в самом процессе знания» (Н.О. Лосский), сам процесс знания рассматривается онтологически (Н.А. Бердяев и др.).

В О. рождается «живо-знание». Тотальность жизни нельзя выразить понятием или усмотреть внешним способом. «Знание есть здесь не суждение, а чистое созерцание; и само созерцание есть здесь не созерцание чего-то, что стояло бы перед нами и могло бы быть наблюдаемо нами, а созерцание через переживание; мы имеем здесь реальность в силу того, что она в нас есть или что мы есмь в ней — в силу имманентного самооткровения реальности именно в ее непостижимости» (Франк С.Л. Непостижимое).

(См. «Опыт-предел»).

Л.А. Мясникова

Опыт-предел — неклассическая методологическая стратегия постдиалектического типа, используемая при исследовании проблематики становления. Введение понятия О.-п. связано с одноименной статьей М. Бланшо, где дается следующее определение: О.-п. — это ответ, который получает человек, когда решил радикально поставить себя под вопрос. Необходимость ее использования объясняется следующими обстоятельствами.

В стандартной классической ситуации, как правило, либо существует метод для определения предмета, с которым мы незнакомы, либо же предмет предзадан, и тогда следует разработать метод ради того, чтобы глубже исследовать его стороны, свойства, законы функционирования и т.п. Но при работе с ситуацией *становления*, множественности и различия исследователь попадает в замкнутый круг, а именно: он вынужден неявно предполагать *ставшим* предмет, которому еще только предстоит быть определенным. С одной стороны, речь идет о становлении субъекта познания, с другой — познаваемого объекта. В обоих случаях классические познавательные процедуры возможны лишь в случае, когда процесс завершен, а это означает выход за рамки становления как предмета исследования.

Классические образцы реализации стратегии О.-п. традиционно связывают с именем Ф. Ницше. Данная методологическая стратегия в том или ином виде просматривается в работах почти всех современных философов, в область исследований которых попадала проблематика становления; в особенности это касается исследователей, чье творчество в той или иной мере сознательно соотносимо с ницшевским философским проектом, — Ж. Батай, М. Бланшо,

М. Фуко и др. Важно отметить, что всех вышеперечисленных мыслителей следует отнести скорее к гениальным *практикам* О.-п., нежели к его «теоретикам». Никто из них не ставил себе целью систематизировать его методологические импликации. Так, в произведениях Ницше (и прежде всего в «Генеалогии морали») динамическая подоплека истоков логики и теории познания исследуется посредством демонстрации самой работы метода; и в качестве содержания предстает не «что» метода, но его «как». Батай рассматривал «внутренний опыт» как открытие таких ресурсов выражения, которые, по выражению С.Л. Фокина, позволили бы «...разделить гибельную опасность скользящего движения письма, те его невозможные возможности, которые открываются только смертью» и которые являлись бы одновременно условием возможности такого опыта. Бланшо, работая на стыке художественного творчества, литературной критики и философии, преследовал аналогичные цели. Что же касается Фуко, то он по принципиальным соображениям избегал заниматься экспликацией методологических оснований своих экспериментальных, «эмпирических» работ, предпочитая созданию методологических трудов жанр интервью. Даже «Археология знания», традиционно проводимая исследователями его творчества по ведомству методологии, отвергалась им самим в качестве таковой. Таким образом, каждый предпочитал «слову о методе» свое собственное «дело». И все же следует настаивать на существовании общей методологической стратегии О.-п., контуры которой таковы.

О.-п. есть опыт, принципиально неподконтрольный субъекту, отчасти по причине того, что он всякий раз является подвижным условием возможности субъекта, «выписывающим» его, и именно по этой причине принципиально не опознаваемый последним. Единственным основанием и гарантией такого «опыта» и является *утверждение* (Ницше), «безработная негативность» (Ж. Батай), постулирующая только и именно собственную избыточность. Если утверждение всегда утверждает больше, чем может утвердиться, то всякое существование есть не что иное, как движение уклонения от какого-либо единства, изнутри которого событие мысли разыгрывается не как возможность, но, скорее, как *случай* или удача. Существование — уклонение от единства: в пользу множественности (находящейся вне оппозиции единое—многое), внутри которой и разыгрывается то, чего ни удержать, ни достигнуть в первом лице или в первичности «Я», имени или идентичности — *мыслить, быть*. «Предел» О.-п., следовательно, не выражает негативность или ограничение. О.-п. есть одновременно нечто большее и нечто меньшее, в отличие от его любого «предпонимания», обусловленного инерцией языка и мысли. Нечто меньшее — потому что движение О.-п., не являясь ничем «особенным» или «выдающимся», пронизывает всю историю; О.-п. — то, что всегда повседневным образом сопровождает каждого из нас без какой-либо потребности сделаться предметом сознательного опыта. Нечто большее — потому что он есть то, в чем и посредством чего мы живы в качестве существующих, но без какой-либо возможности его присвоения. Иначе говоря, субъектом О.-п. не является

«мое Я». О.-п. — имя избыточности, формула того, что проходит в существовании под знаком «больше, чем нужно», подобно тому как рыба всегда «больше, чем нужно» воздуха и земли.

Методологическая значимость стратегии О.-п. заключается в том, что приоткрывает возможность более радикального содержания знания, не сводимого только к логическим принципам. В то же время мысль в парадигме О.-п. четко отделяет себя от сближения любыми разновидностями философского иррационализма. Что же касается отличий от классического философского дискурса, то граница, разделяющая О.-п. и общепринятые аналитические стратегии, — есть граница между субъектом и объектом. Философская практика О.-п. начинается там, где заканчивается власть принципа рефлексии и принципа репрезентации. Если объективированное познание редуцирует становление, то методологическая практика О.-п. настаивает на сбережении его ресурсов. Такое сбережение осуществляется посредством принятия *гетерологического* положения о соответствии становления самому себе в форме не-соответствия. Возможность познания в классическом смысле здесь исключается. Однако спецификой этой методологической стратегии и является то, что она не нуждается в сохранении альтернатив: становление — представление или непредставление, знание или не-знание и т.д. Важно вести речь о самом движении непредставления, о непредставлении, которое имеет место на границе представления.

Стратегия О.-п. позволяет пересмотреть отношение между соционаучным дискурсом и социальностью, а также между социальной теорией и практикой. Перекодирование очевидных образов социальности, выработка языка для выявления социально-временного структурирования общественной жизни в этой перспективе больше не является *проектом*, но есть производство реальности как таковой. Знание не является нейтральным: познавать — значит созидать. Поэтому исследовательская практика и так называемая внешняя реальность не находятся ни в отношении оппозиции, ни тем более тождества. Вышесказанное означает: к становлению, к социальному, к становящейся субъективности не существует непосредственного доступа, поскольку становление не подлежит классическому пространственному концептуальному охвату. В качестве регулятивного принципа исследования логика О.-п. предписывает следующее: 1) отказ от достоверностей «субъекта» и «сознания»; 2) постулирование вторичности сознания по отношению к реальности как таковой; 3) отказ от презумпции объективности сущего, в той или иной форме данного сознанию; запрет на полагание «основания», «единства», «цели» сущего в качестве методологических возможностей «начала»; 4) принятие «данности» сущего (в т. ч. и субъекта) в качестве утверждения множественности различий, различающих и различающихся одновременно; 5) отказ считать какое-либо сущее инертным, т. к. оно само есть сила, явившаяся результатом взаимодействия предшествующих сил.

Методологическая практика О.-п. утверждает одну из перспектив современной философии, выражающуюся в необходимости перехода от бытия как основания — к различию, от онтологии — к гетерологии, от субъекта — к субъективации, к генетическим и дифференциальным условиям становления субъекта.

(См. «Опыт», «Трансгрессия»).

А. Е. Смирнов

Основание и обоснованное — философские категории, которые обозначают соответственно определяющее условие и его воздействие на определяемую реальность. Если некоторое бытие А выступает предпосылкой или исходным условием для иного бытия Б, то А можно называть основанием, а Б — обоснованным. Формы детерминации одного другим чрезвычайно многообразны. Чтобы описать конкретный аспект взаимосвязи основания и обоснованного, применяют подходящие к случаю парные категории детерминизма (причины и следствия, сущности и явления, общего и единичного, необходимого и случайного, внутреннего и внешнего и т.д.). Каждая такая пара категорий характерным для нее образом преломляет в себе содержание связи основания и обоснованного. Напр., основание может обернуться изнутри самораскрывающимся бытием, а обоснованное тогда станет внешним, предметным бытием. Но основание бывает и внешним, поверхностным, неглубоким. В механическом смысле основанием именуют то, что непосредственно воспринимает нагрузку от опирающегося на него сооружения. Нередко термин «основание» заменяют его обыденным аналогом «почва»: беспочвенно — неосновательно, есть почва для Б — Б основательно. «Почва» — это своего рода основание, которое питает нечто и из которого это нечто произрастает. В формальной логике обусловленность вывода основанием обозначают понятием импликации (логической причинности): основание есть антецедент условного суждения; под «основанием» в логике, кроме того, понимают «аргумент», а также одну из основных частей доказательства. В естествознании основу изучаемых эффектов и событий часто усматривают в каком-либо общем законе природы или принципе, т.е. предпочитают говорить о ней как о сущности явлений. Аналогично обстоит дело в юриспруденции — судьи обосновывают свои решения действующими юридическими законами и правовыми нормами.

Одна из важнейших задач всякой философии заключается в поиске абсолюта, первоосновы всего сущего, предельных оснований (принципов) бытия и мышления. Будучи основанием всех оснований, абсолют, в свою очередь, не требует для себя какого-либо обоснования, его бытие безусловно. Теисты усматривали такую первооснову в Едином Боге (Авиценна, Фома Аквинский и др.), объективные идеалисты-монисты — в верховной идее блага

(Платон), абсолютной идее (Гегель), материалисты — в первовеществе (Фалес, Гераклит, Демокрит), материальной субстанции (Дидро, Гольбах, Энгельс и др.). Аристотель говорит о четырех первопричинах всех вещей. Философы дуалистического направления (напр., Декарт) признают две безусловные субстанции — протяжение и мышление, а плюралисты (Лейбниц и др.) — бесконечное множество самодостаточных и замкнутых в себе миров. Основание в логическом (и в некотором онтологическом смысле) первично по отношению к обоснованному, а обоснованное вторично в отношении к основанию. Если иметь в виду не саму первореальность как средоточие всего существующего и как всеединое, от которой производно все остальное в мире, а говорить об обычных, не-предельных, основаниях, то, вероятно, справедливо было бы утверждать, что всякое сущее имеет свое основание. То, что на одном структурном уровне бытия (сущности) служит основанием для обусловливаемой реальности, вместе с тем само оказывается обосновываемым каким-нибудь более глубинным и мощным основанием. Следовательно, понятия основания и обоснованного суть рефлексивные — предполагающие и переживающиеся друг в друга — категории. Лейбниц различил основание (*ratio*) и причину (*causa*), установил принцип достаточного основания для понимания истин факта. Основание — «определяющая причина, которая производит то, что вещи существуют и существовали именно в таком, а не ином виде» (Лейбниц. Соч. В 3 т. Т. 3. М., 1984, с. 379). По его мнению, основание существования вещей заключается в стремлении всякой сущности выйти наружу и обрести предметное существование (там же, с. 124). Вместе с тем у основания всегда больше реальности, нежели у обоснованного им. «Нельзя найти достаточного основания существования ни в какой-либо отдельной вещи, ни в собрании их или совокупности», — пишет Лейбниц (там же. Т. 1. М., 1982, с. 282). Основания мира в целом надо искать вне самого мира, «все возможное стремится к существованию, поскольку оно имеет основание в необходимом Существо... Боге» (там же. Т. 1, с. 234). Возможности чего-либо возникают в сущностях вещей, основание возможности — это степень сущности (там же. Т. 3, с. 123). Х. Вольф определил основание как то, благодаря чему можно понять, почему мир нечто скорее есть, чем не есть, и через что можно понять, почему нечто существует (см.: Кант. Соч. В 6 т. Т. 1. М., 1964, с. 275). Кант сообщает, что Крузиус первый различил основания бытия и основание познания. Логическое основание Кант понимает как то, что осуществляет связь между субъектом и предикатом, делает неопределенное определенным (там же, с. 273). Без основания не было бы полагания того, что им определяется. Определять, по Канту, — значит полагать т.о., чтобы при этом исключалось все противоположное и чтобы было обозначено то, что действительно достаточно для понимания вещи именно так, а не иначе. Поэтому Кант считает, что вместо термина «достаточное основание» лучше употреблять термин «определяющее основание» — «ничто не истинно без определяющего осно-

вания» (там же, с. 275). Познание истины всегда опирается на усмотрение основания. «Все то, что содержит в себе основание существования какой-либо вещи, есть ее причина... Если для сущего нет основания, то основание его — ничто, т.е. не-сущее» (там же, с. 283). Кант подразделяет основания на логические и реальные следующим образом. «Первый вид основания я называю *логическим основанием*, потому что его отношение к следствию может быть усмотрено логически, т.е. с (полной) ясностью по закону тождества; второй же вид основания я называю *реальным основанием*, потому что это отношение хотя и принадлежит к моим истинным понятиям, однако самый характер его никак не может быть предметом обсуждения» (там же, с. 121). Логическое следствие имеет силу благодаря закону тождества — потому что обоснованное логически тождественно с основанием. Но дождь, напр., определяется ветром не по закону тождества, не логически, а по внелогическому — реальному — основанию. Из закона, определяющего основания, по Канту, следует: (1) в следствии нет ничего такого, чего не было бы в основании, ибо ничего нет без определяющего основания; (2) из вещей, которые не имеют между собой ничего общего, одна не может быть основанием другой; (3) следствие не может превосходить свое основание (там же, с. 285, 298, 421). Много внимания данным категориям уделял Гегель. «Основание, — пишет он, — это сущность, тождественная с собой в своей отрицательности» (Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971, с. 74). Основание, по его словам, есть внутри себя сущая сущность. Нет ничего в основании, чего нет в основанном, так же, как нет ничего в основанном, чего нет в основании (там же, с. 86). Основание — это то, что непосредственно, а основанное — то, что опосредованно. «То непосредственное, с чем основание соотносится как со своей существенной предпосылкой, есть *условие*, поэтому реальное основание по существу своему обусловлено» (там же, с. 100). Гегель доказывал, что в философии движение вперед есть скорее возвращение назад в основание — к первоначалу, исходным принципам. После Гегеля категории основания и обоснованного исследовались преимущественно в логическом аспекте, проводились более детальные разграничения разновидностей оснований, в т.ч. субъективных и объективных оснований (Шопенгауэр, Вундт, Витгенштейн и др.).

Д. В. Пивоваров

Основной вопрос философии — вечная проблема соотношения двух реальностей: 1) реальности, которую человек способен воспринимать при помощи своих органов чувств («видимого мира») и 2) реальности, принципиально не доступной внешнему опыту людей («сверхчувственного, скрытого мира»). С разнообразными истолкованиями понятий, входящих в формулировку этого главного мировоззренческого вопроса, сопряжены ответы на мн. загадки философии (о смысле жизни, счастье, свободе, истине, субстанции и т.п.). Под

«видимым миром» понимают любые явления природы (первозданной или искусственной), физическую телесность человека, знаковую оболочку наших мыслей (слово, жест, граф) и проч. формы существования материи. «Скрытый мир» — законы неживой и живой природы, дух, душа, сознание, мысль, иные сверхчувственные сущности. Религиозные философы обычно понимают под О. в.ф. следующую серию вопросов: а) скрывается ли за являющимся нам миром порождающая его первопричина (Бог) или есть только по сторонний мир, несотворенный и вечный; б) если миром правит потусторонняя сила (Бог), то можно ли познать эту силу и в какой мере; в) какого поведения Бог от нас ожидает? Др. мыслители предпочитают более общие и краткие формулировки О. в.ф., напр., одну из таких: «Как наше мышление относится к бытию?», «Какое соотношение материи и сознания?», «Как в наших телах взаимосвязаны дух, душа и плоть?». Подразделив сущее на мир идей (прообразов) и мир материальных вещей (образов), Платон одним из первых остро поставил О. в.ф. Вместе с тем далеко не все мыслители в прошлом и настоящем соглашались с необходимостью вычленять О. в.ф. и отправляться от него, как от ядра всей философской проблематики. Более полное представление об О. в.ф. дает описание трех его важнейших аспектов — онтологического, психофизического и гносеологического. Онтологический аспект О. в.ф. — проблема соотношения сущности («сокровенного»), явления («откровенного») и субъективной кажимости. В этом случае речь может идти о любого рода сущности и произвольной сфере ее проявления. Логически возможны такие варианты решения О. в.ф.: 1) есть только чувственные качества, кажимость, но нет никаких объективных «вещей в себе» и сущностей (субъективный идеализм сенсуалистической окраски); 2) за кажимостью могут стоять «вещи в себе», объективные феномены, которые нам еще предстоит познавать в чистом виде (феноменализм); 3) предельных объяснений чувственных данных и стоящих за ними явлений можно добиваться только посредством ссылок на глубинные сущности, открывающиеся нам наружу в форме явлений; «сущность является, явление существенно» (Гегель, эссенциализм); 4) сущность никогда не проявляется полно и совершенно, поэтому феномены (и тем более кажимости) всего лишь намекают нам на бытие недоступной сущности, но принципиально не дают нам о ней истинного знания (символизм); 5) совершенные проявления сущности иногда все же случаются — они открываются избранным людям и транслируются через пророков (профетизм); 6) сущности не прячутся, они всегда проявляются так, что от их проявлений можно истинно умозаключать к ним самим (наивный реализм). Продолжая задавать вопросы о природе сущности (противоречива она или проста, однопорядкова или многопорядкова по своей сложности, имеет ли она пространственно-временные свойства и т.д.), можно далее продолжать список вариантов решения О. в.ф. Психофизический аспект О. в.ф. — проблема соотношения духа, души и плоти в человеке как целом; данный аспект конкретизирует онтологический аспект О. в.ф., огра-

ничивая изучение соотношения видимого и невидимого миров сферой человеческого тела. Возможны такие варианты: 1) одномерный плотский человек, в котором нет ничего, кроме «материального» (материализм, физикализм); 2) одномерный человек-дух, состоящий исключительно из «духовного» (спиритуализм); 3) двухмерный человек, состоящий из плоти и души, имеющих между собой массу взаимопереходов (идеализм); 4) дуальный человек, в котором Богом совмещены и скоординированы две независимые друг от друга субстанции — тело и душа (дуализм Декарта); 5) трехмерный человек, состоящий из плоти, души и приводящего «извне» свободного духа; тело — зеркало души, а душа — зеркало духа (модель ап. Павла); 6) психика — эпифеномен, интериоризованные схемы внешних движений организма (бихевиоризм, операционализм). Промежуточные варианты ответов сопряжены с вопросами о вечности или смертности души, о характере взаимоотношения души и оплодотворяющего ее духа, об активности или пассивности души внутри тела, о ее способности или неспособности выходить за пределы своего тела. Птолологический аспект О. в.ф. — проблема соотношения человеческого сознания (как «части» души), человеческой деятельности и объективной реальности, независимой от сознания и деятельности человека. Иногда этот аспект упрощают до вопроса о соотношении сознания человека и объективной реальности, существующей до человека и независимо от человечества. Варианты: 1) материалисты полагают, что материя первична, а сознание человека вторично, поскольку сознание является высшим продуктом материи и формой ее отражения; 2) объективные идеалисты отправляются от посылки о генетической первичности объективного мира идей к вторичности мира вещей и субъективного мира человека; 3) абсолютизация субстанциальной роли человеческой практики в производстве окружающего мира и форм общественного сознания характерна для прагматизма, инструментализма, операционализма, некоторых направлений марксизма; 4) субъективный идеализм полагает первичным сознание человека; 5) абсолютизация овеществленной силы знания («искусственной природы») возвращает человеку и его сознанию объективную обусловленность: человек подчинен продуктам своего творчества (социальным институтам, борьбе классов, объективированному знанию и т.п.); к такому варианту склоняются трансценденталисты; 6) «лингвистический идеализм» пытается вывести «сознание» и «культуру» из природы человеческого языка. Пересечение между собой выделенных выше основных вариантов О. в.ф. порождает в исторической практике огромное множество философских течений и школ.

Д. В. Пивоваров

Ответственность — первичное условие осуществления бытия с другими: принятие на себя обязательств и следование долгу, способность объяснять свои действия и поступки исходя из чьих-либо интересов (не обязатель-

но своих собственных) перед кем-либо другим, где в качестве другого могут выступать конкретная личность, социальная общность или трансцендентный Абсолют (Бог, Природа, Мир, Человечество, Другой и т.д.). В современной философии существуют два наиболее распространенных подхода к пониманию О.: традиционный, берущий свое начало в философии Аристотеля, связанный с представлением о моральной ответственности, и постнищенский (Ф. Раффл), где во главу угла встает проблема ответственности как этоса бытия (М. Хайдеггер, Э. Левинас, Ж.-П. Сартр, Ж. Деррида). Такое разделение в понимании О. возникло, в частности, с концептуальным переосмыслением этики и морали в философии XX в. (см. «Этика»), повлекшим за собой смещение акцентов в проблемном поле О. и трактовке сопутствующих ему понятий, таких как субъект, благо, причина, следствие, другой и т.д.

Для традиционного подхода характерно представление О. в качестве способности субъекта осознанно отвечать (отдавать себе отчет, признавать вину или заслугу) за совершенные поступки в соответствии с существующими представлениями о должном, Благе, нормах, а также приемлемом и неприемлемом поведении. Из философии данный подход перешел в юриспруденцию, психологию, социальные науки, в которых речь идет уже не только о моральной О., но и о других ее видах, напр., уголовной, экономической, гражданской и т.д. Одним из важнейших принципов такого подхода является вменяемость, что делает представление об О. ограниченным определенными категориями людей (субъектов действия, моральных агентов), но в то же время сужает и само распространение О. заранее очерченными, предписанными областями — т.е. можно говорить о том, что О. имеет свои пределы, и в некоторых течениях, напр. консеквенциализме, оказывается просчитываемой. Важным в вопросах вменения и признания О. оказывается и принцип свободной воли: Аристотель в «Никомаховой этике» (кн. III) делает попытки развести поступки «непроизвольные» — т.е. совершаемые под воздействием обстоятельств (источник которых находится вовне), и «произвольные» — т.е. являющиеся актом свободной воли. Несколько аспектов его рассуждения, касающихся взаимосвязи поступка, его причин и следствий, их зависимости от внешней оценки и действий самого субъекта, впоследствии оказали значительное влияние на развитие представлений об О. Субъект О. способен самостоятельно определять (создавать) и объяснять причину своих поступков, а также принимать решения и сопоставлять их с имеющимися предписаниями и нормами. В попытке переосмыслить О. Ж. Деррида упрекает такой подход, указывая, что если О. действует только в строго расчерченном поле указаний, запретов и разрешений, то в действительности для О. не остается места: решение о поступке оказывается принятым, прежде чем человек проявляет свою свободную волю.

Другой проблемой, связанной с данным подходом, оказывается целеположенность действий. Как показывает С. Жижек, утверждение оснований поступков во внешнем Абсолюте (или Благе, если речь идет о действиях ради

Блага) приводит к тому, что границы между добром и злом стираются: зло оказывается инверсией добра и вписывается в критерии дозволенного. О. в этом случае становится десубъективированной, т.к. все совершаемые (зло) деяния воспринимаются актором как заранее оправданные. На этом основании исследователь спорит с Ф. Достоевским, утверждая, что следует перейти от прочтения «Если Бога нет, то всё позволено» к «Если Бог есть, то всё позволено». Практическим примером кризиса, возникающего в связи с применением традиционного подхода, стала ситуация «разделения» адресатов О.: между признанием вины «перед обществом», уголовной виной и признанием вины перед Богом, а также экзистенциальной виной (Х. Арендт, Б. Кассен). В этом случае проблематичным становится процедура признания и вменения вины на этапах установления правосудия, работы примиренческих комиссий, практиках разрешения конфликтов и т.д.: «я виновен перед Богом, но с точки зрения закона — нет», «по закону я виновен, но моя совесть чиста». Данное противоречие становится разрешимым через категорический императив И. Канта, где принцип субъективности, свободной воли, автономности действия оказывается логически синтезированным с трансцендентальным долженствованием. Однако с точки зрения постницшеанского подхода такое понимание О. несостоятельно. Так, Ж. Деррида радикализирует двунаправленность О.: «за кого и перед кем человек должен отвечать?» — задается вопросом исследователь. По его мнению, субъект О. в действительности может оказаться в ситуации раскола, так как в действительности следует долгу, диктуемому исходя из занимаемой позиции, принимаемого имени. Напр., в повседневной жизни такой раскол может быть проиллюстрирован различием в О. официального и частного лица, принимаемой на себя одним человеком. Этот раскол в действительности принимает вид апории, так как согласно Ж. Деррида, «само высказывание должно быть подчинено тем правилам или законам, о которых оно говорит» («Страсти»). Т. о., рассмотрение О. оказывается ввергнутым в тавтологию внешнего обоснования.

В постницшеанском подходе к О. проблема взаимодействия субъекта и внешнего обоснования его действий рассматривается с иных (нежели в традиционном подходе) позиций: во главу угла ставится не примирение существующих норм, правил и долга со свободной волей субъекта, а представление О. как первичного (досубъективного) основания любого возможного поступка, где каждый поступок уже предстает как социальный поступок. Ключевым для понимания О. становится метафора ответа, субъект оказывается тем, кто уже обречен О., отвечает или отказывается отвечать на зов, голос, но не в физическом их понимании (зов совести у М. Хайдеггера, лик Другого у Э. Левинаса), не идет в этом случае речь и о феномене (см. «Другой», «Феномен»). Ответ выставляет человека перед присутствием другого, обнаружением себя как бытийствующего и одновременно — перед осознанием собственной конечности. Несколько обособленно в рамках постницшеанского подхода сле-

дует рассматривать концепцию О. Ж.-П. Сартра. С одной стороны, исследователь также порывает с прежними представлениями, выводя О. в качестве единственно возможного способа бытия, речь идет об экзистенциальной О., сопровождающей каждый поступок, каждый акт выбора человека, с другой стороны, эта ответственность оказывается обоснованной свободой, определяющей уникальную позицию «Я» в мире, что отчасти сближает позицию исследователя с традиционным подходом.

Критика традиционного подхода начинается с Ф. Ницше, который лишает О. базовых оснований: свободной воли, субъективности, причинно-следственных связей («Сумерки идолов, или Как философствуют молотом»). Такое понимание О. лишило ее статуса закреплённости в области предписаний и ограничений. Теперь О. начинает рассматриваться шире и связывается с концептом становления: не являясь актом свободного выбора человека, О. пронизывает всю его деятельность, но ориентируется не на вменение, признание вины или заслуги, а на саму возможность будущего (но речь не идет о представлении, например, будущего человечества, всеобщего благоденствия или миропорядка, как это предполагает традиционный подход к О.). Будущее в этом случае означает способность к продолжению (впоследствии призыв «Продолжать!» был положен в основание этики А. Бадью), к обновлению, открытию. Переосмысленный таким образом, концепт О. получает новое, онтологическое прочтение и становится исходным для произошедшего в философии XX в. «этического поворота».

(См. «Гостеприимство», «Мораль», «Право», «Прощение», «Этика»).

Д.А. Томильцева

Отношение — способ сопричастного бытия вещей как условие выявления и реализации скрытых в них свойств. О. возникает в таких процессах сопряжения предметов — во взаимоотношении, сближении и приобщении их друг другу, — когда единение различных рождает кооперативный эффект. В этом эффекте, как в зеркале, преломляются и высвечиваются признаки сопрягаемых сторон. Поскольку О. есть род условного бытия, т.е. способ осуществления внутренней возможности «своего» через среду «иного», то релятивное (относительное, условное) следует противопоставлять абсолютному, безусловному бытию. О. — не вещь и не свойство, но то, посредством чего свойства какой-либо вещи получают свою видимость. Каков же онтологический статус О.? Аристотель, введший в философию термин «отношение», обозначал им род бытия. Но в чем заключается особенность этого бытия? Лейбниц указывал, что поскольку О. не удастся свести ни к субстанции, ни к акциденции, то О. имеет очень специфическую форму своего существования — оно идеально. Как форму положенности и представленности одного через другое, т.е. как нечто идеальное (*ideale*), рассматривал О. и Гегель. Реисты признают

лишь бытие вещей и отрицают бытие О. Объективные идеалисты-«реалисты», вслед за Платоном, отрывают О. (и свойства) от вещей, поскольку относят первые к сфере общего, а вторые — исключительно к области единичного. Напротив, номиналисты склонны не признавать реальность О. Марксисты полагают, что понятие об О. как таковом возникает в результате абстракции и сравнения любых двух предметов по выбранному или заданному основанию сравнения (признаку): однако в реальном мире О. неразрывно с вещами, а потому, доказывают марксисты, О. не менее реальны, чем вещи. Согласно классической диалектике, свойства проявляются в О. вещей. О. есть разновидность движения, действия, акта, а именно есть процесс и результат переноса (отношения, отсылки) какого-либо внутреннего момента качественной определенности вещи во внешнюю инстанцию — в другую вещь либо в некоторую общую для разных агентов «систему отсчета». Перенос завершается положением (вкладыванием, хранением) относимого содержания в найденное новое основание. В диалектическом учении Гегеля О. как процесс и результат указанного переноса описывается с помощью понятий «положенное», «основание», «свое иное», «рефлексия», «снятие», «идеальное» и т.п. «Отношение имеет стороны, т.к. оно рефлексия в иное, — пишет Гегель, — т.о., оно имеет свое собственное различие в самом себе; и стороны его — это самостоятельная устойчивость, т.к. они в своей безразличной разности друг относительно друга надломлены в самих себе, так что устойчивость каждой из них точно так же имеет свое значение лишь в отношении с другой или в их отрицательном единстве» (Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971, с. 150). Гегель понимает О. как единство себя самого и своего иного, а потому видит его целым, имеющим самостоятельное существование (там же, с. 151). С этимологической т. зр. (и по-русски, и по-латински: *latus, relatus, relativus*), слово «О.» близко по смыслу, во-первых, словам, выражающим следующие действия — носить, класть, делать общим, сравнивать, соприкасать, сближать, отсылать, удалять, скрывать и т.д.; во-вторых, словам, обозначающим пространственные термины: место, основание, бока, стороны, члены О. Если в грамматическом смысле прилагательное чаще всего указывает на свойство предмета, а существительное — на сам предмет, то О. есть скорее причастие, т.е. окачествленное действие или состояние как свойство лица или предмета; причастие — глагольная форма, совмещающая форму глагола и прилагательного. В математике под О. понимают частное от деления одной величины на другую. Так или иначе, и в грамматике, и в математике, и в философии О. раскрывается прежде всего как форма участия, соучастия, значимости, роли в чем-либо. Когда имеют в виду какое-нибудь «соотношение», то обычно ведут речь либо о взаимозависимости элементов системы, либо о взаимовыражении приобщаемых друг другу сторон, либо о рефлексии (взаимоотражении) сопологаемых противоположностей, либо о сравнении вещей сквозь призму опосредующего их пропорцию основания. О. многообразны. Различные виды О. выражены парными категориями фи-

лософии. Говорят об О., качества и количества, целого и части, необходимого и случайного, причины и следствия и т.д. Напр., Гегель рассуждал, что если сущность определена в явлении, а явление — в сущности, то, следовательно, явление становится О., а «закон — это существенное отношение», и «истина явления — это существенное отношение» (там же, с. 136, 148, 151). О. можно подразделять на пространственные и временные, материальные и духовные, О. в природе и в обществе, индивидуальные и общественные и др. Выделяют О. к самому себе, а также бинарные, трехчленные и многочленные О. Согласно Гегелю, «...соотношение с собой есть в то же время соотношение с собой как со снятым или соотношением со своим иным» (там же, с. 81). Понятие О. — одно из важнейших в математике и логике, в которых оно имеет свои специфические описания и классификации.

Д. В. Пивоваров

Отражение — в общем смысле: а) реакция, противодействие, б) рефлексия, обращение назад, в) отображение, придание образа; в философском смысле (ближе к терминам «отображение», «образ»): способность взаимодействующих вещей воспроизводить (в себе, на себе) характерные особенности друг друга. О. обычно понимают как один из внутренних моментов и эффектов всеобщего взаимодействия вещей, явлений, процессов. Собственно же об О. говорят как о таком одностороннем воздействии А (отражаемого) на В (отражающее), когда в В возникает след от А. Если назвать «образом» или «копией» след а (А), оставленный прообразом (оригиналом) А на В (или внутри В), то из определения О. как воспроизведения А в В вытекают такие следствия: а) прообраз логически первичен, а образ вторичен, б) образ в каком-либо отношении соответствует своему прообразу; в) находясь в составе своего носителя, образ способен при определенных условиях влиять на внутренние процессы и внешние реакции в отражающем. Дискуссии о сущности О. начинаются с расхождений философов в толкованиях понятий «воспроизведение А в В». Надо ли понимать «воспроизведение» как некое механическое или химическое проникновение части А в В и возвращение ее там? Или оно ближе к представлениям об операциях снятия копии, фотографирования, картографирования? Быть может, целесообразнее более абстрактно выразить «воспроизведение» либо через понятие знаково-символического соответствия образа прообразу, либо посредством математического понятия отображения — функцией перехода от прообраза к образу, определяющей характер соответствия между ними? Так или иначе в ходе истории философии сложились и противостоят две теоретические альтернативы: 1) образ — это представительная часть оригинала А в отражающем В (доктрина Демокрита об эйдолонах, учение Дж. Локка о простых идеях, теории ряда социологов о репрезентативной выборке и др.); 2) образ — метка (знак, символ, иероглиф)

прообраза, но никоим способом не сторона или часть отражаемого (агностицизм, бихевиоризм, кодовые концепции психики и т.д.). Каждая из альтернатив имеет фактическое подтверждение. Если взглянуть на проблему сущности О. в аспекте соотношения образа и его носителя, то и тут мы обнаруживаем несовпадение ответов сторонников «картинной» и «знакоподобной» трактовки образа. Остроту данной проблеме придают следующие три основных вопроса: (1) Можно ли утверждать, что а (А) занимает отдельное место в В, или, напротив, образ принципиально не занимает никакого места и представляет собой разновидность виртуального бытия, т.е. есть нечто снятое, функциональное? (2) В какой мере целостность образа зависит от содержания оригинала, а в какой — от характера взаимодействия А и В и от особенностей отражающей инстанции? Какое из утверждений следует принять: а) содержание а (А) обусловлено прежде всего самим А (приоритет предметного значения образа), б) содержание а (А) в первую очередь операционально, детерминировано характером взаимодействия А и В (первенство операционального значения образа), в) содержание а (А) преимущественно определяется природой отражающего агента (преобладание внутрисмыслового, символического значения образа)? (3) Нейтрален ли образ в отношении своего носителя, или, наоборот, а (А) всегда активен (хотя и в разной степени) по отношению к В, стремится трансформировать исходное состояние своего носителя? Все эти вопросы принадлежат к числу вечных, и вряд ли спор выиграют в обозримом будущем: либо «теория образов-копий» (Демокрит, Аристотель, Локк, Фейербах, В.И. Ленин, Т. Павлов и др.), либо «теория образов-меток» (Беркли, Юм, Кант, И. Мюллер, Г. Гельмгольц, Г.В. Плеханов, Б. Рассел, Дж. Фодор и др.), либо те, кто вообще отвергают реальность О. — например, реальность психических образов внутри человека (Теофраст, Д. Уотсон, Дж. Дьюи, У. Куайн, М. Хайдеггер, Р. Рорти и др.). Кратко упомянем конкурирующие ответы на поставленные выше вопросы. (1) Одни материалисты, вслед за Демокритом, верили в вещественность и протяженность образов-копий, внедряющихся в наши головы и объединяющихся там в крупные ассоциативные идеи. Другие материалисты, вслед за Т. Гоббсом, отождествляли ментальные образы с некоторыми физическими процессами в мозге (П. Кабанис: «Мозг выделяет мысль так же, как печень выделяет желчь»). Наконец, материалисты, солидарные с формулой Л. Фейербаха о сознании как субъективном образе объективного мира, обходят молчанием проблему пространственности образа и предпочитают просто говорить, что субъективный образ не содержит в себе ни грана вещества отражаемого предмета. Спиритуалисты и идеалисты, разделяющие аристотелевскую «теорию копий», приписывают образам признаки бесплотности и непротяженности. Образ есть «житель» формального (существенного), а не материального (феноменального) мира. Наконец, критики философского принципа О. пытаются закрыть обсуждаемую проблему ссылками на самоопровергаемость и бессмысленность теории образов. Из

ряда выдвинутых ими контрдоводов наиболее сильным является следующий, восходящий к Теофрасту, довод. Если допустить, что внутри нас — скажем, в черепной коробке — есть телесные копии внешних вещей, то кому и зачем они там нужны, кто или что рассматривает их изнутри во тьме мозга? Невольно придется привлечь для объяснения либо некий «внутренний глаз», который должен будет просматривать эти образы, либо идею «внутренней руки», ощупывающей их, чтобы мы могли судить по ним, каков внешний мир. Но что будет продуктом «внутреннего взора» или «внутренней руки» — очередной образ? Эта логика ведет к выводу о бесконечной веренице вложенных друг в друга гомункулусов, созерцающих образы один другого. А такой вывод представляется абсурдом и косвенно свидетельствует о существенной уязвимости теории О. Другой аргумент против теории О. был выдвинут бихевиористами: референт «образа» доступен только интроспективно и не обнаруживается экспериментальным путем (Д. Уотсон, У. Куайн); не лучше ли вообще устранить из психологии понятие образа и ограничиться изучением соотношений между стимулом и реакцией, раздражителем и поведением? Вместе с тем бихевиоризм не устраняет в полной мере принцип О., но сводит его к утверждению о наличии соответствия между стимулом и поведением, так что само поведение (реакция) становится в некотором роде «образом», «функцией» от стимулирующего воздействия. (2) Чаще всего философский интерес к теме О. обусловлен соображениями построить то или иное учение о человеческом познании. Принимая идею о мозге как зеркале природы, наивный реализм в гносеологии умозаключает, что родовой человек видит мир таким, каков этот мир сам по себе, т.е. образ а (А) в целом обусловлен отражаемым А. Развитой Декартом метафоре познания как «зеркала природы» И. Кант противопоставил метафору познания как исследования человеком следов, которые сам же человек оставил на объекте («субъект познает в объекте собственные же определения»). Операционализм П. Бриджмена утвердил «деятельностный подход» в философии и психологии: в познавательном образе прежде всего воплощена история взаимодействия, а не существо порознь взятых субъекта и объекта; образ наделяется по преимуществу операциональным значением. Наконец, в классическом субъективном идеализме силен мотив, что ощущения не могут быть копиями вещей, они суть наши переживания и схожи только с другими ощущениями, но не с «первичными качествами». (3) В материалистических концепциях О., основывающихся на принципе эволюции природы, проводится мысль о постепенном возрастании активности а (А) в составе В по мере саморазвития материи. Способность отражающего В использовать а (А) как средство для своего выживания и «преднастройки» по отношению к будущему — суть информационно-сигнального О., когда именно информация становится содержанием образа. Вместе с тем, акцентируя внимание на «зеркальности» О., материализм не объясняет достаточно последовательно, почему можно «отражать» то, чего еще или уже нет, и почему

сознание человека не только отражает, но и творит мир. Принцип О. во многом остается противоположным принципу творчества и весьма внешним способом соположен с онтологической проблематикой развития и диалектикой. В современной отечественной литературе особый интерес к теории О. и ее развитию возник в 50-е гг. Дискуссия о природе О. тогда была начата болгарским философом Т. Павловым, опубликовавшим фундаментальный труд о ленинской гипотезе О., которая сформулирована в книге «Материализм и эмпириокритицизм» (1908). В дискуссии приняли участие почти все известные советские философы. В настоящее время интерес к этой проблеме в России упал, и ее продолжают разрабатывать уже не столько философы, сколько психологи и специалисты по искусственному интеллекту.

Д. В. Пивоваров

Отрицание (диалектическое) — а) объективный процесс качественного обновления развивающегося объекта; б) перестройка субъектом объекта, придание объекту принципиально новых свойств с сохранением некоторых его прежних полезных параметров. Диалектическая философия высоко ценит «отрицание-со-снятием», в ходе которого уничтожается уже отжившее, но сохраняется и развивается все жизнеспособное («положительное»). Диалектика рекомендует избегать двух методологических крайностей нигилизма и континуитета: а) понимания О. лишь как тотального разрешения без сохранения преемственности с предшествующим состоянием, б) абсолютизации момента преемственности в инновационных процессах. Выделяют следующие типы О.: внешние и внутренние (самоотрицание); деструктивные и конструктивные; прогрессивные, регрессивные и «одноплоскостные» (нейтральные). По степени глубины различают: а) О. как трансформацию объекта при сохранении его прежней целостности, б) О. как снятие прежней целостности в новом качестве, в) О., как отрицание отрицания, синтез двух предшествующих отрицаний-снятий по формуле «тезис—антитезис—синтез». Закон отрицания отрицания (двойного О.) имеет интегральный характер, аккумулирует в своем действии содержательные моменты прогрессивного развития. Наиболее общий признак действия этого закона — повторение на высшей стадии характерных черт исходной, низшей ступени развития. Подчас этот закон наглядно изображают в форме спирали, а движение вверх по ступеням спирали разъясняют в духе гегелевской идеи о триаде. Каждый цикл — виток в развитии, а сама спираль — цепь циклов; цепь уничтожения старого и возникновения нового, согласно диалектическому материализму, не имеет ни начала ни конца. Закон двойного О., впервые сформулированный Гегелем, признавался многими эволюционистами, в т.ч. большинством марксистов; в советской философии с 60-х гг. шла дискуссия о том, является ли этот закон

всеобщим и выражается ли он идеей спирали и триады. Антиэволюционисты ограничивают действие этого закона сферой человеческого мышления.

Д. В. Пивоваров

Отчуждение — категория, описывающая парадоксальность человеческого бытия, процессы и ситуации, в которых человек становится чужд своей собственной деятельности, ее условиям, средствам, результатам и самому себе. Современная философия ориентируется не столько на общие определения О., его сущности, «природы» и т.п., сколько на выяснение его различных социально-исторических форм, на эволюцию самой проблемы О. и на выявление динамики социальных концепций О., сменявших друг друга в философии и общественном сознании. Среди последних особое место занимают концепции немецкой философской классики XIX в., связавшие проблему О. с трактовкой человеческой деятельности, таких ее характеристик, как объективация, овещнение, опредмечивание. В этих концепциях, в частности в концепции К. Маркса, была сделана попытка отделить О. человеческих сил от их опредмечивания, обобществления и объективации. Маркс рассматривал О. как присвоение одними людьми сил, средств и результатов деятельности, принадлежащих другим, т.е. он трактовал О. как общественное отношение, как отношение собственности. Впоследствии эта идея была вульгаризована, и понимание собственности сузилось до понимания вещественного богатства, а преодоление О. стало представляться как преодоление таким образом понимаемой собственности. В XX в. на первый план в проблеме О. вышел вопрос о «машинизированном», экстенсивном растрачивании человеческих и природных ресурсов. Попытки создать интенсивные, ориентированные на качество жизни формы производства, экономики, технологии, социальной организации (см. «Постиндустриальное общество») подчеркнули значение личностных форм бытия людей, их самореализации и развития. Экологический аспект проблемы О. оказался также связанным с возможностями общества освободиться от машинизированных социальных форм.

В. Е. Кемеров

Оценка — философская категория, обозначающая аксиологическое отношение человека ко всему нормативно представленному многообразию предметных воплощений человеческой жизнедеятельности и возможностям их познавательного и практического освоения. Анализ О. выявил к настоящему времени ее органическую связь с внутренним миром индивидов, историческую вариативность и сложную взаимозависимость со всеми атрибутивными характеристиками родовой жизни людей. Без О. не обходится ни один индивид, независимо от того, живет ли он обыденной жизнью или вовлечен в интенсив-

ный поиск духовных основ бытия. В той или иной степени феномен О. исследуется в психологии и логике, этике и эстетике, юриспруденции и социологии, исторической науке и культурологии, но нигде в целостном виде. Именно этими обстоятельствами объясняется крайняя разноречивость в теоретическом понимании О. в философии: природу, функции и назначение О. разные философы связывают с отражением, познанием, практикой, с социальными отношениями, с обреченностью индивидов на свободу, с прескриптивным языком, эмотивностью суждений и т.д. В этих условиях настоятельной необходимостью становится целостное понимание О., возможность для которого открывается на почве аксиологии. Для этого важно осмыслить природные предпосылки феномена О., своеобразие его становления, принципиальное отличие двух исторически сменяющих друг друга типов оценочного отношения к действительности и его современные тенденции. Непосредственной природной предпосылкой О., сложившейся в процессе биологической эволюции, является эмоция, особый психо-физиологический механизм, удерживающий жизненные процессы в их оптимальных пределах и закрепляющий правильность и полноту совершающегося акта, его соответствие исходной потребности (П. Анохин, Э. Гельгорн, Дж. Лувборроу). Структуру эмоции образуют следующие взаимосвязанные процессы: 1) мгновенная интеграция как внешних, так и внутренних раздражителей; 2) в зависимости от характера внешних воздействий и степени готовности внутренних механизмов выбор ответной реакции становится альтернативным, обретая либо положительную чувственную окраску (чувство приятного, удовольствие, спокойствие), либо отрицательную (страх, тревога, тоска); 3) благодаря механизму обратной связи происходит нарастающее усиление одного из модусов элементарной чувствительности (желание становится неукротимым, страх превращается в ужас и т.д.), что придает этому модусу форму опережающего отражения — эмоционального представления, выраженного в языке тела и адресованного вовне; 4) благодаря нейрофизиологическим механизмам возбуждения и торможения выраженная изнутри готовность к действию превращается в направленный поведенческий акт (напр., бегство), длительность которого определяется сохранением эмоции. В процессе антропосоциогенеза все эти природные механизмы трансформируются. Вначале кроме сохраняющихся природных эмоциональных реакций складывается дополнительная эмотивная система, форму которой начинают определять созидание и последующее освоение элементарной культуры (орудий и продуктов труда), первичная социализация индивидов и интенциональный язык. Вторичную эмотивную систему структурируют задержанная интеграция внешних (социальных) и внутренних (природных) воздействий; нормативно признаваемый или осуждаемый общиной выбор альтернативной реакции, порождающий целую гамму социальных чувств (признательность и жестокость, заботу и равнодушие, симпатию и антипатию); пробуждающееся осознание предпочтительной значимости того социального чувства, которое

сильнее всего соответствует ожиданиям общины и жизненной ситуации (интуитивное представление); и, наконец, побуждение к социально ориентированному действию и его актуализация. Механизм оценочного отношения к действительности вырастает на этом сплетающемся природном и социокультурном основании, но обретает развитый вид только с того времени, когда складывается устойчивый ритм опредмечивания-распредмечивания, когда социальное интериоризируется, а интенциональный язык становится достаточно дифференцированным, т.е. способным регулировать отношения людей к природе, друг к другу и к культуре. С этого времени оценочное отношение становится и несводимым к эмоциям и не представимым без них. Этнографический материал, относящийся к племенам, сохраняющим первобытные традиции и обычаи, в сопоставлении с эмпирическими данными о жизни современных народов и наций позволяет разобраться в тождестве и существенных различиях двух типов оценочных систем — первобытной и цивилизационной.

1. Исходным основанием, на котором вырастает О., всегда является аксиологическое отношение, но ее универсальный масштаб и конечная цель в первобытности задается пользой, в условиях цивилизации — ценностью. 2. Субъектом О. всегда был и остается индивид, но в первобытности это — индивид, еще не обособившийся в своих потребностях и предпочтениях от общины и рода, а в условиях цивилизации — уже осознающий наличие, кроме общественных, еще и собственных личностных интересов. 3. Объектом О. всегда выступает предметность (природные вещи, преобразуемые в предметы культуры; поступки, мотивы и цели индивидов в их предметной значимости; содержательная сторона людских мнений и суждений, традиций и норм). Но функциональный смысл и основное назначение О. в первобытности ориентированы на минимизацию различий между индивидами в их отношении к продуктам совместной жизнедеятельности, а в условиях цивилизации, напротив, — на максимизацию таковых и их стимуляцию или регулирование со стороны социальных общностей и институтов. 4. Оставаясь всегда элементом (и всеобщим средством организации) проективной реальности, О. сама по себе недостаточно эффективна и нуждается во внешних усилителях. В первобытности единым и единственным средством, регулирующим силу и широту сферы действия О., была норма, вырастающая из О., но превращающаяся в эталон на основе коллективного признания и опыта реализации. В условиях цивилизации складывается целая система способов и средств, предназначенных для увеличения эффективности О. — кроме качественно специфицированных (политических, юридических и иных) норм, в этой же роли выступают теперь идеи и идеалы, правила и стандарты, принципы и законы. Современная ситуация вносит в картину оценочных отношений и оценочной практики новые, и притом радикальные, изменения. Еще в XIX в. большинство мыслителей склонялось к представлению об однолинейности эволюции в этой области. Многим ученым казалось, что на смену оценочной системе старого типа, ведущее место в которой занимал са-

кредитизированный уровень О., постепенно, но неуклонно приходит новая, секуляризированная система. Действительность, однако, оказалась гораздо более сложной. Прежде всего в основании оценочной системы XX в. впервые конституируются сразу четыре конкурирующие друг с другом ценностные модели. К. Манхейм называет их системами О. либерализма, социализма, христианства и фашизма, связывая с их противоборством кризис О., т.е. исчезновение общепринятого или хотя бы тяготеющего к нему представления о наилучшей организации жизни людей и углубляющееся несовпадение О. буквально по всем вопросам теории и практики совместной жизни людей. И хотя политический разгром фашизма и распад системы социализма породили к кон. XX в. эйфорию победы либерализма и даже идею «конца истории» (Фукуяма), в действительности сами ценностные модели как духовные основания разнородных оценочных систем, конечно же, не исчезли, а лишь трансформируются на наших глазах. Радикальные изменения коснулись и субъекта оценочной жизнедеятельности. Если судить о тенденции этих изменений на примере западной цивилизации, то их существо выразилось в признании преобладающей роли индивида среди всей совокупности частных субъектов оценочной активности. Противоречивость этой ситуации схватил и метафорически выразил Ортега-и-Гассет в образе «восстания масс»: суверенитет индивида укоренился в сознании заурядных людей, людей без индивидуальности, которые «во все лезут, и всегда с насилием». Концентрированный смысл этих изменений обнаруживается в кризисе морали и ее универсального образца — «золотого правила» нравственности. Евангельское увещание «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними», ставшее в XIX в. максимой кантовского категорического императива, в XX в. все более превращалось в благое пожелание, утрачивающее всеобщую нормативную силу и действительный оценочный смысл. На теоретическом уровне этот сдвиг выразился в переходе мыслителей от этики к метаэтике. Зародившись в первые годы XX в. (Дж. Мур) и представив в ходе последующих модификаций промежуточные варианты радикального (А. Айер, Р. Карнап) и умеренного (И. Стивенсон) эмотивизма, метаэтика вступила в свою новейшую стадию, наиболее четко выраженную Р. Хеаром. Основной методологический принцип метаэтики — ее изначальный выход за пределы одной лишь морали в сферу понятий «добра вообще», «императива вообще», «правильного вообще», т.е. в сферу широко понятой аксиологии. Универсальным языком аксиологии и моральным языком, в частности, по Хеару, является прескриптивный язык, отвергающий претензию на истинность и придающий О. характер приказа или рекомендации. И в том и в другом варианте речь идет о способности О. непосредственно влиять на выбор и решения человека, т.е. ориентировать на будущее напрямую, не обращаясь за санкцией к сакральной сфере. Между теоретическим поиском метаэтики и повседневностью с ее «недовольством культурой» (З. Фрейд), «восстанием масс» и квалификацией XX в. как «века толп» (С. Московичи); между

кажущейся непонятностью успеха тоталитарных режимов и дискредитацией командных методов управления — между этими и иными амбивалентными процессами со всей их собственной сложностью и разнонаправленностью просвечивает во многом еще неясная стихийная корреляция в сфере ценностей и О. Снижение нормативной силы О. как максимы «всеобщего закона» и усиление рекомендательного смысла О. как таковой, конечно, влияют на кризис О., но, с другой стороны, открывают и новые перспективы: возрастающая гамма модальностей О. (хорошее, недостаточно хорошее, допустимое, нейтральное, бездоказательное и т.д.) позволяет идти к соглашению гораздо более широким фронтом, чем когда бы то ни было. Существенные перемены происходят ныне и в отношении предметного содержания оценочных суждений. Показательна в этом отношении ситуация с О. научных суждений. Образ науки на всем протяжении нового времени вплоть до XX в. оставался эталоном строгости, точности и объективной истинности научных суждений. Первые симптомы перемен появились, правда, еще в конце XIX в. в связи с необходимостью различить науки о природе и о культуре. Но науки о природе и после этого остались образцом приверженности всех ученых к одним и тем же оценочным стандартам. В XX в. центральной проблемой становится несогласие между учеными в науке как таковой. Вначале периодические вспышки разногласий оценивались философами науки в качестве временных и преходящих. Затем обнаружился факт приверженности ученых существенно различающимся методологическим правилам и оценочным стандартам. И, наконец, в последние десятилетия масштабы насыщения науки полемикой, многозначность истолкования одних и тех же фактов и разноречивость в понимании самой «фактичности» стали настолько впечатляющими, что практически вся наука стихийно оказалась в сфере действия аксиологической проблематики, от которой она решительно отреклась еще в XIX в. Причем одни ученые (напр., Т. Кун) считают ситуацию возрастания разногласий нормальной и свои усилия направляют на поиск все более полного набора критериев, достаточных для квалификации некоторой теории в качестве «хорошей» (точность, непротиворечивость, простота, предсказательная сила, широта применения и т.д.); др. же, напр. Л. Лавудан, считают эту ситуацию кризисной, а само будущее науки связывают с поиском консенсуса и обязательным учетом различных аксиологий. Анализ перемен, происходящих ныне в оценочной сфере, позволяет сделать вывод о том, что О. все более становится универсальным способом углубляющейся аксиологизации родовой жизни, показателем возрастающей релятивности ценностных разграничений между людьми и формой концентрации внимания индивидов вокруг наиболее значимой для современной эпохи проблемы будущего как такового.

(См. «Аксиология», «Ценность»).

В. И. Плотников

П

Память коллективная — совокупность действий, предпринимаемых коллективом или социумом, по символической реконструкции прошлого в настоящем. Изучение данного феномена осуществляется в следующих направлениях: прочтение содержаний П. к. с использованием методологии анализа текста; учет культурных предпочтений, норм и «болевых точек», которые определяют структуру и состав памяти; социальное конструирование реальностей прошлого. В связи с этим немаловажно, что субъекты сохранения П. к. (сотрудники архивов, музеев, мемориалов и пр.) руководствуются в качестве идеала своей деятельности неким конструктом, который деятельно отстаивают, особенно в ситуации, когда в социуме фигурирует и конкурирует несколько версий прошлого. П. к. тесно связана с формированием индивидуальной и коллективной идентичности, проблемами легитимности политических режимов, идеологического манипулирования, с моральными аспектами прошлого. Для современного социологического осмысления этой проблемы характерно увязывание понятий П. к. — «памятник», «культурное наследие» — с процессом взаимодействия различных социальных групп. По мнению А. Левинсона, «выходящая на общественную арену социальная группа или сила, как правило, приносит с собой собственную трактовку общего прошлого». Одной из сильных сторон современной российской социологии и историографии является описание связи процессов складывания и закрепления П. к. с «памятниками», т.е. «объектами, предназначенными для фиксации всеобщего (т.е. охватывающего все значимые группы, части общества) согласия с определенной... ценностной трактовкой всеобщего прошлого» (А. Левинсон). Иными словами, возведение «памятника» (монумента, мемориала, памятной доски либо знака, а также создание музея либо академического института, написание книги) возможно лишь в случае, если определенная версия прошлого вольно или невольно признается всем обществом. При

этом выдвижение на первый план какого-либо одного события тесно связано с забвением других событий, относящихся к обществу в целом или к данной группе. Память данного коллектива (группы, силы) возобладает в общем социальном дискурсе в случае, если данный коллектив будет доминировать. Эта закономерность особенно заметна в периоды социальной трансформации. В частности, одной из причин драматических процессов, связанных с обретением этнической и национальной идентичности народами Восточной Европы, складыванием национальной идентичности в объединенной Германии, явилось именно предпочтение одних вариантов П. к. другим. В то же время неустрашимость из социального сознания иных, чем доминирующие, версий тех или иных событий, сосуществование нескольких «образов» прошлого свидетельствуют о том, что в отношении к прошлому проявляется своего рода объяснительный плюрализм.

Объектом рефлексии феномен П. к. становится сравнительно поздно, в обществе модерности. Сохранение прошлого, в традиционном обществе задаваемое самим его укладом, в обществе модерности становится специальной задачей, тесно связанной с тем, что ценность прошлого, культуры, традиции резко повышается по мере того, как становится источником легитимации тех или иных социальных групп. Понятие «П. к.» сформировалось во французской социологической школе и получило широкое распространение благодаря исследованиям М. Хальбвакса, который сделал «коллективную память» объектом социологического исследования. Будучи последователем Э. Дюркгейма, М. Хальбвакс был убежден, что задача социолога — вносить вклад в общественную солидарность посредством понимания источников социального сцепления, социальной связи. Характеризуя П. к. в качестве социального феномена, мыслитель подчеркивает ее избирательность. Личные воспоминания склонны к исчезновению в случае, если они не повторяются, не вызываются в памяти вновь и вновь. Вероятность их повторения зависит от того, наделяет ли их коллективной функцией «социальная рамка памяти». Так, автобиографические воспоминания могут выжить лишь в случае, если они отвечают каким-то институциональным нуждам. Но, по Хальбваксу, те воспоминания, которые стали достоянием коллективного сознания, совсем не обязательно ненадежны в том, как они изображают события прошлого. Скорее дело заключается в том, что некоторые события, переработанные коллективной памятью, приобретают как бы вечное значение и в силу этого вспоминаются чаще и дольше по сравнению с огромными массивами происшествий, которые обречены на забвение, а отчасти — и за счет этого забвения. В основании размышлений Хальбвакса лежала не проблема фактичности прошлого, которую он, будучи представителем французского позитивизма, под вопрос не ставил, но скорее его интерес к привилегированному статусу особых моментов прошлого. Наиболее эвристичными моментами теории Хальбвакса являются следующие. Во-первых, мыслитель обратил внимание

на то, что П. к. позволяет избежать неопределенности повседневного существования, рассматривая прошлое сквозь призму простых дихотомий, в частности подразделяя в прошлом сакральное и профанное (сегодня такой дихотомией может быть «прошлое жертв» и «прошлое палачей»). Второй момент состоит в обрисовке функционирования механизма П. к.: превращая то или иное событие в источник нравственной рефлексии, в средоточие нравственных уроков будущих поколений, отрицая самую возможность сопоставления данного события с любыми другими историческими происшествиями, П. к. наделяет это событие статусом позитивности и сакральности. Мемориалы сегодня становятся местом поклонения «беспрецедентному» и «неописуемому» ужасу, испытанному тем или иным народом, но сам факт, что на «беспрецедентность» и «неописуемость» процесса собственной «виктимизации» претендуют многие социальные и этнические группы, проблематизирует их претензию на уникальность происшедших с ними событий. Наряду с французской социологией и историографией в постижение феномена П. к. существенный вклад внесен историками еврейского народа, в частности, исследованиями по Холокосту, а также германской историографией, редакцией и авторами журнала «История и память» («History and Memory»). Феномен П. к. сближает между собой профессиональное и массовое историческое сознание, поскольку, как бы ни были аналитически сориентированы профессиональные историки, их первоначальный интерес к истории возникает в результате не критического контакта с коллективными воспоминаниями. Посредством П. к. возникает эмоциональная вовлеченность в прошлое. Из эмпатии происходит любопытство, стремление больше узнать о тех или иных исторических фигурах либо событиях, и это любопытство становится основанием индивидуального интереса к истории, при этом неважно, насколько критическим может стать данный интерес в последующем. В то же время некритическое восприятие социальной памяти может блокировать самостоятельные исторические интересы, поскольку мифы, образующие фундаментальный компонент П. к., дают настолько полную и завершенную картину прошлого, что вряд ли могут побудить что-нибудь в нее привнести. Усилению интереса к П. к. может способствовать сосуществование в социуме взаимоисключающих картин недавнего прошлого. Осознание глубины несоответствий между разными версиями прошлого может привести к пониманию того, что прошлое можно постигнуть только на основе критики наиболее доступных источников, а также через культивирование дистанции по отношению к «достоверным» воспоминаниям непосредственных участников тех или иных событий. Другим источником интереса может явиться несоответствие между теми версиями исторического прошлого какой-либо этнической либо социальной группы, которые фигурируют внутри и вне ее. Реальность прошлого, как она проявляется в индивидуальной памяти, не есть просто копия социально доступных описаний, но часто возникает внутри более или менее ши-

роких общностей и групп, объединенных памятью о тех или иных событиях.

Е. Г. Трубина

Панентеизм (от греч. pan en theos — все в Боге) — промежуточное учение между пантеизмом и теизмом. Согласно этому учению, сотворенный мир целиком пребывает в Боге, но Бог не полностью растворен в физическом мире и пребывает также за пределами вселенной. Иногда панентеисты говорят, что Бог относится к миру, как душа к телу. Одно из разъяснений П. таково: мир конечен, а Бог бесконечен и потому «содержит» в себе все. «Несубстанциально» присутствуя в космосе, Бог поддерживает все компоненты мира через свои нетварные энергии. Графически это можно изобразить так: в большом круге («Бог») находится малый круг («физический мир»), причем малый круг ни одной своей точкой не выходит за пределы большого круга. Согласно П., Бог обладает личностным бытием. Немецкий философ К.Ф. Краузе, который ввел в 1828 г. термин П., стремился преодолеть логические парадоксы пантеизма путем синтеза пантеизма и теизма: мир покоится в Боге и является способом проявления Бога. Краузе вел речь не о том, что все есть Бог, а лишь утверждал, что мир как целое содержится в Боге. П. учит о несовпадении личностной и творящей сущности Бога; сотворенная природа не воплощает в своих специфических (физических) законах всей полноты бытия и первозаконов Творения. Любой фрагмент физического мира подчиняется законам двоякого рода — законам творящим и законам сотворенным. В Бхагавадгите, например, читаем: «Моя форма не проявлена, но Я насыщаю мир. Все существа пребывают во мне, но Я не покоюсь в них <...> Моя активность не порабощает меня <...> Я появляюсь как наблюдатель, отделяясь в середине этой работы. Природа дает рождение всем движущимся и неподвижным телам. Я надзираю. Вот как мир сохраняет свое вращение» (Бхагавадгита 9, 4–10). Творимая природа представляет собой продукт двух сущностей, и такую модель связи сущности и явления хочется назвать «моделью кентавра». При таком понимании физическое явление — это общая оболочка, под которой скрыты две разные взаимоотражающиеся сущности. Светская философия и методология выводят из модели П. особую теорию творчества человека. Творчество видится как процесс целенаправленного изменения субъектом спонтанных естественных процессов, в результате чего из двух разных качеств образуется новое качество, эмерджент. В этом смысле новое — это уникальное пересечение разных старых сущностей, итог изобретения, эксперимента, комбинации. Ход эксперимента зависит не только от субъекта, но и от неожиданностей объективного процесса. Например, поисковый эксперимент может иметь много направлений и предполагает свободу выбора. Творчество, понимаемое в духе П., — это не столько открытие того, что уже существует,

сколько свободное конструирование, изобретение. «Модель кентавра» прежде всего отвечает делу инженерии, и именно ее кладут в основание ряда теорий изобретательства и рационализации. Православную версию П. в прошлом поддерживали Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин. Протоиерей Иоанн Кронштадтский (И.И. Сергиев, 1829–1909) любил повторять пантеистическую формулу «Я — в Боге и одно с Ним; я и ближний — одно в Боге!». Сегодня различные аспекты П. рассматривают такие известные православные ученые и богословы, как У. Каллист, Э. Лаут, К. Найт, А. Нестерук, С.В. Посадский и др., а также протестанты Н. Грегerson, Ф. Клэйтон, Ю. Мольтман, В. Панненберг, А. Пикок, Л. Шульд и др.

(См. «Пантеизм», «Теизм»).

Д.В. Пивоваров

Пантеизм (от греч. pan — все и theos — Бог; Бог во всем) основан на мировоззренческом принципе «Ничто не происходит из ничего, или из небытия». Провозглашается, что Бог создал мир 1) либо из своего собственного субстрата-добра (эманативная космогония), 2) либо из совечного ему злого начала — из хаоса праматерии (эротическая, демиургическая космогония). В первом случае мир принципиально тождествен своему прародителю-Абсолюту и должен уже заранее содержаться в нем, иначе Божество не смогло бы создать его из себя. Во втором случае Абсолют-первоконструктор также онтологически однороден миру и лишь в большей степени отличается от своего творения, чем в модели эманации. В обоих случаях мир и Божество — родственники, и они не отделены друг от друга бесконечной онтологической пропастью (в этом одно из коренных отличий П. от монотеизма). Они неразрывно взаимосвязаны по логике кенозиса Абсолюта, т.е. по схеме опустошения, распыления, ослабления Полноты Бытия и ее продолженности в инобытии — в состояниях экзистенции, в формах существования-как-ограниченного бытия. Продукт кенозиса Абсолюта — «новое» как релятивное — всегда беднее и хуже «старого». Поэтому пантеисты склонны оценивать «новое» как ухудшенное наследие Абсолюта, «старого», прошлого «Золотого века». Зло и страдание суть последствия кенозиса Бытия, и они считаются естественными состояниями и атрибутами всемирного круговорота. Пантеисты обожествляют космос, исповедуют космоцентризм, а в человеке-микрокосме усматривают только скромную часть макромирового порядка. Бог мыслится прямо или косвенно растворенным в физическом мире, и речи не идет о начале момента созидания мира. Мир есть Бог, но Бог не есть мир, поскольку Бог не смешивается с материей. Плотин, например, полагал, что мир отличен от Бога больше по действию, чем по существу. Термин «пантеист» был введен английским философом Дж. Толандом в 1705 г., а термин П. — его противником, нидерландским теологом Й. Фаем в 1709 г. Само же

учение, еще не обозначенное словом П., существует с незапамятных времен и в первую очередь присуще многим восточным религиям, например индуизму. Некоторые философы и теологи настойчиво подчеркивают: П. вовсе не означает, что все существующее и каждая вещь есть Бог; П. — это учение о том, что Бог является субстанцией или сущностью всех вещей. Так, пантеист Г. В. Ф. Гегель разъясняет, что Бог есть не рядом с вещами, в порах, подобно богам Эпикура, но действует в вещах как основа их устойчивого существования. Учение П. есть *религиозный натурализм*, поскольку оно обожествляет природу. Выделяют две формы П.: теомонистический П., который лишает мир автономии и наделяет бытием только Бога; физиомонистический П., для которого Бог не имеет собственного бытия, а природа и есть Бог. Расцвет П. в Западной Европе относится к XVI — нач. XVII в. Так, Дж. Бруно полагал, что природа есть не что иное, как Бог в вещах; Бог — единственная и собственная (внутренняя) сущность физического мира. Бог пантеистов лишен личностных свойств и трактуется как вечный мировой дух, скрытый в каждой вещи и в каждом живом существе. Он не гневается, не радуется, не говорит и совечен физическому универсуму. Его не представляют развоплощенным и имеющим бытие до всякого материального существования. В П. различие добра и зла относительно, добро и зло почти неразличимы. Пантеист мыслит «природу творящую» в форме некой активной сущности, скрытой под телесной оболочкой явления, а само явление — как «природу сотворенную». Существо творения заключается в откровении, вскрытии ранее скрытого, выявлении сокровенного. В П. мир не происходит из «ничего», а проистекает из безличностного Бога как вечной сущности. Коль скоро П. «помещает» Бога непосредственно внутри каждого из нас, то мы как-то можем знать о Нем прямо, без всяких посредников — без Писания, церкви, священников, обрядности, логических доказательств и т. п. В индуистской традиции встречается изображение П. в символике ткачества — в образе паука, ткущего паутину мира из своей собственной субстанции. Согласно методологии П. человеческое творчество не есть созидание чего-то принципиально нового, но представляет собой обнаружение вечной сущностной реальности (например, объективного закона природы). Эта модель творчества не универсальна и преимущественно годится для объяснения особенностей научно-теоретической деятельности: вершиной творчества ученого обычно считается открытие фундаментального закона природы, растворенного в многообразии явлений и предопределяющего их. В своих крайних формах П. вырождается либо в: 1) *акосмизм*, когда мир целиком растворяют в Боге, превращая в призрак, а в Боге усматривают безличный и бессознательный разум; 2) *атеизм*, полностью отрицающий Бога и признающий лишь бытие мира (Л. М. Лопатин).

(См. «Панентеизм», «Теизм»).

Д. В. Пивоваров

Парадигма — совокупность устойчивых и общезначимых норм, теорий, методов, схем научной деятельности, предполагающая единство в толковании теории, в организации эмпирических исследований и интерпретации научных исследований. Понятие П. введено в современную философию науки Т. Куном для объяснения функционирования «нормальной науки». Согласно Куну, развитие науки проходит несколько этапов. Предпарадигмальный этап развития науки характеризуется наличием множества теоретических направлений, разнообразием методологических подходов. На этом этапе отсутствует какая-либо единая теоретическая концепция, ориентирующая деятельность научного сообщества. Этап т.н. «нормальной науки» характеризуется принятием устойчивой и признанной всем научным сообществом П. Основная концептуальная нагрузка П. заключается в том, что она, с одной стороны, исключает все не относящиеся к П. и не согласующиеся с ней концепции, теории, методы, с другой стороны, она ориентирует научное сообщество и исследовательскую деятельность на использование теории для предсказания новых феноменальных областей, а также на усовершенствование самой П. посредством переинтерпретации имеющихся наличных теорий. Гарантацией стабильности «нормальной науки» выступает ее консерватизм: вся исследовательская деятельность ведется в рамках принятой П. Но «нормальная наука» с течением определенного времени начинает переживать кризис. Последний связан с возникновением научных аномалий, приводящих к научным открытиям. Большинство научных аномалий возникает в строгом соответствии с парадигмальными правилами и требованиями. С открытием аномальных явлений начинается поиск решений, причем в основном поиск осуществляется в рамках данной П. с целью ее сохранения. «Любой кризис начинается с сомнения в парадигме и последующего расшатывания правил нормального исследования» (Кун). Завершение кризиса знаменуется научной революцией, сущность которой заключается в возникновении новых П. Новые П. качественно несоизмеримы со старыми и некумулятивны. «Научные революции рассматриваются здесь как такие некумулятивные эпизоды развития науки, во время которых старая парадигма замещается целиком или частично новой парадигмой, несовместимой со старой» (Кун). В результате принятия новой П. значительно изменяется совокупность принятых научным сообществом норм, ценностей и установок. В связи с неопределенностью понятия П., связанной, в первую очередь, с противоречием логической и психолого-исторической коннотаций термина. Кун в дальнейшем эксплицировал первоначальные характеристики П. через дисциплинарную матрицу. Дисциплинарная матрица включает несколько элементов: во-первых, символическое обобщение законов. Символическое обобщение помогает научному сообществу формализовать основные теоретические положения. Во-вторых, Кун выделяет «метафизический» компонент П. — систему методологических принципов, используемых для интерпретации этих законов. В-третьих, набор стандарт-

зированных инструментов и методов для решения типичных проблем. Примерами П. могут служить аристотелевская динамика, птолемеяевская астрономия, ньютоновская механика, эйнштейновская теория относительности. Понятие П. используется в современных социально-философских теориях для диагноза ее наличного состояния и предсказания перспектив, хотя вряд ли можно однозначно говорить о применимости П. как единой системы норм, установок, ценностей к социально-философским теориям.

(См. «Наука»).

Т.Х. Керимов

Персонализм — 1) философская позиция, полагающая личность и личностное существование основным предметом философии и главной проблемой истории и культуры; 2) религиозно-философское течение XX в. (гл. обр. в России, Франции, США), выступающее за синтез религиозных, культурных и социально-политических концепций на основании принципиального значения самореализации личности в современном мире. Как социально-политическое течение П. связан с леволиберальными кругами в «христианском социализме». Основные мотивы П. как особой позиции разрабатываются в философской культуре начиная с периода христианства (хотя немаловажное значение имеют античные концепции личности, выдвигавшиеся Платоном, Сократом, Эпикуром, неоплатониками). Теоретические мотивы П. присутствуют в основных течениях христианской мистической философии: сама специфическая гносеологическая установка мистицизма на личное переживание взаимосвязи человека и мирового целого, на обнаружение ее в глубинных структурах индивидуального сознания носит персоналистическую ориентацию. К тому же мистическая традиция осуществляет теоретически-мировоззренческий принцип соравности макро- и микрокосмоса (Майстер Экхарт, Я. Беме, Парацельс, Дж. Бруно). Особое значение для формирования специфических средств выражения П. имеют философские учения М. Монтеня, Б. Паскаля, С. Кьеркегора. Здесь философия как теоретическая система фактически уступает место философствованию как интимно-экзистенциальному переживанию, эмоционально насыщенной рефлексии проблематичности собственной судьбы (Паскаль, Кьеркегор) или же афористическому оцениванию философских проблем через собственные мировоззренческие ориентиры, без отсылок к системной, идеологизированной объективности (Монтень). Как самостоятельное философско-теоретическое течение П. возникает в кон. XIX в. в США (Б. П. Боун, Э. Брайтмен) и в первой четверти XX в. в России (Н.А. Бердяев, Л. Шестов, Н.О. Лосский) и во Франции (Э. Мунье, Ж. Лакруа, отчасти М. Мерло-Понти и Г. Марсель), став одним из направлений критики и преодоления классической традиции европейской философии. Определенное воздействие на формирование П. оказали мар-

ксизм, экзистенциализм, неотомизм (особенно на французский П.), религиозно-мистическая философия (в частности, на русских персоналистов). Для теоретических положений П. первостепенное значение имеет утверждение цельного характера индивидуального бытия в его подлинности. С этой т. зр. культурно-социальная ситуация XX в. оказывается ситуацией разорванности, неполноты человеческого, его подчиненности внешним по отношению к личности факторам: религии, науке, морали, отчужденной социальности, дегуманизированному производству и потреблению. В конечном счете системная совокупность этих факторов есть буржуазная цивилизация, порожденная потребностью в оптимизации и организации взаимоотношений отдельных личностей. Становясь внешней силой социального целого, цивилизация оказывается антиподом личности как носителя свободы и творчества. Происходит разрыв личностного и социального, который является манифестацией более глубокого метафизического конфликта человеческого и космического (для П. как теистического течения характерно определенное наделение космического целого божественными характеристиками). Подавляемое цивилизацией личностное начало осмысливается в триединстве первичных начал человека: самореализации во внешнем мире; сконцентрированности на собственном духовном опыте, нераздельно связанном с культурным опытом человечества; творческой трансценденции, устанавливающей взаимосвязь человека с высшими ценностями божественного происхождения (истина, свобода, благо, красота). Последняя, будучи единственным реальным путем актуализации иных интенций личности, не находит себе адекватного выражения в современной культуре: рационализированная и социально «заземленная» культура не предоставляет возможности целостного осмысления проблем мира как проблем личности. Следовательно, необходим синтез различных культурных оснований, в центре которого находились бы не самодовлеющие проблемы цивилизации, а сама личность как средоточие мировых процессов. Этот синтез должен быть, с одной стороны, органичным для европейской культуры, а с другой — иметь прямое отношение к целостности, полноте и потенциальной неисчерпаемости опыта всечеловеческого. Т. о., персоналистский проект обретает черты религиозно-философского синтеза, в котором научность, рациональность есть только элемент; нравственно-смысловое значение достигается на путях религиозной интуиции, понимаемой как реализация трансцендирующих интенций человеческого существа. Социальная активность данного синтеза осуществляется в либеральном проекте христианского социализма и диалога верующих и неверующих (хотя следует отметить, что американский П. тяготеет к своего рода социальному конформизму, смыкаясь в этом смысле с прагматической школой; русские персоналисты, Бердяев и Шестов, были склонны к «творческому анархизму», признавая в целом позитивность «христианизации» светской политики). В последующий период во французском П. (наиболее влиятельном) возобладал

акцент на социальный реформизм, ориентированный на гуманизацию общественно-экономических отношений. Характерной чертой П. как школы является определенная несистемность философских построений (системно-прагматические параметры устанавливаются лишь в пределах социальных и политических программ), являющаяся выражением убежденности в глубинной иррациональности существования личности. Наиболее последовательной системой в П. может быть признана монадологическая метафизика и гносеология интуитивизма Лосского.

(См. «Интуитивизм»).

Е. В. Готов

Перформативность — свойство некоторых лингвистических выражений не описывать действительность, но производить действия самим фактом своего произнесения. Под именем «перформативов» такого рода выражения были описаны Дж.Л. Остином в курсе лекций «Как совершать действия при помощи слов» (1955). По словам Остина, вновь вводимый им термин близок по смыслу уже существующим терминам «контракт», «декларация» и, в особенности, юридическому термину «оператив». Перформативы, используемые, т. о., для заключения соглашений, учреждения сообществ, определения правовых оснований взаимных отношений субъектов действия и т.п., в отличие от констативов, не могут быть истинными, либо ложными, но могут быть успешными, либо неудачными. Типология случаев неудачного употребления перформативов разворачивается в т.н. «теорию неудач», в рамках которой Остин формулирует схему счастливого функционирования перформативов, в соответствии с которой для удачного употребления перформатива необходимо: 1) существование определенной процедуры употребления; 2) соответствие процедуре обстоятельств и лиц, обращающихся к процедуре; 3) корректное осуществление процедуры; 4) полное осуществление процедуры; 5) существование намерений участников осуществлять процедуру; 6) последовательное поведение участников процедуры. П. становится основой раздела теории употребления языка, отличающегося как от традиционной логики с ее представлением о том, как слова способны описывать результаты совершения дел, так и от традиционной риторики, описывающей условия, при которых слова убеждают совершать дела. П. связана и с существованием процедуры (или ритуала) употребления языковых выражений, которая представляет собой неписаное правило поведения людей, употребляющих эти выражения. Уже в том варианте, который был предложен Остином, П. рассматривается как социальное «свойство» употребления языковых выражений. После статьи Ж. Деррида «Подпись. Событие. Контекст» (1971) и последовавшей дискуссии с Дж.Р. Серлом П. стала термином, широко употребляющимся за пределами философии обыденного языка. Термин П. связывается

с проблематикой социального конструирования реальности, рассматривается в связи с исследованием интенциональной природы сознания и обсуждается в связи с рассмотрением таких теорий, как новая риторика и новая софистика, этика дискурса и этнометодология.

С.А. Никитин

Письмо — знаковая система взаимной коммуникации людей. Хотя исторически фундаментальные труды в теоретическом языкознании основывались прежде всего на изучении письменных текстов, поскольку именно последние считались единственной и адекватной манифестацией языка, П. не выделялось в особый объект научных исследований и не рассматривалось в его отношении к звуковому языку. Традиционно П. приравнивалось к искусственному и внешнему средству, воспроизводящему «особенности речи прошлых поколений». Только начиная с последней четверти XIX в. в лингвистике проблема П., а также проблема отношения П. к языку были поставлены в качестве полноправных объектов научного исследования. В настоящее время выделение П. и соответствующей теории П. как самостоятельной научной дисциплины не вызывает сомнений, хотя многие фундаментальные вопросы этой дисциплины получают в литературе разное освещение и неоднозначное решение. Все эти вопросы оказываются связанными: 1) с решением вопроса о статусе лингвистики и, соответственно, языка в его соотношении с наукой о П. в смысле историческом, функциональном и общетеоретическом (метафизическом); 2) с решением вопроса об отношении П. к звуковому языку; 3) с решением вопроса о семиотических функциях и характеристиках П. В соответствии с традиционной трактовкой, система П. в своем историческом становлении проходит стадии от пиктографии к идеографическому П., далее — к словесному (логографическому), затем — к словесно-слоговому, от него — к слоговому (силлабическому) и затем — к буквенному (алфавитному) П. Однако в действительности в чистом виде приведенные стадии не представлены; эволюция не обязательно может приводить к алфавитному П., она может законсервироваться на словесно-слоговой или слоговой стадии. Во всех видах письменности имеются системы знаков — графемы, каждая из которых соответствует строго определенной единице речи: слову определенного звучания в словесном П., последовательности значащих звуков (не обязательно слогов) в силлабическом, значащему звуку (фонеме) — в алфавитном П. В зависимости от того, что является объектом графического знака и к какому строю языка относятся эти графемы, выделяют типологию П. В одном случае графема относится к семантическому строю языка, в другом — фонетическому. В первом случае графемами являются пиктографии, идеографии или логографии; во втором случае графемы представляют фонемы или силлабрии. Пиктография — рисуночное П., отображение содержания сообще-

ния в виде рисунка. Характерной особенностью пиктографии является отрыв сообщения от предмета и перенос на различные материалы П. Идеографическое П. представлено графемами, символизирующими элементы содержания. Как и пиктография, идеографическое П. ориентировано на передачу лишь общего смысла сообщения, но не его точного звучания. Логографическое П. развивается в полноценную систему лишь в результате закрепления за знаками фонетического чтения, независимого от значения данного знака как слова. Этот процесс руководствуется ребусным принципом, согласно которому знаки для слов, которые трудно нарисовать, пишутся знаками для других слов, идентичными или близкими им по звучанию и легко изображаемыми. Различие между логографическим и идеографическим П. заключается в том, что словесное П. не передает общий смысл сказанного, а фиксирует сказанное пословно. В принципе при строго выдержанном логографическом П. требуется столько же письменных знаков, сколько имеется слов. В силлабическом П. графемы передают отдельные последовательности звуков языка, чаще всего слоги. Представление о слоге прежде всего вырабатывается в языках с регулярным следованием согласных и гласных, а также в языках, в которых имеется большое количество односложных слов, применимых в качестве знаков для слогов. Алфавитное П. передает звуковой облик слов звуковыми единицами — фонемами. Знаки алфавита — буквы — обозначают звуковые единицы — фонемы, репрезентируемые звуками. Буквы — это знаки, с помощью которых обозначаются единицы языка — фонемы. Самостоятельного значения буква не имеет. Ее значение — это та фонема, которую она изображает. И, соответственно, знание букв какой-либо алфавитной системы П. позволяет прочесть и воспроизвести в звуковой форме любой текст, даже если значения слов, составляющих этот текст, неизвестны. Выделение П. как семиотической системы предполагает выделение специфических характеристик и семиотических функций П. в сравнении с устным языком и другими нелингвистическими визуальными средствами. Традиционно семиотическое определение П. выделяет символическую, графическую и лингвистическую характеристику П. Одной из характерных особенностей П. является его многомерность. В отличие от речи, характеризующейся вокально-аудиторным средством передачи, П. предполагает визуальный контакт. В то время как речь характеризуется опосредованностью передачи сообщения, П. предполагает только непосредственное восприятие, а последнее предполагает большую степень специализации П. и чтение требуют больших энергетических усилий и технических способностей по сравнению с говорением и слушанием. Как результат указанных различий П. характеризуется способностью постоянного воспроизведения и хранения информации. Основная функция, которую выполняет П., так же как и речь, является коммуникативной. Но в дополнение к функции коммуницирования вербальных сообщений, П. выполняет также магическую и поэтическую функции. Магическая функция

букв чаще всего встречается в использовании П. в Древнем Египте и у германских народов. Египетские иероглифы этимологически означают священные символы, буквы германского алфавита также представляют более чем знаки фонем. Для дешифровки письменных текстов в средневековой каббале использовались магические коды: экзегетическим кодам приписывались эзотерические значения. Поэтическая функция П. предполагает как акустическое измерение, так и визуальное в каллиграфии и в графическом оформлении печатных букв. В исследовании П. как системы наблюдается расхождение по вопросу об автономности П. До сих пор считалось, что П. структурно вторично или гетерономно по отношению к речи. Начиная с последней четверти XIX в. лингвисты в различных направлениях исследуют П. как автономное образование. Связующим элементом в этом широком наборе различных направлений стало выделение научной дисциплины, изучающей систему П., — графемики. Большинство британских лингвистов предпочитают графологию. Последняя предполагает изучение П. как автономной семиотической системы, системы *suī generis* безотносительно к речи. В то время как автономная перспектива П. мотивируется с т. зр. синхронической и структурной, гетерономное представление о П. мотивируется эволюционными соображениями. Различие между автономными и гетерономными представлениями о графемике проявляется и в различии процедур выявления графем как единиц П. Следует заметить, что П. и речь выполняют различные, но все же дополнительные социокультурные функции. Философия и теории культуры исследовали П. в аспекте различий между оральными и визуальными способами коммуникации. В культурной истории П. выделяют три этапа: изобретение П.; изобретение печати и развитие П. как массового средства; смещение П. новыми аудиовизуальными средствами сообщения. История философии от Платона до Деррида демонстрирует изменение взглядов на трактовку П. в сравнении с речью. В «Федре» Сократ цитирует египетского царя Тамуса, который следующим образом критикует изобретение букв: «В души научившихся им они вселят забывчивость, т.к. будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по-посторонним знакам, а не изнутри, сами собой. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость». Парадигматической для метафизической традиции, которую Деррида называет фоноцентризмом, является оппозиция между речью, и П. Деррида отвергает и графоцентрическую традицию в форме догматической веры в письменные источники, традицию, ассоциируемую со схоластами. Деррида вводит грамματοлогию как постструктуралистскую науку о П. Именно возможность П. гарантирует абсолютную идеальную объективность, историзацию и традиционализацию смысла. Без такой пространственно-временной записи объективация соответствовала бы интенции говорящего субъекта. Напр., «протогеометр», создавая идеальный геометрический объект, должен

учитывать предел, полагаемый речью для транспортировки смысла этого идеального объекта. При этом он необходимо обращается к П. Именно через П. мы способны всегда воспроизводить, повторять первоначальный смысл, т.е. акт чистой мысли, который создавал этот идеальный смысл. Освобождение идеального смысла, неограниченная возможность его повторения, воспроизведения, гарантирующая его понимаемость в отсутствие эмпирических субъектов, обеспечиваются именно возможностью П. Осознание конституирующей роли П. относительно идеальности, трансцендентальности, смысла не предполагает, однако, реабилитации П. Деконструкция оппозиции «речь и П.» нацелена на установление закона, объясняющего, почему и как то, что предположительно является идеальным, всегда подрывается своей противоположностью и почему идеальное не может быть помыслено без отношения к П. П. представляет собой более чем графемический вариант фонетического языка. Утверждение примата П. перед речью позволяет отказаться от понятия трансцендентального, от той отметки, которая полагает грань между онтическим и онтологическим. Ибо само это различие есть результат процесса различения, смены чего-то его иным. Связь «след—différance—архиписьмо» составляет условие возможности самой лингвистики как науки о языке. Но как условие возможности архиписьмо не может служить объектом науки, иначе редуцировало бы себя к форме присутствия.

(См. «Деконструкция», «Différance», «Дополнительность», «След»).

Т.Х. Керимов

Плоскость — одно из понятий современной философии, свидетельствующее о происходящем в ней усилении интереса к топологическим структурам бытия, которое проявляется в расширении употребления в философии понятий, характеризующих топологические аспекты мира. Традиционно П. соотносится с глубиной или высотой, соотнося горизонталь с вертикалью. Вертикаль в классической философии занимает одно из центральных мест как существенный принцип понимания мира и построения его моделей. Однако подобная оценка встречает критику со стороны ряда философов, которые указывают на то, что ряд оппозиций и структур берут свое начало в определенном понимании иерархичности, связанной с принципом вертикали. В философии Хайдеггера существенным оказывается понятие глубины, но сама глубина не является единственным принципом, осуществляющим строение мира. Силы раскалывания производят постоянное раскрытие глубины, но они неизбежно сталкиваются с затворяющей силой. Подобное столкновение приводит к оформлению пространства мира, формированию той поверхности, которая является как единственным действительным местом мира, так и местом для дальнейшей работы сил раскалывания. Т. о., в хайдеггеровской философии существенной оказывается не сама по себе глубина, а соот-

носимость, отношение глубины и поверхности. Для Деррида, как и для Хайдеггера, оказывается существенным соотношение П. и глубины. Ряд работ Деррида посвящен демонстрации ограниченности самой оппозиции П. и глубины. Деррида не просто указывает, но и обнаруживает в своих работах соскальзывание П. в глубину и вынесение глубины на отмель П. Неоднозначность дерридианского понятия бездны фиксирует эту возможность оборачивания глубины и поверхности. Само место поверхности и глубины у Деррида оказываются соотношенными с рядом других существенных мест и идей его философии, в частности с темами понимания истины, истории, места женщины, судьбы Европы и т.д. Деррида пытается деконструировать некоторые иерархические оппозиции, лежащие в основании фонологизма; в работе такого деконструирования и происходит стирание границ между П. и глубиной и т.о. достигается принципиальное равноправие всех направлений и связей. Делез, как и Деррида, выступает за ниспровержение всяких иерархических оппозиций, но способ, каким оно осуществляется, иной. У Делеза иерархическое, властное отношение всегда оценивается отрицательно, как противостоящее множеству, другими словами, оно всегда с минусом. Этот минус проявляется в тезисе $n-1$, что означает, что из любого измерения должно быть произведено исключение дополнительного измерения, того измерения, которое является иерархическим, измерением, производимым идеологией и приводящим к возникновению статического метаязыка. Такое измерение должно быть «вычтено», оно должно быть поставлено в один ряд с другими измерениями и явлениями. Можно сказать, что оно должно стать на ту же П., что и другие измерения или события. Т. о., П. — это пространство, образованное принципиально равноправными событиями. П. или поверхность — это место, где располагаются События, которые существуют как активное действие происходящего события. События, по мнению Делеза, существуют сами по себе, и они не имеют своего внешнего измерения. В целом Событие может быть представлено как точка. Следовательно П. — это пространство, совсем лишенное глубины и высоты, пространство, не имеющее никакого измерения, кроме измерения События как такового, которое как чистый поверхностный эффект может только совпадать с П. и в этом отношении П. Делеза подобна геометрической П., не имеющей никакой глубины.

(См. «Сингулярность», «Складка»).

Д. В. Котелевский

Повседневность (нем. Alltäglichkeit) — термин социальной феноменологии А. Шюца и его последователей, введенный для обозначения одной из основных тем, разрабатываемых социальной феноменологией; обращение к П. предполагает описание intersubjectивной реальности, значимой для людей своим качеством цельного мира и субъективно интерпретируемой ими. Тради-

ция тематизации П. восходит к феноменологии Э. Гуссерля, интерес которого к П. простирался от противопоставления естественной установки — феноменологической — до создания программы исследования «жизненного мира», выдвигая которую, Гуссерль полагал, что отказ от научного подхода к исследованию «жизненного мира» в пользу феноменологического позволит, в частности, описать «интерсубъективно-трансцендентальную социальность». Используя некоторые идеи прагматизма и символического интеракционизма, А. Шюц развил программу Гуссерля в социологическую теорию, обоснованную описанием П. мышления. Прототипом социального взаимодействия в П. жизни является ситуация «лицом к лицу», в которой я конституирую другого как конституирующего меня самого в тот же самый момент. Это теоретически невозможное восприятие опыта другого сознания достижимо в П. фактически, поскольку диалект П. — язык «имен, вещей и событий» — позволяет достичь слияния перспектив или совпадения систем релевантностей. Хотя «здесь» моего тела отличается от «там» тела другого, а живое настоящее моего и его «сейчас» совпадают не вполне, система релевантностей, преобладающая в лингвистической «мы-группе», позволяет произвести типизацию и обобщение, необходимые для того, чтобы рассматривать т. зр. обоих партнеров как взаимозаменяемые. Такая пространственно-временная общность достижима оттого, что П. как реальность равно доступна обоим партнерам и содержит равно интересные (релевантные) для них объекты. Следуя Гуссерлю, Шюц отмечает, что для П. характерны идеализации «и так дальше» и «я могу это снова», предполагающие бесконечную повторяемость как объектов, так и направленных на них действий субъекта. Процесс обозначения (сигнификация) позволяет объективировать системы типизаций живого настоящего ситуации «лицом к лицу», что сопровождается переносом внимания с типики личности на типичу действий, приводит к возрастанию анонимности П. ситуаций, системы типизации которых остаются, однако, элементами П. жизни. Как в ситуации «лицом к лицу», так и в гораздо более распространенных анонимных ситуациях П. между мной и другим происходит обмен экспрессивностями, предполагающий отсутствие саморефлексии, когда «Я» воспринимается лишь косвенно, в «зеркале» другого. П. разделена на секторы, но границы между ними условны до тех пор, пока не прерывается привычный порядок П. Выход за пределы интерсубъективного мира П. приводит в «конечные смысловые сферы» (У. Джеймс), обычным примером которых в социальной феноменологии становится реальность сновидений. По мнению А. Шюца, «конечные смысловые сферы» отличаются друг от друга и от П. принятым в них стилем познания, т.н. когнитивным стилем. Эти сферы определяются: 1) специфической напряженностью сознания (бодрствующее, напряженное внимание к жизни, отличающее П., позволяя говорить о П. как о реальности *par excellence*, как о самоочевидной и непреодолимой фактичности); 2) особенным эпохе (в отличие от феноменологической редукции, предполагающей воздержание от всякого суждения о су-

существовании мира, П. предполагает воздержание от всяких сомнений в существовании мира); 3) преобладающей формой активности (в П. преобладает трудовая деятельность); 4) специфической формой личностной вовлеченности (в П., при отсутствии саморефлексии, «Я» — всегда целостное, нефрагментированное); 5) особенной формой социальности (мир П. — intersubjectively структурированный, т.е. типизированный мир); б) своеобразием переживания времени (время П. — это стандартное время, понимаемое как пересечение космического времени, временных циклов природы и внутреннего времени). Сопоставление П. и «конечных смысловых сфер» (одной из которых является наука) позволило ученикам Шюца П. Бергеру и Т. Лукману осуществить проект феноменологической социологии знания, выдвинутый М. Шелером, рассмотрев процесс создания социальных теорий как продолжение процесса конструирования социальной реальности, начинающегося с социальных взаимодействий в повседневных ситуациях. П. не только противостоит «конечным смысловым сферам», но и обосновывает их; П. и «конечные смысловые сферы» связаны процессами «оповседневивания» (М. Вебер) и преодоления П., и поскольку в П. смешиваются элементы разных смысловых сфер, ее позволительно рассматривать как «плавильный тигль рациональности» (Б. Вальденфельс). Описание структур П. мышления феноменологами производилось на фоне общего интереса к П., проявляющегося в исследованиях «философов обыденного языка» (Л. Витгенштейн, Дж.Л. Остин и их последователи), «школы «Анналов»» и т.д. Этот интерес к П. объясняется тем, что исследование ее способствует преодолению разрыва между «высокой» теорией в социальных и гуманитарных науках и обыденным знанием о мире, представляя теорию социальных структур и теорию индивидуального сознания как единое целое.

С.А. Никитин

Повторение — одно из основных понятий современной философии различия. В рамках классической и современной философии можно выделить две логики, два вида П., которые не противоречат друг другу, поскольку в точности не воспроизводят друг друга и даже если повторяются, то отражают двойственность, внутренне присущую любому П. Согласно классической логике, П. повторяет самотождественную сущность: оно вторично и производно от этой сущности. Согласно неклассической логике, П. повторяет П., оно выступает в качестве «исходного» и влечет за собой по причине своего безудержного распространения всеобщую повторяемость и деконструкцию любой тождественности и самотождественности. Т. о., повторяется всегда не содержание, сущность или тождество, а смещение и замещение сущности. П. — это П. не тождества, а различия, структуры дифференциальных отношений, в которой повторяется всегда различие. У истоков классической логики П. лежит понятие «снятия» (*Aufhebung*). В «Феноменологии духа» и «На-

уже логики» Г.В.Ф. Гегель выделяет двойкий смысл «снятия»: «сохранить, удержать и в то же время прекратить, положить конец». С точки зрения «снятия» П. не уничтожает снятое, а сохраняет, лишая его непосредственности. П. — это ключевой термин для понимания диалектики. У истоков неклассической логики П. стоят С. Кьеркегор, Ф. Ницше, З. Фрейд, М. Хайдеггер. Согласно Кьеркегору, П. есть исчерпывающее выражение для того, что в античной философии называлось воспоминанием. П. и воспоминание — это одно и то же движение, только в противоположных направлениях: воспоминание обращено к прошлому, П. же всегда предвосхищает будущее, следовательно, влечет за собой новизну, творчество.

В фундаментальной онтологии Хайдеггера П. осуществляется как деконструкция истории онтологии, которая и есть история забвения онтологического различия бытия и сущего. П. призвано очертить историю онтологии в ее позитивных возможностях, т.е. в границах, заданных фактично конкретной постановкой вопроса об онтологическом различии и ею предначерченным ограничением возможного поля исследования. Но поскольку онтологическое различие интерпретируется темпорально, П. этого временного различия необходимо мыслить в связи с временностью онтологического различия. Иначе говоря, нужно понять условие возможности П., а потом выяснить, почему онтологическое различие имеет место как время, или скорее, как временение временности. Именно потому, что существо, для которого онтологическое различие находится под вопросом, является не субъектом или душой, а *Dasein*, — а это означает, что это существо с самого начала обитает внутри первичного понимания этого различия, так что оно всегда выставлено как место онтологической пропасти — подлинный ответ на дифференцирующую силу различия может быть делом не памяти или воспоминания, когда прошлое сливается с настоящим в самоприсутствии субъекта, а экстатического П. Поэтому П. образует первоначальное экстатическое измерение временности *Dasein*, благодаря чему *Dasein* соотносится со своим прошлым. Экстатически-горизонтная структура времени как такового встроена в саму структуру П. *Dasein* есть или существует аутентично только в П. себя, но не в смысле последовательного П. во времени, а в повторении того, что находится в становлении-к-себе. Последнее и есть возвращение к себе, которым *Dasein* становится, т.е. к себе как к другому. П. несет только различие. Подлинное П. обозначает место временного спора, который Хайдеггер называет *Erwiderung*, возражением. П. становится местом противостояния времен, «сегодня» — это не ностальгия по времени прошедшему и не проекция будущего, а постоянное туда и обратно, борьба между прошлым и будущим. Такое понимание П. становится возможным, если только П. мыслить не как повторение чего-то во времени, а как модус самого времени, как способ, каким временность временится. Кроме того, П. понимается как различие, когда оно мыслится в единстве с будущим: повторяется не прошедшее, повторяемое

впервые только проявляется в проекции себя в собственную возможность. Другими словами, П. подразумевает первичную проекцию в область возможности как условие возможности своей собственной повторяемости. Смысл П. лежит в той самой возможности, которая образует окончательный горизонт временения времени. Наконец, П., так же как возможность появления прошлого для Dasein, подчиняется конечности времени. Парадоксальность связи П. и конечности объясняется тем, что П. касается не сущего во времени (внутривременных вещей), а временения временности; П. — это категория не прошлого, а будущего; П. подразумевает конечность времени.

В обосновании философии различия Делез выделяет два типа П.: П. тождества и П. различия. Первое — негативное, внешнее, последовательное, статичное, экстенсивное, горизонтальное, распакованное, механистичное, второе — позитивное, внутреннее, сосуществующее, динамичное, интенсивное, вертикальное, упакованное, избирательное, свободное. Первое П. Делез отождествляет с привычкой. Второе П. объясняет узнавание и его связь с памятью. Но недостаточно противопоставлять два типа П. Второе П. является причиной или обоснованием первого П. Но и этого различия между двумя П. еще недостаточно, поскольку второе П. причастно ко всем двусмысленностям памяти и обоснования. П. привычки и памяти возможны только на основании виртуальных различий, «различия в себе». По ту сторону обоснованного (физического или психического) и обосновывающего (метафизического) П. — безосновное, онтологическое П., единственным «законом» которого является «вечное возвращение». Не эмпирическим законом, а законом первоначального хаоса, системы различий, задающим эмпирическому принципу область его применения, безосновности мира как П. различия.

Т.Х. Керимов

Позитивизм (от лат. *positivus* — положительный) — течение в западной философии XIX–XX вв., теснее прочих связанное с культом науки, широко распространенным в Западной Европе в эти два столетия. Основателем П. считается О. Конт, выдвинувший знаменитую теорию трех ступеней развития человеческого духа, согласно которой человеческое сознание в своем развитии проходит три стадии: 1) теологическую, характеризующуюся переходом от фетишизма через политеизм к монотеизму, уважением божественного права королей и милитаризмом; 2) метафизическую, отличительными особенностями которой являются критика старого режима и переход к новому порядку; 3) позитивную, в рамках которой осуществляется переход к точному, применимому и органичному знанию, обеспечивающему индустриализацию и мир, общественный порядок и прогресс. Нач. XIX в. Конт считал периодом перехода от второй стадии к третьей, а все неурядицы, характерные для Франции того времени, объяснял смешением всех трех состояний человеческого духа.

Конт стремился произвести интеграцию знания на основании применения научно-естественной методологии для исследования предметов других наук, в т.ч. даже и социологии (социальной физики), родоначальником которой он был. Теория науки Конта была тесно связана с его теорией трех стадий развития человеческого духа, которая, в свою очередь, представляла собой истолкование учения А. де Сен-Симона и была призвана объяснить политическую жизнь Франции первой пол. XIX в. Для скорейшего достижения третьей стадии развития Конт создал позитивистское движение, впрочем, распавшееся после того, как он начал утверждать, что П. — религия будущего. Дж. Ст. Милль критиковал классификацию наук Конта за редукционизм, но при всех отличиях английского П., воспитанного утилитаризмом И. Бентама и английской классической политэкономией, он отличался той же безрассудной верой во всемогущество науки и одной из важнейших задач своих считал интеграцию научного знания. Т. н. «второй позитивизм», или эмпириокритицизм, был создан австрийским физиком Э. Махом и швейцарским психологом Р. Авенариусом. Проблема интеграции научного знания рассматривалась в рамках «второго позитивизма» как проблема интеграции психологических и физических наук, и ее решение надеялись отыскать, разрабатывая философию чистого опыта. В отличие от П. первой пол. XIX в. «второй позитивизм» практически не уделял внимания теории развития и был ориентирован в первую очередь на естественные науки. Развитием и продолжением «второго позитивизма» стала деятельность Венского кружка и некоторых других представителей аналитической философии (А.Дж. Айер, «ранний» Л. Витгенштейн и др.) в 20–30-е гг. XX в.; иногда этих авторов объединяют названием «неопозитивизм», или «третья форма позитивизма». В теории общества для П. характерно рассмотрение условий, в которых действуют люди, как некоей данности, как квазиприродной обстановки, объективной среды, задающей возможности социализации и самореализации индивидов. Социальная система в такой трактовке оказывается совокупностью функций, определяющих характер и содержание человеческих взаимодействий. Социальность для П. — это прежде всего структура связей, в которую человеческие индивиды «включаются», которой они вынуждены подчиниться. Такая трактовка социальности, описывающая ее как отчужденную от человеческих принципов форму, характерна не только для П. в чистом виде, но и для ряда других направлений — догматического марксизма, экзистенциализма, неотрейдиизма. Хотя они по-разному оценивают состояние отчужденности социальных связей от индивидов, они, по сути дела, позитивистски, т.е. отказываясь от исследования взаимосвязи социальности и индивидов и их бытия, описывают эту ситуацию. П. с 60–70-х гг. сменяется постпозитивизмом, исследующим влияние философии, искусства, политики и т.п. вненаучных факторов на развитие научных теорий.

С.А. Никитин

Познание — процесс получения и обновления знаний, деятельность людей по созданию понятий, схем, образов, концепций, обеспечивающих воспроизводство и изменение их бытия, их ориентации в окружающем мире. П. разворачивается в совместной и индивидуальной деятельности людей, «опирается» на различные исторические и культурные формы, осуществляется в разных сочетаниях живого и накопленного опыта. Закрепляясь в этом опыте в виде более или менее согласуемых между собою компонентов, оно выступает в качестве знания. В этом плане различие П. и знания есть различие *процесса и результата*. Иными словами, П. — это динамическая характеристика духовно-теоретического освоения человеком условий его бытия, а *знание* — характеристика, фиксирующая результаты этого освоения, готовые к использованию, «употреблению», распространению. Если в историческом «измерении» различие П. и знания не представляется принципиально значимым, поскольку постоянно преодолевается самой историей людей, то в конкретных ситуациях, предполагающих сочетания разных форм опыта, оно оказывается практически и теоретически весьма важным и требует специальной фиксации. Индивидуальный человек, осваивая структуры социального мира, заставит в нем П. именно в форме знания, и его собственная познавательная деятельность реализуется за счет работы с этой формой, в ходе использования и преобразования ее элементов. Его усилия «оживляют» знаниевые схемы, переводят их в режим взаимодействия с реальными проблемами и так или иначе воспроизводят и перерабатывают их, «возвращают» в процесс П. Знание, т.о., актуально присутствует в жизни людей как *момент* П., раскрывается и реализуется в контексте П. Однако возможны такие «повороты», когда П. рассматривается сквозь призму функционирующего знания как пополнение и подпитка последнего. Формирование индивидуального П. может трактоваться как приспособление человека к существующим формам знания, подкрепляющее и консервирующее их. При такой трактовке динамика П. оказывается историческим движением знаниевых структур, категорий, концептов, символов, транслируемым людьми от поколения к поколению, поглощающим их живой опыт и обогащающимся за счет него. Т.о., рассмотрение динамики П. с т. зр., фиксирующей его результаты и их систематическую форму, может порождать представление о П. как о некоем надчеловеческом, надличностном субъекте, осуществляющем познавательную деятельность с помощью людей, но без учета потраченных ими сил и способностей. Подобное воззрение на П., по сути, доминирует в традиционных типах общества. В «классической» науке и философии также имели место аналогичные взгляды. Развитие П. в значительной мере толковалось как пополнение «копилки» знания новыми теориями и концепциями, выстраиваемыми в соответствии с общезначимыми стандартами и нормами. Сами стандарты и нормы, теоретико-познавательные установки и ориентации считались неизблевыми и независимыми от работы и творчества индивидуальных познающих

субъектов. В этом была сила «классической» науки и философии как социальных и культурных институций, которые задавали некие общезначимые и в этом смысле объективные стандарты для человеческих взаимодействий, для сочетания различных модификаций человеческого опыта. Но в этом была и их слабость, поскольку именно оторванность стандартов от живого и конкретного человеческого опыта делала их невосприимчивыми к тем трансформациям познавательных структур и установок, которые начались в науке и философии в сер. XIX в. «Классическая» картина эволюции П. — по видимости ясная и стройная — оказалась внутренне противоречивой. В ней плохо совмещались идея общезначимого знания, его стандартов и критериев, и идея обновления знания, создания новых методов и средств его получения. Новое знание, необходимое обществу для воспроизводства и развития его структур, как правило, плохо согласовывалось с массивом апробированного наукой опыта, оказывалось под подозрением. Для «классической» картины П. проблема творчества, познавательного творчества в частности, так и осталась неразрешимой. Творческая деятельность людей, создающая новые понятия, образы и концепции, в большинстве случаев характеризовалась как поле действия иррациональных, мистических, неконтролируемых сил, т.е. оказывалась за гранью действия познавательных норм и стандартов. «Классические» теории П. так и не смогли связать познавательную активность индивидуального субъекта (субъектов) и эволюцию обезличенного, объективированного П. с присущими ему стереотипами и средствами связи. П., т.о., в эволюции своей оказывалось разделенным как бы на два потока: первый, в котором протекает живое П. действующих людей, и второй, в котором движется деиндивидуализированное знание, постепенно перерастающее за счет трансформации усилий отдельных субъектов в бессубъектные или интерсубъективные формы. Конечно, эта двойственность представления П. постоянно провоцировала его описания как внечеловеческой или надчеловеческой силы, в пределе — особого субъекта, развертывающего историю П. Однако в сер. XIX столетия «классическая» картина П. столкнулась с рядом проблем, обусловленных развитием практики и науки, показавших ее слабости и ограниченность. Необходимо было приблизить формы познавательной деятельности к конкретным сферам человеческих взаимодействий, поставить их в связь с определенными задачами и возможностями людей: возникало все больше нестандартных практических и исследовательских ситуаций, поле П. на глазах расширилось за счет природных и социальных объектов, не поддающихся стандартным теоретико-познавательным характеристикам: физика столкнулась с задачами, выходящими за рамки классических представлений, социальные науки встали перед необходимостью описания ненаблюдаемых социальных качеств и человеческих взаимосвязей, классическая логика оказалась несостоятельной в объяснении этнографического материала, отражающего мышление людей, живущих и живших за пределами круга европейской ци-

визации. Возникновение новых многообразных стимулов развития П. требовало и соответствующей трактовки *динамики* П. Необходимо было «строить» такие трактовки не от результатов и оформляющих их стандартов, а от субъектов, собирающих и тратящих энергию деятельности, использующих различные объективированные средства П. — в т.ч. и стандарты, формирующие определенный строй и порядок познавательного процесса (в т.ч. и его ценностно-нормативные структуры). Однако эта тенденция поначалу не проявилась (и, видимо, не могла проявиться) в достаточной степени. Ее реализация первоначально обозначилась как *кризис* «классических» философских теорий П., как осознание угрозы развитию и сохранению европейской культуры, утрачивающей важный инструмент нормативного регулирования отношений между людьми: эмоционально это переживалось как состояние утраты ценностей и ориентиров. В своих крайних выражениях эта тенденция проявилась как принципиальное отрицание общезначимых познавательных и культурных норм, как радикальная критика метафизики П. и философии вообще. В этом пункте следует подчеркнуть, что в плане стратегическом эта тенденция указывала не на ликвидацию ценностно-нормативной структуры П. (и культуры), а на постановку ее в контексте конкретных форм связи и деятельности людей. Проблема стандартов П., соответственно, «перемещалась» из логики подчинения людей стандартам в процессы выработки и согласования людьми общезначимых схем взаимодействия. Однако сама философия оказалась не в состоянии проводить подобную стратегию, поскольку не обладала достаточными средствами ее обоснования, утратила прежний культурный и общественный авторитет. Усилия, сопряженные с этой стратегией, предпринимались теперь уже не столько в философии, сколько за ее пределами: в рамках социологии науки и истории познания, в социальной психологии и педагогике, в культурологических дисциплинах, изучающих конкретные системы П. и мышления. Определенные результаты, характеризующие динамику П., были получены в области комплексных исследований, выявляющих и описывающих *социальную* природу П. Первоначально социальная природа П. очерчивалась упрощенно и приблизительно и обнаруживалась в формах зависимости П. от господствующих политических интересов, экономической и технической пользы, личной выгоды (догматический марксизм, прагматизм). Этот подход вызвал ожесточенную критику, в немалой степени справедливую, со стороны традиционно ориентированных теоретиков П. К сер. XX в. наметилась тенденция более детального и тонкого анализа, в котором выявлялись доминирующие структуры взаимодействий, определяющие ориентации познавательной деятельности, работу конкретных ученых. Философские теории П. были заметно скорректированы данными социологии и истории науки. Однако динамика П. в основном трактовалась по образцам, которые выявлялись в динамике П. *научного*. Углубленное исследование проблемы получения нового знания и трансформации сложившихся познавательных

структур привлекло внимание к личностному аспекту познавательной деятельности («личностное знание» — М. Полани). Рассмотрение личностных детерминант П. привело к еще одному «повороту»: в фокусе исследовательского внимания оказалось обыденное П. с присущими ему формами, а в анализе научного П. на первый план вышли такие его аспекты, — напр., организация и продуктивность межличностного общения (Д. Прайс), — которые ранее оставлялись без внимания. Разумеется, этот «поворот» не ликвидировал границы между обыденным и научным П. Но он позволил увидеть и учесть в анализе П. многие важные факторы его динамики, связанные с бытием людей, их общением, «энергетикой» и мотивацией их деятельности. Было бы сильным упрощением представлять дело так, что на смену обезличенным структурам познавательной деятельности явились субъективная направленность и индивидуализированная спонтанность поведения людей; сложность проблемы как раз состояла и состоит в том, чтобы обнаружить структурность П. в процессах совместной и индивидуальной деятельности людей, в ее не только внешних, но и «внутренних» связях. Усложнение представлений о *процессе* П. пошло по пути создания «каскадных» моделей, сочетающих образы постепенного накопления знаний с концепциями резкой смены ценностно-нормативных систем (Т. Кун), рисующих эволюцию П. как смену исторических формаций знания («эпистем» — М. Фуко). Весьма важной становится проблема взаимодействия разных формаций, образцов, «парадигм» П. Методологически наиболее трудным является вопрос о действиях, отделяющих обновление стандартов от их разрушения, создание новых от уничтожения старых. Одним из возможных является путь создания «мультипарадигмальных» систем П.

(См. «Гносеология», «Наука», «Методология», «Позитивизм»).

В.Е. Кемеров

Политика (греч. *πολιτική* — государственные, общественные дела) — сфера человеческой деятельности, связанная с отношениями между людьми по поводу установления, функционирования и изменения власти в обществе. П. органично связана с осуществлением власти, и потому определение понятия П. прямо зависит от понимания сущности власти. Возникновение термина «П.» обычно связывают с названием труда Аристотеля, обобщившего древнегреческие представления о П. Определяя П. как вид общения, Аристотель замечает, что общение имеет в виду некое благо, а общение, объемлющее все прочие виды общения и называемое государственным, или политическим, имеет в виду высшее благо. Основой государственной власти оказывается иерархия благ, всякое общение людей является политическим, поскольку оно связано с высшим, всеобъемлющим общением, т.е. — с государством. Государство, причастное делу поддержания и сохранения иерархии благ, само

становится благом. Несмотря на все изменения в понимании высшего блага, традиция определения П. как учения о государстве господствовала со времен Аристотеля по крайней мере до XVIII в., причем причиной ее господства выступало то обстоятельство, что вплоть до того времени государство оставалось единственным источником власти в обществе. Перераспределение власти, связанное со становлением индустриального общества и завершившееся в XVIII — XIX вв., привело к пересмотру представлений о П. Органическая целостность государства, уподобляемого произведению искусства, отныне воспринимается как высшее благо, и задачей теории П., начиная с учений о государстве и праве И. Канта, И.Г. Фихте и Г.В.Ф. Гегеля, становится определение условий, при которых возможно создание и поддержание органической целостности государства или социальной группы. Одним из следствий такого понимания П. становится ее сближение с искусством (К.Я. Буркхардт, Ф. Ницше и др.), а другим — различение П. и теории государства, П. и учения о власти. Так, напр., в 20–30-е гг. XX в. К. Шмитт создает теорию политического, в которой понятие П. связано с проведением экзистенциального различения друга и врага. Шмитт полагал, что для создания органически целостной общности людей необходимо противопоставить ей врага, причем, с т. зр. Шмитта, это единственный способ создания целостного государства (или целостной социальной группы) и, следовательно, предмет П. Теория Шмитта, вкуче с ее политическими предпосылками и последствиями, не раз подвергалась критике, но и по сей день такого рода взгляды широко используются в практической П. в целях создания не столько целостных, сколько однородных групп. Но важнейшим теоретическим следствием всех учений о способах создания органически целостного объединения людей стало разграничение П. и науки о государстве. Современные теории власти (М. Фуко, П. Бурдьё и др.) фиксируют сложность отношений власти в обществе; власть предстает многосторонним отношением, а источников у власти много. Это изменение представлений о власти приводит к рождению теорий микрополитики (Д. Купер, Ж. Делез, Ф. Гваттари и др.), предполагающих необходимость рассмотрения П. на уровне микрогрупп. Зависимость макрополитики от микрополитики рассматривалась и ранее; идеи, схожие с современной микрополитикой, можно обнаружить у некоторых авторов эпохи романтизма, а в XX в. следует упомянуть теории В. Райха, связывавшего неудачу социалистических преобразований в СССР с сохранением авторитарно-патриархальной семьи. Микрополитическая революция, суть которой, по мнению Д. Купера, состоит в создании деиерархизированных микрогрупп, должна готовить почву для глобальных изменений. Современная теория П. представляет собой теорию социального конструирования, целью которого оказывается создание сбалансированного общества.

С.А. Никитин

Польза, полезность — одна из основных аксиологических категорий, близкая и частично совпадающая по своим значениям с категориями «целесообразность» и «ценность», что в повседневности приводит к их неправомерному отождествлению. Аксиологически П. есть эффект ожидания желанного будущего, порождаемый непосредственным и регулярным употреблением (использованием) продукта совместной жизнедеятельности людей и чувственным удовлетворением от его реализации. Феномен П. складывается спонтанно в условиях первобытности с того времени, когда продуктивность элементарных форм родовой жизнедеятельности людей (культуры) становится очевидной для индивидов и общезначимой для общины. Уже простые каменные орудия, огонь и первые нормы совместной жизни («табу») приносят успех в биологическом состязании и потому требуют постоянного воспроизводства или сохранения. Складывающийся интенциональный язык позволял не только регулировать единым способом употребление предметов культуры, но и формировать у индивидов саму предметную потребность. Устойчиво повторяющийся в поколениях характер этих элементарных ситуаций (орудийной, нормативной и знаковой), обеспечивающих и закрепляющих в совокупности жизненный успех, превращает П. из стихийной и наличной формы бытия в представление о ней, в проективный образ, непосредственно соединяющий память о прошлом, переживание настоящего и ожидание будущего. К концу первобытной эпохи П. становится не только единственно универсальной, но и привычной, легко достижимой и поэтому признанной мерой проективного отношения к действительности. Этимологические следы этого отношения можно найти в древнелатинском «utor, usus sum» с его обширным набором значений (жить, общаться, нуждаться, обнаруживать, употреблять, наслаждаться), в древнеславянском «льзе» с его современными смысловыми значениями и оппозициями (нельзя и можно, льгота и нужда, легко и трудно). В условиях цивилизации, когда ожидаемый результат выпадает из-под контроля не только индивида, но и общины, П. утрачивает свой универсальный смысл, роль которого постепенно переходит к ценности. Оставаясь в этих условиях базисной формой проективного отношения к наличному бытию и способом оправдания обыденных ориентаций, П. становится сложным феноменом как по своей внутренней структуре, так и в сфере внешних воплощений. Внутреннюю структуру П., как проективной реальности, образует последовательно формирующаяся и становящаяся привычной связь элементарных актов, в роли которых выступают: 1) субъективное ожидание, содержанием которого является бессознательный выбор между непосредственно витальным и социокультурным способами решения жизненной ситуации («задержанное вождение»); 2) нарастающее внимание к знаковой ситуации, фиксирующей предметную потребность как таковую в ее общезначимой форме («интуитивный выбор»); 3) знаковая инверсия, т.е. умственное преобразование зна-

ковой ситуации в зависимости от уточняющихся желаний и архетипов совместных действий, определяющих, как правило, ожидаемый результат («эмоциональное априори» по М. Шелеру); 4) побуждение к действию в избранном (социокультурном) направлении и контроль за устойчивостью внимания к нему («волевая решимость»). Категориальный смысл П. впервые был осмыслен Платоном в диалогах, посвященных зарождающейся аксиологической проблематике, пониманию ценностей прекрасного («Гиппий больший»), добродетели («Протагор»), справедливости («Горгий») и др. П. сопоставляется здесь как с ценностями, так и с благом, позволяя различить их друг от друга. П. существует ради блага, являясь его причиной. Напротив, благо существует ради себя самого и поэтому является «знанием первого». Благо есть всегда благо, даже если оно и не полезно; оно «разнообразно» и «многовидно», будучи причиной преуспеяния сущего, в первую очередь живых существ. Ценность тоже безотносительна, но уже в качестве «как таковой», и поэтому она «выше» и блага, и полезного, и приятного. П. же всегда соотносительна. Она может выступать в трех ипостасях — пригодного, соотносимого с непригодным; выгодного, соотносимого с невыгодным; собственно полезного и притом каждый раз для вполне определенной цели, напр., для здоровья, для запоминания и т.д., а потому соотносимого не только с бесполезным, но еще и вредным. Аристотель переносит преимущественное внимание на этический смысл и структурную связь П. с целью, с состоянием выбора и принятием решения, с рассудительностью и поступком. Представление о соотносительности и крайней изменчивости П., особенно частной, «промышляющей что-то нужное для жизни», еще более усиливается: «Сейчас что-то полезно, а завтра уже нет, одному полезно, а другому — нет, в одном виде полезно, в другом — нет». Зафиксированная античными мыслителями органическая связь П. с целесообразностью, отразившая реальные сдвиги в повседневности и порожденная этой жизненной и духовной ситуацией предельная релятивизация П. приводит в ее понимании к двойным последствиям в обычные и критические периоды истории цивилизации. В обычных условиях на первый план выходит относительное тождество П. и целеполагания, в критические («переходные») периоды — в их абстрактном тождестве обнаруживаются как абстрактные, так и конкретные различия, восстанавливающие служебный смысл П. для осознания блага и ценностей. Напр., в переходный от Античности к Средневековью период благодаря релятивизации П. становится возможным массовое сомнение в целесообразности всей античной культуры, включая множество общинных культов, науку и философию. Но в этих же условиях ранняя патристика начинает осознавать органическую связь идеи утилитаризма с христианской телеологией: как человек создает дом для жилья, а корабль для плавания, так и Бог сотворил мир для животных, а животных для человека (Лактанций). Обе отмеченные тенденции сохраняются и в новое время. Предельный для

повседневности смысл П. сформулировал 1830 г. английский философ И. Бентам. Идея утилитаризма, основанная на разуме и выдвинутая еще в XVIII в. Хатчесоном и Локком, была поднята им до уровня универсального принципа, соединившего в себе психологический, этический, юридический и социально-политический смыслы. Такое соединение стало возможным благодаря отождествлению П. с благом. Согласно Бентаму, высшей целью человеческой жизни является наибольшее счастье для наибольшего количества людей. Концептуальное совпадение П. с благом с необходимостью приводит Бентама к модели будущего, основанной на началах равенства, справедливости, благополучия и безопасности. Осуществимость этой модели будущего Бентам связывал с тем, что, по его мнению, каждый человек стремится к удовольствию, успеху и выгоде, а гармония частных интересов достижима на основе взаимной П. Удовольствие, соединенное с успехом, признавалось в итоге высшей ценностью, а все действительные ценности — справедливость, равенство, красота — низводились к П. Именно эти неправомерные отождествления и абсолютизации, с одной стороны, породили отрицательное отношение к учению Бентама многих мыслителей, в т.ч. К. Маркса, но с другой — они же создали поле критического переосмысления утилитаризма и последующих позитивных разработок в этом направлении. С кон. XIX в. феномен П. становится предметом устойчивого исследовательского интереса в этике и экономической теории. В этике на основе критического переосмысления классического утилитаризма складываются его современные разновидности — утилитаризм поступка и утилитаризм правила, негативный утилитаризм и утилитаризм сотрудничества и др. Свою основную задачу все исследователи в этой области видят в создании рационально обоснованной системы нравственной регуляции, которая могла бы непосредственно помогать человеку в его повседневной жизни в условиях, когда моральные отношения быстро меняются. В экономической теории интенсивный интерес к П. вызван тем обстоятельством, что этот феномен непосредственно связан как со стоимостью, так и с субъективной неэкономической стороной человеческой жизнедеятельности. В теории трудовой стоимости К. Маркса признается, что труд всегда связан с полезным эффектом. Именно полезность вещи делает ее потребительной стоимостью. Но субъективная сторона П. не принимается Марксом во внимание: его задачей была выработка объективного подхода к экономическим явлениям и на его основе — анализ отношений между классами. Напротив, в теории предельной полезности (К. Менгер, Бем-Баверк, Л. Визер) акцент делается не только на том, что П. пронизывает собой экономические явления — стоимость, деньги, частную собственность, но еще и на том, что сложная взаимосвязь между ними, достигаемая в обществе в ходе конкуренции, зависит и от равновесия между субъективными устремлениями. Категория П. является базовой и в экономической теории потребления. При этом особо

подчеркивается, что функция П. вторична по отношению к предпочтению. Не был удовлетворен термином П., как одним из ведущих в экономической теории, В. Парето, который пытался заменить его термином «желаемость вещи» более нейтральным, по его мнению. Все это свидетельствует не только об оживлении интереса к феномену П., но и о стремлении специалистов в области этики и экономической теории выйти в более широкую сферу — аксиологических отношений как таковых. Универсальный смысл существенного оживления интереса к П. в некоторых специальных областях теории и практики (в нормативной этике, экономике, общей теории систем) современной философией еще не осознан. Можно лишь предположить о взаимосвязи этой нарастающей тенденции с кризисом господствующего ныне ценностного измерения действительности. Анализ концептуального отношения между категориями блага, П. и ценности, впервые осмысленный античной философией, вновь становится актуальной задачей философского миропонимания.

(См. «Аксиология», «Благо», «Ценность»).

В. И. Плотников

Понимание — определенный способ бытия, бытия «здесь-теперь». Феномен П. не относится только к познанию. С П. мы сталкиваемся как в теоретической, так и в повседневной деятельности. Успешность межличностной коммуникации, ориентация в наличной ситуации — все это предполагает в качестве своей основы некоторую понятность, истолкованность. Не познание порождает потребность к П., напротив, потребность в П. ведет к познанию. Особый статус феномена П. связан с критикой классического рационализма с его субъект-объектным противопоставлением, внеположенностью исследователя объекту исследования и, соответственно, — метода объяснения, основным содержанием которого является подведение индивидуального под всеобщее. В отличие от неокантианцев и Дильтея, рассматривающих П. в сугубо методологическом плане, проблема П. ставится герменевтикой в совершенно иной плоскости. Специфика замысла философской герменевтики состоит в том, что она ставит вопрос об онтологическом статусе П. Речь идет об изначальной «герменевтичности» существования, об имманентной ему «понимательности». Онтологический характер П. предваряет всякую человеческую деятельность в качестве предпонимания. П., будучи способом существования, универсально. Последнее сообщает универсальность и герменевтике. Феномен П. пронизывает все отношения человека к миру. Во-первых, с П. связано наше познание мира: познание всегда обусловлено предпониманием, лежащим в основе научной деятельности. Во-вторых, П. предпослано всякой человеческой коммуникации: П. выступает и как метод анализа такой коммуникации, и как условие возможности по-

следней. В-третьих, без углубления в феномен П. невозможна разработка практической философии. Для истолкования феномена П. недостает средств, предлагаемых наукой. Моделью более совершенной может служить опыт искусства. Феномен П. связывается с формированием неклассического идеала рациональности.

(См. «Герменевтика», «Интерпретация», «Познание»).

Т.Х. Керимов

Понятие — отображение сущности предмета в человеческом мышлении; предмет при этом может трактоваться расширительно: как объект, группа объектов, отношения между ними, как связи свойств, абстрагированных от объектов. П. возникает, функционирует и развивается в деятельности человеческого субъекта, поэтому в П. соприсутствуют предметные, коммуникативные и рефлексивные аспекты деятельности. Это значит, что в П. фиксируется не только способ бытия какого-то предмета, но и его выражение в языке, в формах взаимодействия и самоотчета человеческих индивидов. Развитие П. сопряжено не только с изменением предметов в мышлении, но и с модификациями социальных форм, позиций и установок поведения людей. Философия традиционно занималась логическими трактовками П., его характеристиками как мыслительной и познавательной формы. В этом плане истолкования П. связаны с процедурами обобщения, абстракции, идеализации, сравнения, определения. Различение П. во многом связано с определением сущности предметов; если такое определение тяготеет к характеристикам особого способа бытия предмета, то оно дает нам конкретное П., если же определение ориентировано на отвлечение и обобщение каких-то свойств объектов, то оно «замыкает» абстрактное понятие. Разумеется, абстрактные и конкретные аспекты бытия П. взаимообусловлены; в «живом» познании и мышлении выработка абстрактных П. о каких-то природных или социальных формах оказывается предпосылкой становления конкретных П. о способах бытия этих форм. Более жесткое разграничение и противопоставление абстрактных и конкретных П. оказывается возможным, когда мышление отделяется от процесса познания (или исследования), когда логика начинает ориентироваться на оперирование П., отвлеченными от их предметного содержания. Когда в XIX в. формальная логика фактически отделилась от философии, последняя вынуждена была сконцентрировать внимание на процессуальности П., на его связях с реальной историей познания и науки, на социальных и культурных контекстах его бытования. Выяснение различных функций П., выполняемых ими в сферах человеческой деятельности, в общении и самореализации социальных индивидов, сместило фокус философских исследований П. с отношения человека к предмету на отношение человека к человеку (социуму, культуре, истории). Это стимулировало привле-

чение в философское изучение П. техники исследования П., выработанной науками о языке. Как семантическая категория П. выражает момент развертывания мысли к тому, что явлено в языке. Слово «понятие» происходит от образного корня «пояти», т.е. «взята». В латинском языке ему соответствует *conceptus*, в основании которого лежит глагол *capere*, что значит «хватать, схватить на месте». Для семиотики в рассмотрении П. принципиальным является указание на связь понятийности с ее выразительным аспектом. Ф. де Соссюр, напр., писал: «Какой бы способ мы ни приняли для рассмотрения того или иного явления речевой деятельности, в ней всегда обнаруживаются две стороны, каждая из которых коррелирует с другой и значима лишь благодаря ей» (Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977, с. 46). В отношении П. это означает, что оно не существует само по себе, но образует со звуком сложное, выражаясь по-соссюровски, физиолого-мыслительное единство. Иными словами, существует связь между словоупотреблением и образованием П. Принято думать, что П. происходит путем абстрагирования: берется общее, отвлекается единичное. Но ситуация с абстрагированием в действительности выглядит иначе, ибо отвлечь нечто от другого нечто можно лишь тогда, когда уже имеют то, от чего абстрагируют, когда оно уже установлено. Когда произносят общее имя, то сознанию нечто представляется, причем в виде не какого-то конкретного денотата, а как произнесенное слово. Предпониманием того, что такое то или иное П., мы обладаем с детства и еще до рефлексии несем его в языке. Аппеляцией к языку (знаковой системе) семиотика пытается преодолеть поверхностную альтернативу, отдающую предпочтение либо понятийному мышлению, либо чувственному переживанию.

В семантике вместо термина П. употребляется термин «концепт», соответствующий явлению того же порядка, что и значение слова, но рассматриваемый в несколько иной системе связей: значение — в системе языка, П. — в системе логических отношений и форм, исследуемых как в лингвистике, так и в логике. П. в общем виде определяется одинаково в логике и лингвистике и представлено всегда по крайней мере одним общим именем или его эквивалентом — словосочетанием. В лингвистике поднималась проблема относительно того, связано ли П. с корнем (основой) слова или с полной формой слова как части речи. Была выявлена нежесткость связи П. с его знаковой формой и совершенно сближение с логикой. В дальнейшем при этом сближении П. (концепт) стало выводиться из употребления разных слов и конструкций. За основу берутся и предложения, и их номинализация, и существительные конкретного и общего значения с учетом контекстов употребления. Эта процедура называется «концептуальным анализом», одна из целей которого сделать концепт более определенным.

С.А. Азаренко

Пост... — приставка, с помощью которой образованы названия ряда философских направлений кон. XX в. (постмодернизм, постпозитивизм, постструктурализм). В этих названиях определения направлений даются не через указание на их предмет, метод, ценностные ориентации, а через своеобразное отрицание непосредственных предшественников. Особенность этого отрицания — в отличие от диалектического или негативного отрицаний — состоит в том, что оно не преодолевает предшествующую форму, а ограничивает ее значение (и притязания) постановкой в ряд или «круг» других форм. Это — «порядковое», «комбинаторное» отрицание, сохраняющее сложившуюся предметность философской деятельности, но меняющее (или разрушающее) принятые представления о иерархии установок и методов. Подобный же способ форм и типов человеческой деятельности мы обнаруживаем и за пределами философии. В кон. XX в. широкое хождение в обществе приобретают термины «постиндустриализм», «посткапитализм», «посткоммунизм», «постфордизм» и т.п. Это — парадоксальные термины, поскольку они точно не указывают на П., а лишь фиксируют связь П. с определенным содержанием (индустриализм), с ограничением этого содержания, с возможностью взаимодействия этого содержания с другими содержаниями жизни и деятельности людей. Понятия эти определены «с одной стороны», «с другой стороны», они открыты для преобразования и конкретной переработки. Судя по всему, ориентиры, содержащиеся в подобных П., указывают на условность общей системы, в которой даются определения (философии, общества, культуры, типа деятельности), а стало быть, и на необходимость доведения общих определений до конкретного представления об особом способе организации характеризуемого предмета.

(См. «Постиндустриальное общество», «Постмодернизм», «Постструктурализм»).

В.Е. Кемеров

Постиндустриальное общество — социальная форма, вырабатывающаяся и определяющаяся в процессе эволюции и преобразования общества индустриального; соответствует характеру и уровню развития многих стран Западной Европы и Северной Америки в кон. XX столетия. В названии П. о. его специфика непосредственно не представлена. Его определения даются по принципу сопоставления его с индустриальным обществом или в противопоставлении последнему. Напр., П. о., в отличие от общества индустриального, более не рассматривает природу как «склад» сырья для экстенсивно развивающейся экономики. Соответственно этому производство П. о. ориентировано не на объемы, а на качество продукции, на разнообразие рынка, на потребителя. Интенсификация производства фокусирует внимание на качестве деятельности людей, следовательно, — и на личности работника.

Проблема квалификации, образованности, компетентности людей, занятых в производстве, становится условием его продуктивности и экономичности. Стоимость и ценность человеческой деятельности и ее продуктов определяется тем качеством усилий, способностей, информации, что в ней воплощены. В культуре П. о. большое значение приобретает тема преодоления стандартов: она оказывается важной как в плане непосредственно экономическом, так и в плане стимулирования творческой деятельности людей, разворачивания межкультурных контактов, диалоговых форм социальных, политических, технологических взаимодействий между различными социальными группами. Особое значение эта тема имеет в аспекте отношений общества и природы: вырабатывается стратегия взаимодействия с природой, исходящая не из одномерного представления о вечных законах природы, а из представления о совокупности разнообразных и самобытных природных систем.

(См. «Индустриальное общество»).

В. Е. Кемеров

Постмодернизм — явление, характерное в последние десятилетия для Запада, выразившееся в конструктивной критике принципов классического рационализма и традиционных ориентиров метафизического мышления. Хотя наличие многочисленных любопытных концепций П. свидетельствует о действительности ситуации, однако П. не имеет парадигматического определения. П. вовсе не является логическим понятием, определяющим реально существующий объект. Поэтому неправомерна логическая или хронологическая локализация П., хотя такая возможность не исключается. Сам термин указывает на то, что явление во многих своих формах и аспектах продолжает и завершает традиции модернизма. И тогда основные парадигмы П. будут строиться на основании того, что понимается под модернизмом и с какого времени последний берет свой отсчет. Введенный первоначально в 30-е гг. для обозначения течений в искусстве, пришедших на смену модернизму 10–20-х гг., термин П. был воскрешен в 60-е гг. американским литературоведом И. Хассаном для описания некоторых новых веяний в американской литературе (ощутимых, например, в прозе У. Берроуза, Дж. Барта, Т. Пинчона и др., художественной критике Н. О. Брауна, С. Зонтаг, Дж. Кейджа и др.), причем Хассан стремился показать, что П. — всего лишь продолжение модернизма (в первую очередь сюрреализма), всего лишь новая обработка центральной темы модернизма — темы молчания. Эта концепция была оспорена другими американскими литературоведами, увидевшими в американской литературе 60-х гг. решительный разрыв с модернизмом. Как Хассан, возводивший модернизм к творчеству А. Д. Ф. де Сада, так и противники Хассана рассматривали модернизм как торжество тех течений в искусстве, которые

до начала нашего века оставались маргинальными, что и способствовало распространению литературоведческого спора в смежные области. Классифицируя позиции завязавшегося в 70-е гг. философского спора о П., Ф. Джеймсон исходил уже из того, что это слово обозначает эпоху истории западной цивилизации, идущую на смену т.н. «новому времени». По мнению Джеймсона, впервые эта эпоха была описана М. Хоркхаймером и Т. Адорно в знаменитой книге «Диалектика Просвещения» (1944) в контексте оппозиции рационального и мифического. Поскольку промышленность классического капитализма представляла собой кульминацию рационализации производства, концепции П. в некоторых ее вариантах сближаются с концепциями постиндустриального общества. С другой стороны, восстановление в своих правах мифического начала западной культуры привлекло к концепции П. пристальное внимание «радикальных теологов». Однако любая концепция П. не сводима к социально-экономическим или теологическим толкованиям. Известный теоретик П. И. Хассан предлагает следующую классификацию его характерных признаков. 1) Неопределенность, включающая в себя все виды неясностей, двусмысленностей, разрывов повествования, перестановок. В теории литературы это проявилось в диалогическом воображении Бахтина, «ошибках» Блума, аллегорическом чтении П. де Мана. 2) Фрагментарность. Художник-постмодернист занимается деконструкцией, предпочитает коллаж, монтаж, используя готовый или расчлененный литературный текст. Этим объясняется и его обращение к парадоксу, ложным умозаключениям. 3) Деканонизация, относящаяся ко всем канонам и всем официальным условиям. В настоящее время наблюдается делегитимация основных законов общества, деканонизация культуры и демистификация знания. 4) Безличность, поверхностность. П. отказывается от традиционного «я», усиливает стирание личности, подчеркивает множественность «я». 5) Непредставимое, непредставляемое. Искусство П. ирреалистично и антииконографично. Литература П. ищет пределы, обыгрывает свое «истощение», приговаривая себя к молчанию. Непредставимое — это то, что, проходя через язык, не может являться частью языка, то, что, обретая значение, становится невыносимым, невыносимым, ужасающим. 6) Ирония. При отсутствии основного принципа или парадигмы происходит обращение к игре, диалогу, полилогу, аллегории, самоотражению, короче, к иронии. Выделяются различные формы иронии: «связующая», «расчленяющая» и «неопределенная» ирония, еще более полно представляющая сложное, беспорядочное, абсурдное. Ирония относится к проявлениям умственной деятельности, направленной на поиски постоянно ускользающей истины. 7) Гибридизация, или мутантное изменение жанров, порождающее неясные формы: «паралитература», «паракритика», «нехудожественный роман». Смещение жанров позволяет пересмотреть понятия традиции и расширить рамки прошлого в настоящем. 8) Карнавализация. Термин принадлежит Бахтину и обозначает неопределенность, фрагментар-

ность, деканонизацию, иронию, безличность, гибридизацию, означает центробежную силу языка, «веселую относительность» предметов, участие в диком беспорядке жизни, имманентность смеха. 9) Перформанс, участие. Неопределенность подразумевает участие: пробелы должны быть заполнены. Многие виды искусства П. претендуют на то, чтобы называться спектаклем, поскольку они нарушают границы жанров. Театр становится действующей нормой для деканонизирования общества. 10) Конструктивизм. Поскольку П. отличается образностью, метафоричностью и ирреалистичностью, он конструирует реальность. П. предполагает т.н. «новый гностицизм», возросшую роль вмешательства разума в сферу культуры и в природу. 11) Имманентность. Этот термин И. Хассан относит к возросшему объему памяти, выражающей себя через символы. При помощи новых технических средств стало возможным развить человеческие чувства — охватить мир от тайн подсознания до черных дыр в космосе и перевести его на язык знаков, превратив природу в культуру, в имманентную семиотическую систему. В плане социальной прагматики П. может быть понят как выражение новой ситуации, в которой общество и культура пытаются обнаружить продуктивные связи традиции и инновации, сохранения и обновления социальных форм. Время, когда доминировала традиция, давно миновало. Но и эпоха доминирования инновации, т.е. эпоха модернизма, подходит к концу. Возникают мотивы открытия инновации внутри традиции, которая была бы формой воспроизведения социального опыта и включения традиции (точнее, разных традиций) в длящийся диалог (полилог) культур, социальных общностей, художественных, научных направлений, религиозных движений. Поскольку все эти субъекты, системы и направления деятельности людей оказываются в известной мере синхронными и равноценными, вопрос их новизны уступает место вопросу об их сочетаниях, формах их взаимодействия, о языке их взаимопонимания. В этом плане перспектива деконструкции культурных стандартов и привилегированных позиций, намечаемая П., имеет серьезный культурный смысл и эвристическую ценность.

(См. «Деконструкция», «Номадология», «Постструктурализм», «Шизоанализ»).

Т. Х. Керимов

Постструктурализм — общее название проблем, подходов и направлений в философии, связанных с определением условий возможности и невозможности традиционного структурализма. Термин П. выражает специфическую реакцию на структурализм, обозначающий господствующую интеллектуальную парадигму 50–60-х гг. Многие мотивы, обусловившие появление П., были вполне животрепещущими и с исторической (майские события 1968 г.), и с логической т. зр. (в частности, исследование феномена тоталита-

ризма и тоталитарного сознания, связь последних со структурой и языком). В значительной мере критика основных положений структурализма проводилась самими структуралистами: это касается и проблемы знака, и субъективности, и структуры и т.д. Преодоление традиционного структурализма различными авторами мыслится по-разному. Связующим объектом в этом широком наборе различных направлений и подходов является понятие структуры, которое характеризуется закрытостью, завершенностью, в соответствии с которой переход от одной структуры к другой может быть помыслен как случайность или катастрофа. Кроме того, традиционное определение структуры всегда мыслится центрированным. Понятие структуры всегда фиксируется относительно некоторого самотождественного начала или точки присутствия. Наличие начал сковывает игру взаимозависимостей. Этот аспект закрытости, завершенности структуры, лишенной всех возможных изменений, динамики, особенно подчеркивается метафорической основой структуры в понятии пространственности. Строго говоря, понятие структуры предполагает геометрическую и морфологическую пространственность. Следовательно, деконструкция структуры локализуется в пространственности, вызываемой метафорой структуры. Для того чтобы лишить понятие структуры его геометрических и морфологических коннотаций, необходимо вопрошать метафоричность термина «структура». И только тематизация и исключение из понятия структуры всех фигуративных коннотаций, геометрической репрезентации унифицированного и центрированного пространства дает возможность выявить «структуральность структуры», определенную непространственность или первоначальную пространственность понятия структуры. Фигуративная пространственность, ассоциируемая с термином «структура», нейтрализует «структуральность структуры». Более того, именно из последней морфологическая и геометрическая пространственность получает собственный смысл. Идея «структуральности структуры» предполагает определение закона, в соответствии с которым структура всегда подлежала определенному центру. Это также попытка децентрировать структуру, помыслить ее открытость, незавершенность или то, что, оставаясь внутри структуры, обращено против ее закрытости. В самом понятии структуры уже заложена идея «структуральности структуры». Постструктуралистская практика по-разному вычленяет «структуральность структуры». Деррида выделяет «неразрешимости» — *différance*, дополнительность, след и т.д., которые обуславливают возможность и невозможность классического философского дискурса. Делез с его идеей различия-повторения — укорененности человека, подобно траве, не имеющей главного корня, стремится противостоять классическим теориям системы, генезиса, идентичности. Место субъекта занимает желание. Размыкание, повреждение структуры означает, что трансцендентальное означаемое типа эйдоса, сущности, Бога, человека и др. не является никогда абсолютно присутствующим вне системы различий. Размыкание структуры предполагает

также разоблачение традиционной соссюровской схемы знака как единства означающего и означаемого. Ю. Кристева противопоставляет символизации семиотизацию. Символизация представляет собой «язык как номинацию, знак и синтаксис». Семиотизация есть условие порождения, производства знаковой системы. Текстовый анализ предполагает различие между «фено-текстом» и «гено-текстом». «Фено-текст» — это структурированная поверхность текста, исследуемая эмпирическими методами структурной лингвистики. «Гено-текст» — это глубинная структура текста, «не-структурированная» и «не-структурирующая», где собственно и происходит производство значения. Лиотар переворачивает порядок означающего и фигуры. Не фигуры зависят от означающего, а цепь означающих зависит от фигурных эффектов, состоящих из асигнификативных знаков, разбивающих и означающее, и означаемое. Барт противопоставляет произведению текст, который представляет собой не структурированное означающее, а условия его порождения. Различие между текстом и произведением сводится к тому, что произведение означает ставшую структуру, законченное производство, в то время как текст — процесс становления произведения. Текст в отличие от произведения не поддается жанровой классификации, исчислению, филиации, потреблению, постигается через свое отношение к знаку, собственную множественность, через удовольствие. Целью анализа текста будет установление игры множества смыслов. П. в некотором смысле продолжает и критикует структуралистское понимание человека. Во всех исследованиях структуралистского характера власть самого структуралиста является необходимым дополнением к исследуемому объекту. Структура — это симулякр объекта, т.е. объект плюс сознание структуралиста. В П. человек выступает уже не как индивидуальность, а как индиви(д)-дуальность: речь идет о шизофренизации человека как разорванного, фрагментарного существа. Проблематизируются понятия рефлексии, самосознания, самопринадлежности. Анализ бессознательного производства желания, различения, «другого» подрывает гуманистический способ суждения. Самоидентичность человека позволяет обществу манипулировать им вне зависимости от характера самоидентичности (положительная или отрицательная). В П. человек постоянно индиви(д)-дуализируется, не способен обрести какое-то фиксированное тождество. Делез и Гваттари сформулировали принцип ускользания и две социальные инвестиции: сегрегативный (параноидально-фашистский бред) и шизофренически-революционный, который пропускает потоки желания через себя, следуя противоположным путем. Революционная шизофреническая инвестиция разрывает все сегрегации, все идентификации. И как результат — машины войны против государственной машины, вместо компарса — диспарс, игра в го — вместо игры в шахматы, кочевник против мигранта, шизофреник против параноика, шизоанализ — вместо Х-анализа. Цель «структурального человека» — симулировать объект, цель постструктуралистского человека — «свести с ума струк-

турализм, культуру, общество, религию, психоанализ». В целом П. можно охарактеризовать как саморефлективную критику современной цивилизации, как общетеоретическое и методологическое основание для возрождения, высвобождения внутренних принципов, «неразрешимых» противоречий современного мира.

(См. «Деконструкция», «Номадология», «Структурализм», «Шизоанализ»).

Т.Х. Керимов

Правда — понятие, близкое по значению понятию «истина», но в русской философии оно служит также выражению дополнительного смысла, связанного с указанием, с одной стороны, на подлинную вселенскую истину, а с другой — с указанием на предельную личную убежденность говорящего. Русское слово «правда» этимологически связано с корнем «ргав»; соответственно, П. может выступать в таких значениях, как «обет», «обещание», «присяга», «заповедь», «правило», «договор», «закон». В основе семантики этого слова лежит представление о божественном порядке (ср. синонимичные выражения «преступить правду» или «преступить закон», а также название «Русская правда» как свод законов). П. может пониматься как договор между человеком и Богом, и в этом смысле это слово семантически связано со словом «мир» (община). Семантика слова «мир» также воплощает идею божественного договора с людьми, реализованную в социальном (и пространственном) плане (ср. иранск. *mītra* в значении «договор» — В. Топоров). Уместно вспомнить рассуждения Платона о справедливости, которая есть то, что правит всем. Между тем слово «истина» образовано от местоимения *is-to* и, следовательно, этимологически соотносится с лат. *iste* — этот, тот и т.п. Т. о., П. осмысливается как божественное начало, а истина — как человеческое. Так, в Псалтыри говорится, что истина от земли восходит, а П. с небес принимается; в греческом тексте слову П. соответствует *δικαιοσύνη* (справедливость, законность, правосудие), а слову истина — *ἀλήθεια* (действительность). В такой перспективе характерно противопоставление П. и кривды. Итак, если истина соответствует реально переживаемой действительности, то правда — высшей духовной действительности, подлинной реальности. В дискурсе русских философов, начиная с Ф. Достоевского и Вл. Соловьева, устойчиво воспроизводится смысловая иерархия П. и истины. Русский философ, выступающий за П., стоит за такую истину, которой следует еще добиться, за П., включающую в себя такой жизненный идеал, в котором поступки отдельного человека находятся в соответствии с требованиями этики. Истина у русских мыслителей порою становится относительной, ибо ее можно менять по усмотрению. Более того, она оказывается подчиненной П. Флоренский отмечал, что истина происходит от естины, от того, что есть на самом деле

и принадлежит самому сущему. И потому истина есть живое существо, и гносеология должна выступить в форме гносеургии, т.е. преобразования познающего субъекта. Ибо истина как воплощение живого, может познаваться только жизнью, цельным способом человеческого бытия, а не отвлеченно логическими средствами. Онтологизм русских мыслителей, по мнению Флоренского, побуждает их к реализации своих идей и жажде осуществления высшей П. Вместе с тем в русской философии мы находим противостояние метафизике, настаивающей на жесткости бинарной оппозиции «истина—ложь». В противовес этому предлагается тернарная структура «правда—истина—ложь», которая оказывается более приближенной к жизни. Между тем такая постановка проблемы не является специфически русской. И. Кант в этических размышлениях подчеркивает, что человеку свойственно притворство (симуляция) и в этом нет ничего плохого, ибо оно приобщает его к культуре, делает благородным и вежливым. Но умалчивание действительно может приводить ко лжи, но может приводить и к неправде. Кант предлагает различать ложь и неправду: если мы даем обязательство открыть некую истину и высказываем при этом ложное утверждение, то тем самым творим ложь; но если нас принуждают открыться, и при этом не имеют на это права, наше уклончивое высказывание будет только неправдой. Выдвигая тернарную структуру «истина—ложь—неправда», Кант, по существу, указывает на подвижность границ между истиной и ложью. Ф. Ницше уже прямо объявляет, что для жизни необходимо лгать. Истина у него — это стадная ложь, которая продолжает жить даже тогда, когда жизнь к этому не располагает. При этом ложь понимается им как в этическом, так и в риторическом смысле, ибо, используя язык, человек неизбежно лжет. Человеческие понятия — это стертые метафоры. А метафоры возникают в результате отождествления своего ощущения с воспринимаемым предметом, т.е. в процессе отклонения от его действительного содержания.

С.А. Азаренко

Право — общая мера свободы, равенства и справедливости, выраженная в системе формально-определенных и охраняемых публичной (государственной) властью общеобязательных норм (правил) поведения и деятельности социальных субъектов. Этимологически слово «право» производно от «правый» и «правда» (в значении «истинный»). В латыни *jus, jure* — и естественное право, и то, что соответствует справедливости, следует кому-либо по закону; в англ. яз. *right* означает и право лица, и его правоту; по-немецки *das Recht* — и право данного лица (*Recht am Arbeit*), и «он прав» (*er recht hat*), и справедливый (*gerecht*). П. адресовано свободной воле субъектов общественных отношений и приобретает смысл при выборе вариантов поведения адресатом нормы. Устанавливая взаимозависимость должного и возможного поведения,

единство и равенство взаимных прав и обязанностей, П. выступает как положительное бытие свободы, исключающее самоуправство, произвол, подавление личности; очерчивая границы свободы, П. становится мерой (нормой) свободы. Поскольку каждый человеческий индивид обладает неповторимыми особенностями интеллектуального, физического, творческого развития, формируется и действует в различных социокультурных условиях, П. становится единственно возможной формой равенства неравных индивидов, заключающейся в соизмерении всех индивидов одной социальной ипостасью, одной и той же равной мерой — формальным равенством прав, равенством всех перед законом. Исходное равенство индивидов в определенных общественных отношениях — равенство перед законом и судом, равенство прав и обязанностей, исходных возможностей и т.п. — было зафиксировано еще Аристотелем в понятии «уравнивающей» справедливости, создающей достоинство личности и права человека. «Распределяющая» же справедливость вытекает из свободы людей в выборе форм и способов жизнедеятельности, которые получают оценку обществом и подлежат воздаянию как в положительном, так и отрицательном смысле. В реальном обществе невозможно достичь универсального понимания справедливости, поэтому П., в контексте измерения всех равной мерой, утверждает формальную справедливость, т.е. эквивалентность взаимных предоставлений и получений, в основанных на свободной воле взаимоотношениях людей. Внутренняя связь, нераздельность и взаимная обусловленность таких признаков П., как свобода, равенство, справедливость, должное, выражающих социальную и духовную природу человека, составляют ценностную и трансисторическую сущность П. Философской проблемой, напрямую связанной с повседневной жизнью людей, каждого человека, является вопрос о соотношении П. и закона, о том, что такое закон. От его решения зависит, каким быть правопорядку и общественному строю, быть ли ему принуждающим приказом власти или выражением абсолютной ценности человека. Если П. — это прежде всего сами волевые отношения, то законы, получив от законодателя соответствующую знаковую и институциональную форму, выражают П. в той мере, в какой верно отражают динамику общественного развития. Поэтому законодатель должен видеть П. в самой действительности, ибо то содержание закона, которое законодателю предстоит выразить в акте государственной воли, дано как нечто реальное самими общественными отношениями. П. выступает как единая, унифицированная форма различных общественных отношений, взятых в одной и той же — юридической — плоскости. П. — не только то, что органично вытекает из жизнедеятельности общества, П. проявляется не только в формах нормативности, но и в ненормативных правовых установлениях, принципах, правовой политике в различных отраслях законодательства. Формальная определенность — не сущностное качество П., а лишь способ выражения его нормативности, т.к. это качество во многом зависит от системы источников

П. и в случае незавершенности формальной определенности может быть преодолено при помощи аналогии П. или закона, ограничительного или расширительного толкования. Универсальные ценностные свойства П. «вообще» всегда существуют в конкретно-исторической форме национальных (этнических) правовых систем, устанавливающих официальный «эталон» меры свободы, равенства и справедливости. Единообразие понимания этого эталона, именуемого позитивным П., и регулирующая роль, выраженная в режиме законности, обеспечиваются такими свойствами П. как нормативность, знаковая и институциональность. Нормативность П. служит основанием для появления и разработки т.н. нормативистского правопонимания, или нормативизма (Г. Кельзен, А.Я. Вышинский). Не менее важна для понимания формы существования П. его знаковая или, более широко, текстуальная природа. П. большей частью существует, будучи воплощенным в определенную текстуальную форму, закон предстает перед нами как определенная знаковая система. Текстовая коммуникация в сфере П. связана как с интерпретацией смыслов (преступление несет в себе множественную символику антисоциальности, законопослушность — не менее богатую символику социальной солидарности), так и с игровыми способами объективации П. Институциональность П. (иногда в юридической литературе употребляется термин «институционность») означает, что оно выступает как система объективированных юридических норм, реализуемых при помощи публичной власти (государства). П. — не только система норм, но и специфический вид человеческой деятельности сложного опосредующего характера, состоящий в совершении субъектами действий, предусмотренных общеобязательными нормами или соглашениями сторон. Цель правовой деятельности — в обеспечении регуляции совместного труда, организованности и устойчивости разнообразных связей в обществе, защите прав и свобод человека и гражданина. Необходимый момент генезиса, функционирования и развития П. как системы правовых отношений и правовой деятельности — правосознание. Первичный уровень правосознания — массовое, обыденное, практическое правосознание, рождаемое повседневным участием людей в правовой деятельности и правовых отношениях. Специфика правосознания на его первичном уровне заключается как в стихийном и бессознательном формировании логикой существующих волевых и нормативно оформленных отношений его содержания, так и в том, что значения, символика и смысл этих отношений не просто фиксируются в сознании индивидов, закрепляются в их опыте, но и психологически переживаются. Теоретическое правосознание является процессом и результатом специализированной деятельности, направленной на осмысление П., его границ и оснований, на систематизацию и развитие знаний о П. В отличие от теоретического систематизированное правосознание существует как в виде профессионального мышления особых юридических должностных лиц — судей, адвокатов, юрисконсультов, следователей, нота-

риусов и др., так и в форме различного рода юридических документов и кодексов, норм, постановлений, указов и т.п. Правовое сознание, нормы П., институты П. и т.д. всегда в большей или меньшей мере политизированы, поскольку бытие П. опосредовано государством, политическими отношениями социальных групп. Для понимания диалектики П. и морали полезно различение И. Кантом поведения «легального», понимаемого как исключительно внешние, формальные, выраженные в поступках отношения людей, и «морального», представляющего собой внутреннюю способность разумного существа устанавливать для самого себя универсальный и необходимый нравственный закон («категорический императив»). Вместе с тем правовые нормы предполагают условием своего действия элементарные нравственные нормы — «минимум морали». Сущность и смысл П. закономерно проявляются в его функциях. Гуманистическая функция П. заключается в том, что оно выступает как объективно возможный и необходимый масштаб социальной свободы, стимулирующий творческую активность, самосознание человека и его ответственность. Познавательная функция П. заключается в усвоении и осмыслении правовой картины мира как системы норм деятельности и поведения, П. и свобод человека в результате практического участия в правовых отношениях и освоения разнообразных юридических текстов. Регулятивная функция П. реализуется через переработку информации о П. и его оценки в создание программ деятельности (знания-предписания), которые определяют конкретные поступки и действия людей. Защитная (в юридической терминологии — охранительная) функция П. состоит в защите П. человека, социальных институтов и общественных отношений, выражающих основы данного общественного и государственного строя, соответственно сюда относится и вытеснение чуждых отношений. Прогностическая функция, или функция моделирования, связана с тем, что постановка целей преобразует знания и оценки П. в идеальный план будущей деятельности с конкретным правовым содержанием, который мотивирует ее, расчленяет на определенные этапы, подбирает соответствующие юридические средства и предваряет практический результат. Эта функция заключается в предвидении того, какие нормы нужно создавать и применять для наиболее эффективного воздействия закрепленных в них П. и обязанностей на развитие общественных отношений в желаемом направлении.

(См. «Мораль», «Норма», «Политика»).

Ю. Г. Ершов

Практика (от греч. *πράξις* — деятельность) — многообразие способов реализации человеческого бытия в различных формах закрепления, воспроизводства и развития человеческого опыта, *процесс перехода* накапливаемого и накопленного опыта людей в условия их жизни, в средства их деятельности,

в схемы их самоутверждения. П. связывает потенциальный и актуальный аспекты совместной и индивидуальной жизни людей, она выявляет проблему социального бытия как многомерного движения и взаимодействия различных форм человеческого опыта. Т. о. представленная П. предполагает вопрос о мерах (границах, барьерах) реализации бытия человека. В несколько ином аспекте П. — это специфический «механизм» эволюции человека, вырабатывающий меняющиеся средства взаимодействия людей с природой и друг с другом. В этом плане П. — особого рода социальная связь, обеспечивающая не только накопление человеческого опыта, но и его трансляцию от поколения к поколению, от эпохи к эпохе. Практическое «перемещение» человеческого опыта в социальном пространстве и в социальном времени, естественно, сопряжено и с потерями, и с утратами опыта, с его разрушением в действии разнотипных практических форм. В этом смысле П. не является эволюционным или историческим «автоматом» и может рассматриваться как одна из важнейших проблем бытия людей. В обыденном сознании П. понимается как действующий опыт человека, как воспроизводство или закрепление навыков продуктивной работы, как приложение, воплощение или испытание человеческих умений и знаний (В. Даль). Отметим, что период концептуализации представлений о П. приходится на XIX столетие, что он сопряжен с индустриально-экономическим развитием западноевропейских стран. В этих условиях философская концептуализация П. так или иначе испытывает влияние индустриализации общества, свойственных ей форм труда, схем технологии и т.д. Понятие П. сближается с понятиями материального производства, деловой активности, «логики вещей». Акцент в понимании П. как *процесса* переносится на действие систем, складывающихся из предметных условий, средств и результатов человеческой деятельности; логика работы этих систем, связь между их элементами не включает, не «вписывает» в себя логику индивидуальной самореализации людей, она допускает человеческую самореализацию в свои связи постольку, поскольку она трансформирует и подчиняет ее взаимодействию овеществленных элементов. В этом смысле «человек практикующий» — это человек, действующий по логике вещей, машин, схематизированных взаимоотношений; эффект его действий, соответственно, может быть исчислен в вещном выражении, в технических и экономических измерениях. Т. о., истолкование П., ориентированное на понимание специфики социального *процесса*, как бы «естественно» смещается к характеристике вещественных условий и квазивещественных структур и функций социального воспроизводства; процесс зафиксирован, но зафиксирован в своих вещественных проявлениях и эффектах. Эта ориентация сказала — хотя и по-разному — в марксизме, прагматизме, позитивизме; в XX в. она проявилась в структурализме и функционализме. Описанный выше тип рассмотрения П. особым образом определил трактовки взаимоотношений теории и П., П. и науки. Традиционно конкретизация представлений о П. идет по линии проти-

вопоставления П. и теории. В этой оппозиции П., как правило, трактуется в качестве деятельности по производству условий, средств, инструментов общественной жизни, по созданию вещей, удовлетворяющих человеческие потребности. В этом плане П. может отождествляться со *сферой* материального производства, понятого как производство вещей, а также и с *трудом* в этой сфере, воплощающим человеческие усилия и способности в вещные формы. Другое противопоставление П. и теории построено на том, что теория (шире — наука) толкуется как тип обезличенного, абстрактного знания, очищенного от человеческих (индивидуальных — прежде всего) интересов, пристрастий, предубеждений. В этом случае практическая деятельность представляется как деятельность заинтересованная, «заряженная» потребностями, эмоциями, нравственными и эстетическими предпочтениями. Такой взгляд был присущ многим философам античности, в новое время — И. Канту («практический разум»), в новейшее — М. Хайдеггеру, особо подчеркивавшему значение обыденно-практического бытия людей и проживания этого бытия в *соответствующих ему* формах. Выявление оппозиций, в которых определяется и конкретизируется П., выделение ее особых форм и типов указывают на необходимость ее (П.) обобщенного представления, выработки ее синтетических характеристик. Эта работа осуществляется в основном *философией*, которая придает понятию П. категориальный смысл, делает это понятие одним из важнейших инструментов *мировоззрения и методологии* деятельности и познания. В этом качестве П. используется для определения специфики человеческого бытия, «механизмов» социальной эволюции, критериев познания и науки. Хорошо известны тезисы о прикладном значении науки, о превращении науки в непосредственную производительную силу общества. Стереотипная трактовка этих тезисов предполагает, что практическая значимость науки подтверждается ее способностью умножать вещественное и экономическое богатство («экономический эффект»), создавать средства, дающие «реальную» возможность (власть, силу) воздействия на природные или общественные процессы. При этом, как правило, не берется в расчет, что достижения современной науки не могут быть напрямую внедрены в существующую П. производства, потому что они предполагают качественное изменение схем деятельности и позиций людей в этих схемах. Но если это не учитывается, то «приложение» науки к П. оказывается адаптацией научных новинок к уровню действующих технологий и соответствующей квалификации работников.

Строго говоря, наука не может стать «непосредственной» производительной силой именно потому, что ей для участия в производственной П. необходимо принципиально важное *опосредование*, а именно — изменение характера участия людей в практическом процессе, включение в этот процесс личностных ресурсов людей, их способностей, знаний, умений, через которые только и *реализуется* воздействие науки, при наличии которых только и работают те

научные инновации, что включаются в технологический процесс. Ст. зр. развития самого производства оказывается важным учет, в качестве существенного компонента практического процесса, форм самореализации человеческих индивидов, характера и уровня их способностей, умений, знаний и ориентаций. От этого зависят перспективы качественных изменений в производстве, эффективное использование вещественных его составляющих. Рассмотрение П. в отношении к познанию — в особенности к научно-теоретическому познанию — обычно концентрировалось вокруг вопроса о П. как *критерии* истины. Представление П. как критерия казалось убедительным прежде всего потому, что она своими вещественными результатами как бы подтверждала точность тех отображений реальности, теорий, понятий, схем, которые использовались, скажем, в производстве. Кроме того, вещественность практических результатов обеспечивала их очевидность, достоверность, измеримость, что было существенно и для обыденной и для научной деятельности. Однако именно в сфере научного познания вопрос о П. как критерии приобретал направленность, в свете которой принципиальное значение имела не вещественная форма результата, а его повторимость, воспроизводимость, его «перевод» на языки различных измерений и описаний. Т. о. вещественность результата оказывалась *формой*, позволяющей провести его проверку в системе научных коммуникаций, и там, в процессе различных межсубъектных взаимоотношений, определить объективность результата, его новизну, отличить подлинное открытие от фальсификации или плагиата. Практичность критерия знания обнаруживалась, следовательно, не столько в вещественной реализуемости результата, сколько в полисубъектном процессе его проверки и освоения. Научная деятельность давала здесь пример *процессуальности* и *коммуникативности* П., как бы напоминала другим сферам П., что они являются *процессами* совместной деятельности людей. Кроме того, на рубеже XIX и XX вв. выяснилось, что наука имеет дело с объектами, которые вовсе не обязательно являются вещами. Это — поля, волны, частицы, микро- и мегаобъекты, не поддающиеся обычным наблюдениям и измерениям, не «вписывающиеся» в рамки непосредственного отражения людьми окружающих их предметов. Причем то, что в начале века представлялось странным для самой теоретической науки, в середине столетия стало входить в быт и требовало освоения и осмысления на уровне обыденной П. людей. Скажем, практическое использование ядерной энергии напрямую ставило вопрос о взаимодействиях с природными явлениями, лишенными четкого вещественного выражения, фиксируемыми с помощью специально созданных людьми средств, косвенных измерений и описаний. Решающим в подобных взаимодействиях оказывалось построение *процесса* практической деятельности людей, включающее четкие правила и ограничения, учитывающее принципиальную неконтролируемость и, стало быть, опасность природных сил за рамками очерченной деятельности. Но такая переориентация П. естественно накладывает отпечаток и на обыденное поведение

людей: они вынуждены принимать во внимание, что уже не могут на уровне своего непосредственного восприятия фиксировать и практически контролировать условия бытия, касающиеся их жизни и здоровья. Практически значимыми, т.о., оказываются формы взаимодействия людей, порядки построения их деятельностей, *вырабатываемые* людьми средства включения природных объектов в социальные процессы. Вещественные формы объектов обнаруживают знаковые функции, указывающие на скрытые природные и социальные качества. Становится более понятно, что и в жизни самих людей эти качества обладают огромной практической ценностью. В сер. XX столетия выявляется тенденция к обнаружению и использованию ресурсов П. в организации человеческих взаимодействий, в личностной самореализации индивидов. Именно в этих *процессах*, причем *процессах проектируемых*, подкрепляемых социальными и технологическими средствами, создается среда для осуществления и развития качественной деятельности, для эффективного освоения и использования различных форм человеческого опыта, природных материалов и энергий. Этот поворот в понимании и развитии П. получает терминологическое закрепление, когда начинают говорить об *интерактивных, духовных, гуманитарных, психосоциальных П.* В этом плане «практиковать» — значит осуществлять определенный способ воспроизводства, концентрации, умножения или обновления человеческих сил. Восточная традиция предлагает «практиковать» дзэн, «практиковать» йогу именно в этом смысле. Она же говорит о разных *техниках* медитации, настройки организма, сосредоточения психики, т.е. о техниках, фиксируемых не вещественным, внешним по отношению к человеку образом, а о схемах, действующих в нем самом, остающихся неотчужденными от него формами самореализации. В этом случае речь идет не о простом воздействии «восточной» духовности на «западный» прагматизм. Интерес к личностным и коммуникативным ресурсам П. возникает именно в т.н. «западных» странах, и именно там, где ресурсы П., редуцированной к материальному производству, оказались почти полностью исчерпанными, где понимание предметности практической деятельности, сведенное к внешней, вещной, обезличенной форме обнаружило свою экономическую, культурную и научно-теоретическую несостоятельность. Отмеченные тенденции указывают на сдвиг в трактовке и реализации «внешних» и «внутренних» аспектов П. Если прежде процессы, происходящие в человеческом общении и личностном бытии людей, рассматривались в качестве «пристроек», «компенсаций», «придатков», дополняющих работу «механизмов» производственной П. (и других систем, построенных по ее образцу), то теперь сами «механизмы» такой П. обнаруживают свое положение «внутри» переплетающихся связей и взаимообусловленностей человеческого саморазвития и общения. Вещественные элементы П. оказываются средствами, носителями, «коммуникаторами» и «аккумуляторами» человеческих сил и способностей и именно с этой стороны, т.е. со стороны своей социальной формы, «открытыми» к накоплению энергии и информации,

опыта и богатства. Проблема отношения П. и теории (гносеологический подход к П.) также оказывается «внутри» понимания и реализации П. как воспроизводства бытия людей. Отношение теории к предметам, представляемым П., далее не может истолковываться как чисто познавательное, полностью абстрагированное от социальных форм П. Четкая фиксация зависимости включенных в П. предметов от социальных форм выдвигает на первый план теоретическую задачу преодоления одномерных — узкопрактических — определений природных материалов, энергий и систем, вовлеченных в П. Практичность теории (науки), ее «онтологизированность» в этом аспекте означает переработку ею социальных стереотипов и автоматизмов, обуславливающих инерцию П. Деавтоматизация П., преобразование ее стандартных средств создают предпосылки для привлечения новых ресурсов во взаимодействия людей с природой и друг с другом.

(См. «Деятельность», «Культура», «Труд»).

В. Е. Кемеров

Предопределение — религиозно-философское представление об изначальной заданности волею Бога поступков и судеб людей и народов, событий в их жизни, общего хода истории, а также будущего спасения или осуждения в вечности того или иного человека. Нередко о П. (лат. *praedeterminatio*) говорят как о «промысле Божиим», «провидении» (от лат. *provideo* — предвижу, предусматриваю). Учение о П. обосновывает идею всемогущества Бога и бессилия человека. Вместе с тем в любом монотеизме непременно возникает дилемма фатализма (идея П.) и волюнтаризма (идея свободы воли человека). Так, в V в. в христианстве представление о П. уточнялось через противостояние т. зр. Аврелия Августина и монаха Пелагия (Моргана). Августин полагал, что вследствие грехопадения человек утратил право на спасение и своими силами не способен вернуть себе это право. Спасение возможно исключительно по милости Бога, и спасутся только заранее избранные люди. Напротив, Пелагий доказывал, что грех генетически детям не передается, а потому нет ни наследуемого первородного греха, ни повреждения от него потомков: дети рождаются такими же непорочными, какими из рук Творца вышли Адам и Ева. Поэтому человечество способно само, без помощи Св. Духа, достигать совершенства. Пелагий отстаивал тезис об отсутствии причинной связи между смертностью и греховностью человека: Адам умер бы рано или поздно, вне зависимости от своих грехов, потому что он по своей природе смертен. Пелагиане верили, что благодать дается всем, а ее «объем» зависит от наших заслуг. Христианская церковь приняла с некоторыми поправками т. зр. Августина, пелагианство же было осуждено как ересь в 418 г. папой Зосимой и в 431 г. Вселенским Собором в Эфесе. В 20-е гг. V в. в Южной Галлии монах Кассиан возглавил движение полупелагиан, стремившихся примирить взгля-

ды Августина и Пелагия. Полупелагиане учили, что без благодати, даруемой Богом, люди не сумеют реализовать свои способности, но в то же время благодать внутри каждого человека подчинена его свободе воли. Бог пожелал спасти всех исполнивших требования Евангелий, но вовсе не предустановил заранее, кому пойти в рай, а кому в ад. Иисус Христос, умерший за всех, даровал благодать каждому человеку. Но и всякий человек рожден быть свободным — в его воле принимать дарованную ему Богом благодать или противостоять благотворным воздействиям благодати. Споры о П. и свободе воли человека никогда не прекращались в теологии христиан, мусульман и иудеев. Историк Иосиф Флавий писал о полемике в Иудее между приверженцами идеи П., сторонниками учения о свободе воли человека (ессеи) и фарисеями, стремившимися к компромиссу между ними. В VIII—IX вв. в исламской теологии шла дискуссия между джабаритами, учившими об абсолютном П., и кадаритами, признававшими свободу воли человека. В христианстве в эпоху Реформации споры на эту тему возобновились с особой силой. Лютер и Меланхтон смягчили принцип П.: утерянное право на спасение можно вновь обрести через смирение, покаяние и совершение таинств. Кальвин настаивал на том, что Христос принес Себя в жертву лишь для избранных, но вовсе не для всех людей. Западная христианская церковь в большей степени поддерживает тезис о благодати как единственном условии спасения, а восточная церковь допускает наряду с П. такое условие спасения, как свобода воли. Православие выдвигает формулу «Бог намерен спасти всех, но не все спасутся». Нынешний католицизм допускает, что человек может добиться спасения, даже не будучи к нему предопределенным. Следует различать П. и провиденциализм. Иоанн Дамаскин, говоря о них, заключал: Бог все предвидит, но не все предопределяет. Подчас понятие П. разворачивается до доктрины двойного П.: одни люди предопределены к спасению, другие — к осуждению. Иудео-христианская доктрина П. была направлена против античных идей безличной судьбы и космической необходимости.

Д. В. Пивоваров

Прерывное и непрерывное — категории, обозначающие специфическую меру структурного и (или) процессуального единства между внешне или внутренне связанными вещами, явлениями, состояниями. Пример предельно мыслимой степени прерывности — это абсолютная изолированность, а максимальная степень непрерывности — оплошность, монолитность, единое. Прерывность (дискретность, дисконтинуальность) выражает следующие основные моменты автономии и нарушения единства (тождества): 1) момент раздельности, отграниченности, обособленности существования взаимодействующих качеств; присущность качеству относительно непроницаемой извне границы, обеспечивающей ему сравнительно независимое бытие; 2) до-

стижение порога дробимости целого (качества) на все более мелкие составные части; прекращение делимости и скачок из сферы «анатомической» в область «атомарного» (простейшей компоненты, функции); 3) приближение качества к пределу допустимого интенсивного или экстенсивного роста; существенная неоднородность различных фаз его развития; прекращение роста целостности; 4) внезапная потеря — случайно или закономерно — связи между целым и каким-либо его уровнем или подразделением; 5) нарушение плавности, постепенности, преемственности в процессе изменения — в процессах взаимодействия, воспроизводства, развития или эволюции. Соответственно, непрерывность (континуальность) выражает относительную проницаемость границ между отдельными «одно», слитность многих и разных «одно» в нечто для них единое, приблизительную однородность структурной дробимости целого на всех его уровнях, постоянную плавность роста целого в том или ином направлении, сохранение постепенности и преемственности в процессах изменения. Бытие — благодаря прерывности — множественно, состоит из «индивидов», т.е. не сводимых друг к другу отдельных тел, мыслей, процессов; всякое «качество» есть дискретная определенность. Благодаря непрерывности, бытие едино, в нем есть единство: в различиях между предметами обнаруживается тождество, существенная общность, а изменяющаяся система сохраняет устойчивость и пребывает в рамках данной меры; «количество» относительно безразлично к обособляющим границам. Поэтому сторонники диалектической философии подвергают критике тех мыслителей, которые не замечают взаимопереходов прерывности и непрерывности, абсолютно противопоставляют дискретное и континуальное, зернистое и волнообразное, скачок и постепенность. В противовес «метафизикам», «диалектики» стремятся находить в прерывном непрерывное и наоборот. В учении о взаимосвязи количественных и качественных изменений в процессах развития, а также в сопряженном с этим учением понятии диалектического скачка находит свое концентрированное выражение идея единства прерывности и непрерывности. Скачок — прорыв постепенности и вместе с тем снятие (сохранение и наследование) прежнего качества в возникшем эмердженте.

Д. В. Пивоваров

Признание (Anerkennung, Recognition) — отражение в сознании и положительное принятие субъектом другого лица в качестве автономного и равноправного агента взаимоотношений, утверждение равноценной субъектности другого лица. Понятие содержит долженствование, поскольку подразумевает вытекающие из акта П. взаимные обязанности субъектов. В более узком смысле П. относится к межличностным отношениям, поскольку предполагает взаимность, в широком смысле применяется к группам и организациям (особенно к юридическим *лицам*) в той мере, в какой последние могут

иметь общую волю и идентичность, и тем самым могут выступать субъектами и объектами П. или непризнания. П. как необходимое условие формирования самосознания восходит к концепции И.Г. Фихте, в «*Феноменологии духа*» и «*Философии права*» (§ 207, 253, 260). П. других и другими распространено Г.В.Ф. Гегелем на социально-политические отношения. Впоследствии понятие П. разрабатывалось мыслителями многих философских направлений (от Л. Альтюссера, П. Рикёра, Ч. Тэйлора до А. Хоннета) и подвергалось разносторонней критике (от Н. Фрейзера до Р. Форста). Так, обсуждались роль П. другими в иерархии потребностей человека и, как следствие, место категории П. в понимании социальных отношений: если П. является базовой потребностью мыслящего существа, то понятие П. может служить ключом для анализа психологических механизмов социально-политических конфликтов. *Непризнание* (Missachtung, Misrecognition), неуважение и унижение вызывают гнев, сопротивление и побуждают индивидов вступать в «*борьбу за признание*». Такая трактовка конфликтов стала особенно убедительной в европейском и американском контексте в последней трети XX в., когда разные общественные движения выступали не за прямое перераспределение материальных благ, а за утверждение и общественное одобрение идентичностей тех или иных социальных групп (часто именуемое «политикой идентичностей» или «политикой различия»). Согласно А. Хоннету, перераспределение материальных благ в обществе является скорее следствием П. групп, переоценки их места в социальной структуре. Большинство теоретиков рассматривают три *формы П.*, но с некоторыми отличиями. Ч. Тэйлор выделял П. всех людей в их равном человеческом достоинстве (политика универсализма); П. групповых особенностей людей в их историко-культурном многообразии (политика различия); П. уникальности конкретной личности в отношениях любви и дружбы (сфера частной жизни). А. Хоннет, опираясь на работы психологов, полагает, что П. другими необходимо для формирования здоровой личности и полноценной самореализации индивида. Основой социально-политических форм П. выступает здесь первичное П., даруемое в родительской любви. Чувствующий любовь и заботу родителей ребенок обретает уверенность в том, что он может быть безусловно любим и заслуживает заботы. Забота матери о ребенке создает условия для его будущей самостоятельности, которая диалектически есть преодоление зависимости от родительской опеки. На протяжении всей жизни *любовь и дружба*, отношения близости, в которых утверждается и преодолевается зависимость от других, обеспечивают эмоциональную поддержку личности и *уверенность в себе*, тогда как пренебрежение и насилие разрушают ее. П. любого человека лицом, обладающим универсальным человеческим достоинством, является еще одной формой признания — *уважением*. Отличное от традиционной сословной чести или заслуженного собственными деяниями одобрения, такое П. в индивиде всеобщего равного человеческого достоинства, благодаря публичному, легальному ха-

рактору, открывает ему возможность формулировать свои предпочтения и отстаивать свои требования перед обществом. В той мере, в какой человек признан в качестве морального субъекта и за ним юридически закреплён статус носителя прав и обязанностей, индивид способен развить *самоуважение*. Самоуважение основано на осознании индивидом себя полноправным гражданином общества, наделённым правом голоса в принятии законов и управлении. Исторически эта форма П. обрела свое выражение в концепции прав человека и характеризуется двумя тенденциями: к универсализации, т.е. распространению равных прав на всех; и к деформализации, т.е. включению в список вслед за гражданскими и политическими социально-экономическими и культурными прав. Каждый тип прав — гражданские, политические, социально-экономические, культурные — задаёт различное содержание самоуважению. Отказ в равных правах и дискриминация подрывают самоуважение и воспринимаются как несправедливость, что вызывает в людях сопротивление и побуждает к борьбе за П. их равного человеческого достоинства. Третьей формой П. Хоннет считает *одобрение*, которое индивиды заслуживают благодаря своим собственным способностям и действиям, принимая участие в жизни конкретного сообщества и внося свой вклад в общее дело. Содействуя общему благу и ощущая свою полезность для сообщества, индивид приобретает позитивную *самооценку*. Хоннет отмечает, что эволюция общественного престижа и социального одобрения характеризуется двумя тенденциями: индивидуализацией, т.е. в оценке общественной значимости индивида более важными оказываются его собственные достижения, нежели его социальный статус; и уравниванием, т.е. освобождением общественной оценки от иерархичности социальных структур. Принижение заслуг или оскорбление лишают индивида ощущения своей позитивной роли в обществе, размывают солидарность и также могут побудить вступить в борьбу за П. Дифференциацию форм П. и их закрепление в общественных институтах (буржуазная семья, либерально-демократическое государство и капиталистический рынок) Хоннет считает моральным прогрессом, в динамике которого усматривается единая концепция блага — идея автономии субъекта и идея равенства моральных акторов. Благодаря такой дедуцированной из наблюдаемой истории концепции блага мы можем оценивать справедливость тех или иных требований о П., которые возникают в социальных конфликтах, и улучшать наши общественные институты, поскольку достижение полностью бесконфликтного общества невозможно.

А.С. Меньшиков

Природа — 1) все существующее, весь мир в многообразии его форм; 2) объект естествознания; 3) совокупность естественных условий существования человеческого общества; 4) сущность. Первичный смысл термина ис-

следован В. Шадевальдом. В большинстве европейских языков природа обозначается латинским термином *natura*, но его концепция является греческой и заключается в слове φύσις (*physis*). Его первоначальные значения связаны с рождением, появлением, произрастанием, особенно в растительном мире, а также в зоологической реальности — рост волос, шерсти, крыльев, рогов. *Physis* — не вещь, а превращение, событие, живая форма роста. В более общем смысле *physis* означал процесс становления или происхождения, рассматриваемый как феноменальный, наглядный процесс роста и развития. Характерной чертой роста является то, что из чего-то всегда возникает что-то еще. Т. о., все растущее является дальнейшим ростом, продолжением. Кроме того, нечто уже существующее, выросшее к данному моменту, имеет тенденцию к новой форме и очертанию. Весь этот процесс становления и направляющая активность *physis* происходят на собственной основе, так что источник движения лежит в самой становящейся вещи.

На основе выработанного к этому времени содержания понятия (*physis* встречается уже у Гомера) Аристотель сформулировал три основных значения природы. Во-первых, *physis* есть становление всех вещей, которые содержат внутри себя источник движения. Собственный источник принципиально отличает природу от «технэ». Техника тоже обеспечивает становление, так что нечто производится; переходит из потаенности в открытость, но в ней источник движения лежит вне процесса роста — в деятельности демиурга. Признак саморазвития заставляет считать природой не только царство жизни, но также химические и физические процессы. Во-вторых, *physis* является недифференцированной материальной основой всего становящегося, тем, из чего нечто растет, первоначальной, присутствующей во всем разнообразии вещей. Здесь снова обнаруживается сопоставление природы и техники: изделие не может появиться без соответствующего материала. А поскольку демиург действует по образцу, то *physis* получает еще и третье значение идеи-образа (в духе Платона) или формы. Они являются целью всего, что возникает и растет. Для греков все самодвижение П. реализуется не просто в форме причинения чего-то, но как упорядоченное и целенаправленное действие. Следует отметить, что наличие демиурга далеко не всегда признается, эта фигура нередко как бы «выносится за скобки». Тем не менее цель, которую он должен был бы поставить, существует в самом процессе в виде заключенной в нем тенденции роста.

Соответственно этому взгляду П. как сущность какой-либо вещи заключается в том, что она: а) возникает из определенного материала, продолжающего существовать в ее специфическом качестве; б) отличается специфической формой роста; в) рост ее направлен к реализации вполне определенной конечной формы — энтелехии.

П. как целое почти сливается с космосом, но различие все же есть: в понятии космоса акцент делается на результате развития — прекрасном и гар-

моничном целом. «Природа» акцентирует внимание на источнике и процессе развития. П. упорядочивает, творит, конструирует, учит человека и указывает путь технике. Человек же в своей демиургической деятельности должен стремиться к подражанию природе. В.В. Чешев убедительно показал, что идея подражания природе не оказала значительного влияния на развитие античной техники, она существовала, скорее, как лейтмотив технической деятельности и создавала тот эмоциональный фон, на котором она совершалась.

Мировоззрение Средневековья выдвинуло на первый план божественного демиурга. Бог стал источником и конечной целью всякого развития, соответственно к нему перешла и способность к развитию на собственной основе. Его нередко именовали природой творящей, а созданный им мир — природой сотворенной. Понимание сотворенной П. в целом аналогично античному космосу — прекрасное, гармоничное целое, результат божественной деятельности. Т.о., современное толкование П. как некоторой совокупности объектов восходит не к античному, а средневековому пониманию П. Античная традиция была отчасти восстановлена в эпоху Возрождения. В русле идей гуманизма человек стал рассматриваться как соперник Бога в демиургической деятельности: Бог сотворил П., а человек творит культуру. В творении культуры он обращается к П. как учительнице всех дел.

Развитие институционализированной науки, сформировавшейся в Новое время, привело к воззрению на П. как на объект освоения и взятия. Ученый-естествоиспытатель в точном значении термина есть тот, кто пытается П., а его экспериментальные средства — орудия пытки. В известной мере эта позиция по отношению к П. сохранилась до нашего времени, хотя ее преодоление началось уже в немецкой классической философии — в философии объективного идеализма Шеллинга. Согласно Шеллингу, П., как и человек, — проявление абсолюта. Из этого тезиса следовало, что природа не чужда человеку и даже «созвучна» ему. Распространение философии Шеллинга в России вызвало, в частности, поток «описаний природы» в художественной литературе, П. начала активно «отзываться» на происходящие события и изменения в душевном состоянии героев. Затем Гегелем была сформулирована идея, определившая позднейший взгляд на П., присущий экологии и сопутствующим идейным движениям: П. есть свое иное человека.

Практическое отношение человека к П. развивалось почти независимо от изменения философских или научных воззрений на нее. Оно характеризуется следующими общепризнанными тезисами: 1) П. есть совокупность естественных условий существования человеческого общества, а в качестве таковой она всегда оказывала и оказывает влияние на его функционирование и развитие; 2) характер и степень воздействия природы на общество зависит от состояния самого человеческого общества; 3) существенным признаком человечества является активное отношение к природе, ее прео-

бразование в соответствии со своими целями; 4) в истории взаимодействия человечества и П. имели место два переломных момента — неолитическая революция и промышленная революция. Первая связана с появлением земледелия, а следовательно, со становлением нового типа экономики — «производящей», вторая вызвана становлением и развитием машинного производства. Машинное производство резко увеличило степень воздействия человечества на П.

Созданные человеком материальные условия его существования принято называть «второй П.». Ее активным компонентом является техника. После промышленной революции в развитии «второй П.» обнаруживаются собственная внутренняя логика и признаки, присущие саморазвитию, несмотря на ее рукотворность. Этому способствует то, что техника как целое обрела системное строение, а общая производительность труда настолько возросла, что любое изменение каких-либо элементов технической системы, вызвавшее повышение производительности, ведет к соответствующему изменению других элементов, поскольку оно в принципе не может быть «компенсировано» дополнительными затратами живого труда. Развитие техники в целом носит не столько целесообразный, сколько энтелехийный характер: каждое новое техническое средство создается для определенной цели, но его применение как правило вызывает ряд последствий, которые не планировались и не ожидались, а взятые в совокупности технические инновации обнаруживают тенденции, напоминающие о ходе природных процессов. Техника стремится к некоторой идее-форме, но эта форма не была задана каким-либо субъектом технической деятельности. В результате оказывается, что человек следует логике технической эволюции, но не определяет ее реально. По мере нарастания массы «второй П.» она оказывается вполне сравнимой с П. как таковой, а масштаб человеческой деятельности — сопоставимым с масштабами природных геологических и даже космических процессов.

Осознание того, что человек собственной деятельностью подрывает природную основу своего существования, привело (приблизительно в сер. XX в.) к изменению ценностного отношения человека к П., к формированию чувства известной ответственности человека за свои природопреобразующие действия. Одним из первых теоретических выражений этой позиции стала концепция ноосферы, созданная В.И. Вернадским и П. Тейяр де Шарденом. Концепция ноосферы дала толчок интенсивному развитию экологии как науки, началу формирования феномена экологического сознания. Экология исходит, в сущности, из гегелевского понимания П. в ее отношении к человеку как своего иного. Тем не менее П. до сих пор остается объектом интенсивного освоения и «взятия».

(См. «Техника», «Технология»).

Д.М. Федяев

Причина и следствие — парные категории диалектики, совместно выражающие один из моментов всеобщего взаимодействия — генетическую связь явлений. Принцип причинности обычно выражают формулой $p \rightarrow q$ (если p , то q), в основе которой лежит определение: причина есть такое явление p , которое с необходимостью порождает другое явление q , т.е. следствие. В силу единства мира каждое явление в той или иной степени зависит от некоторых иных явлений; формы взаимообусловленности явлений многообразны, среди них в контрасте с причинностью современный детерминизм выделяет такие негенетические зависимости, как функциональная и корреляционная связи. От объективно-реальной причинно-следственной связи надо отличать умственную операцию формально-логического следования (импликацию), которая также осуществляется по формуле $p \rightarrow q$, но не сопряжена непременно с идеей материального порождения одного другим (вывода q посылкой p). Процесс причинения однонаправлен, характеризуется временной асимметрией (направлен от того, что есть, к тому, что возникает), необратим: C . не может поменяться местом со своей P . — так полагают одни философы. Другие исследователи считают нелогичным утверждение о предшествовании P . следствию во времени, поскольку тогда следует допустить, что какое-то время P . не производит C ., т.е. не является P .; они настаивают на одновременном сосуществовании P . и C . и на обратном воздействии C . на P . Встречается также мнение о невсеобщности принципа причинности и даже о его устарелости; согласно такому мнению, возможны беспричинные явления и нечто может возникнуть из ничего. P . классифицируют на внешние и внутренние, главные и неглавные, объективные и субъективные; различают цепи причинения: однолинейные, двулинейные, с обратной связью, разветвляющиеся. Как правило, P . явлений скрыты от внешнего взора, и их нужно искать, вскрывать, вычислять, основываясь на интуиции, наблюдении, эксперименте, логическом размышлении. Индуктивные методы выявления P . были предложены Дж. Ст. Миллем, развившим подход Ф. Бэкона; это метод сходства, метод различия, соединенный метод сходства и различия, метод сопутствующих изменений и метод остатков. Общая идея методов состоит в рассмотрении обстоятельств изучаемого явления с тем, чтобы, исключив все те из них, которые не могут быть его P . (или C .), принять в качестве P . неисключенные обстоятельства (Б. Бирюков). P . не действует в «чистом виде», но реализуется через многообразие других видов связи явлений, сумму которых именуют условиями; условия — вся совокупность факторов, обуславливающих возникновение интересующего нас явления. Условия бывают необходимыми, достаточными и избыточными. Необходимые условия создают реальную возможность причинения, а достаточные условия — превращают эту возможность в действительность. Вместе необходимые и достаточные условия создают основание для появления следствия как обоснованного. Определенную роль в инициации причинной связи может сыграть повод, т.е. внешнее пусковое

условие случайного характера. Поскольку не только на практике, но и в теории П. трудно отделить от условий ее действия, то постоянно противостоят друг другу два подхода — монокаузализм и кондиционализм. Монокаузализм признает только одну П. у каждого явления, принципиально отличая каузальность (причинность) и кондицию (условие); по существу, монокаузализм отрицает роль условий в порождении причиной следствия какой-либо П. Напротив, кондиционалисты сводят П. к полной сумме всех условий, растворяют ее в них. Попытки отыскать «золотую середину» между этими т. зр. не отличаются пока логической последовательностью и ясностью. Наибольший вклад в разработку принципа П. внесли Будда Гаутама, Аристотель, Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Спиноза, Гегель, Дж. Ст. Милль. До сих пор актуально подразделение Аристотелем П. на материальные, производящие, формальные и целевые.

Д. В. Пивоваров

Проблема — атрибут человеческого бытия и деятельности, который проявляется как затруднение в ее продолжении, требующее осмысления, рефлексии. Проблемность человеческого бытия проявляется в его противоречивости, неопределенности, непредсказуемости, рискованности; она есть онтологическое основание любой формы его постижения и осмысления: художественного, религиозного, научного, философского, которые фиксируются в многообразных видах антиномий, вопросов, задач, парадоксов и т.д. С т. зр. системного анализа П. — это целеустремленное состояние, которым не удовлетворен целеустремленный индивид и в котором он испытывает сомнения относительно того, какой из доступных способов действия изменит данное состояние на удовлетворительное (Р. Акофф, Ф. Эмери). В гносеологическом аспекте П. — это идеальное отображение реальной проблемной ситуации (практической и/или познавательной). Проблемная ситуация возникает как несоответствие между: а) целью и средствами ее достижения; б) целью и результатами деятельности; в) необходимостью и возможностью некоторого действия (индивидуального или социального); г) сущим и должным. Это несоответствие может обостряться до противоречия (в т.ч. антагонистического). С т. зр. психологии возникновение проблемной ситуации и ее последующее преобразование в исходную П. характеризуют начальные стадии процесса мышления. Для философской традиции (Сократ, Августин, Н. Кузанский и др.) характерно понимание П. как знания о незнании. Философы Древней Греции выразили это понимание в форме следующего парадокса мышления: каким образом мы можем искать то, чего не знаем, а если мы знаем, что ищем, то что же нам еще искать? Современная когнитивная психология разрешает данный парадокс, указывая, что здесь неприменим закон «все или ничего». Вся жизнедеятельность общества (наций, классов, организаций и т.д.), а также индивидов в определенном отношении представляет собой диалектический

процесс формирования и разрешения П. «Возникновение и решение проблем, словно систола и диастола — две фазы сердечного цикла, обуславливают характер биения пульса жизни всего социального организма» (В.И. Куценко). Социальная П. — это форма существования и выражения необходимости для общества осуществить определенную деятельность. В более узком смысле социальная П. — это форма существования и выражения противоречия между уже назревшей необходимостью определённых общественных действий и недостаточными еще условиями ее реализации. Внутренние основы социальной П. — общественные необходимость, потребность, интерес, противоречие — «передают» ей такой фундаментальный атрибут, как объективный характер. Независимость социальной П. от воли и сознания людей подчеркивается в современной марксистской философской литературе (В.И. Куценко). Исходя из других оснований, Ж. Делез также подчеркивает объективный характер П.: «Проблематическое является одновременно и объективной категорией познания, и совершенно объективным видом бытия». Он призывает «покончить с застарелой привычкой мысли рассматривать проблематическое как субъективную категорию нашего знания» (Делез Ж. Логика смысла. М., 1995, с. 76). Поиски онтологических оснований проблемности человеческой жизнедеятельности весьма актуальны. Э. Фромм писал: «Человек — единственное животное, для которого его собственное существование является проблемой; он должен ее решать, и ему от нее не спрятаться». Согласно Э. Фромму, основание проблемности — утрата гармонического единства человека и природы. В поисках указанных оснований весьма перспективны, на наш взгляд, онтология Н. Гартмана и идеи синергетики. В современной философско-методологической литературе обсуждается и частично реализуется проект создания проблемологии — специальной дисциплины в рамках общенаучной методологии, призванной системно описать и объяснить закономерности возникновения, функционирования и развития многообразных видов П.: научных и философских, социальных и экзистенциально-личностных, глобальных, региональных и уникальных и т.д. Общепринятая типология П. пока еще не разработана. *Научная П.* — форма организации и развития научного знания. *Философская П.* — форма организации и функционирования исторически изменяющегося философского знания. Принципиально неустранимое многообразие философских направлений, систем, школ и т.д., отсутствие однолинейного прогресса в истории философии приводят к неоднозначным трактовкам природы философских П. Тем не менее возможно выделить некоторые относительно инвариантные характеристики философской П. 1. *Бытийная укорененность.* Дезонтологизация философской системы завершается ее крахом. 2. *Экзистенциально-личностная значимость* философской П. для ее постановщика и исследователя. Понимание философской П. невозможно без выявления ее жизненных корней, в т.ч. тех, которые находятся в образе жизни мыслителя, складе его души, особенностях биографии и т.д. 3. *Фундаменталь-*

ность. Она присуща философской П., поскольку философская рефлексия есть поиск оснований. 4. *Системное единство* предметного, операционного и ценностного аспектов философской П. Система базовых интеллектуальных операций обусловлена не только свойствами предмета, но и стремлениями субъекта. 5. *Синтез вечного и преходящего*, инвариантного и вариативного. Подобно «вечным образам» в искусстве, существуют «вечные» П. в философии (например, П. истины, свободы, блага и др.), что не отрицает их конкретно-исторического своеобразия. 6. *Голографическая связность* философских П. друг с другом (по принципу «все со всем»).

(См. «Гипотеза», «Наука», «Теория»).

В.П. Прытков

Проекция — перенесение неприятных эмоций и неприемлемых составляющих личности в какого-либо человека или объект, во внешние по отношению к субъекту условия. В каком-либо лице или вещи выделяются и локализируются те качества, чувства, желания, которые субъект по каким-либо причинам не хочет признать в себе или отвергает. Неясное, сомнительное содержание оказывается под контролем; сам индивид при этом чувствует временное облегчение и пребывает в состоянии благополучия и комфорта. Т. о., П. представляет собой механизм психологической защиты, благодаря которому субъект выносит вовне образ того, что в форме бессознательного существует в нем самом. Это — специфический способ непонимания, парадоксальным образом предполагающий понимание в других именно того, что субъект отказывается видеть в себе. Возможно также, что те аспекты личности, которые воспринимаются и ощущаются личностью как хорошие, позитивные, ценные, благоприятные и значимые, могут оказаться спроецированными в целях защиты их от разрушения всей остальной личностью, которая воспринимается как дурная и пагубная, негативная, деструктивная. Результат П., выходящий за рамки оптимального уровня, выражается в истощении и оскудении личностного начала, в потере инициативы и самоконтроля. Уровни П., считающиеся нормальными в детском возрасте, становятся патологическими во взрослом состоянии. П. — средство, с помощью которого содержание внутреннего мира становится доступным эго-сознанию. Любая встреча или столкновение между Эго и бессознательными содержаниями является весьма важным событием. Внешний мир людей и вещей служит внутреннему миру, обеспечивая его сырым материалом, активируемым путем П. Чтобы получить что-либо полезное и ценное в П., необходимы реинтеграция и сосредоточенность на предметах и образах П., чтобы узнать в них, как в отражении, слабодифференцированные, неконтролируемые аспекты своей личности. Проблескам такого узнавания могут способствовать сновидения или, в равной степени, события во внешнем мире. Интроекция про-

тивоположна П., является попыткой интернализировать опыт, сделать его устойчивым внутренним содержанием, выработать чувство уверенности в отношении внешнего мира, в действиях и мыслях о новой своей деятельности в нем.

К. Ю. Багаев

Противоречие (диалектическое) — процесс взаимодействия противоположностей. Противоположности — взаимодополняющие стороны конкретного единства, имеющие взаимоисключающие направления изменения. Эти стороны (моменты) П. сосуществуют во взаимозависимости, взаимопроникновении и взаимоотражении. Различают внешние и внутренние, антагонистические и неантагонистические, основные и неосновные, частные и общие П.; выделяют также объективные П. в природе (притяжение—отталкивание, ассимиляция—диссимиляция и т.п.), объективно-субъективные П. в общественной жизни (производство—потребление, борьба социальных классов и др.) и мышлении людей (антиномии—противоречия, апории, дилеммы). Гегель определял П. как существенное различие явлений в рамках общего для них тождества (единства), а в рефлексии противоположностей он усматривал внутренний источник развития мира. Философы-марксисты рассматривают категорию П. центральной в диалектическом учении, поскольку она выражает существо закона единства борьбы противоположностей. Согласно теории диалектики, в П. — и единство, и борьба; П. неизбежны, без них нет развития мира и эволюции нашего познания. Противоположности взаимополагают друг друга и в целом ряде свойств совпадают между собой в силу того, что у них одна и та же сущность и они принадлежат общему для них целому. На определенных этапах развития П. между его сторонами устанавливается гармония. Однако равновесие противоположностей недолговечно, сменяется дисгармонией и конфликтом из-за стремления каждой противоположности взять верх. В процессе постоянного взаимозаменения и рефлексии стороны П. рано или поздно теряют свою относительную самостоятельность и субстратную определенность, сливаются в «третье» (новое качество, эмерджент), внутри которого они обретают снятое (виртуальное, положенное) бытие. Появление нового качества как продукта отождествления противоположностей старого качества — кульминационный пункт развития П., когда П. диалектически разрешается, снимается, сохраняется как возможность. Идея П. как единства противоположностей сформировалась в VI—V вв. до н.э.: Лао-цзы мыслил Дао составленным полярностями ян и инь, а Гераклит возвел «борьбу» противоположностей в ранг всеобщего закона для всего сущего. Платон учил, что всеобщие понятия необходимо противоречивы и что истина достижима через сведение противоречащих сторон в единое и целое. Н. Кузанский и Дж. Бруно описали П. как картину проникновения противоположностей друг в друга, в результате

чего П. оказывается внутренним соотношением противоположностей. Фихте усматривал в П. такое начало, из которого вытекают все определения теоретической системы и которое формулируется как «нечто равное и неравное себе». Гегель добавил, что П. — основа всякого движения, причина становления и гибели вещей. К. Маркс брал П. как специфическую сущность предмета. З.М. Оруджев трактовал П. как внутреннее содержание предмета, противоположности которого следует сталкивать между собой не прямо, а через опосредующие звенья. Ряд отечественных авторов отмечали также, что обычно П. существует в асимметричной форме, когда одна из его сторон доминирует, а другие стороны подчинены ведущей. Следует различать идею об имманентных объекту П. и идею непротиворечивого отражения этого объекта в сознании людей. Однако исследователи, вслед за Гегелем, верят, что истинной формой выражения объективного П. является конъюнкция тезиса и антитезиса («Нечто движется и не движется, потому что такова суть реального движения»). Другие философы, вслед за И. Кантом, рассматривают конъюнкцию тезиса и антитезиса только как фиксацию нашего незнания (антиномия—проблема), но вовсе не как истинное отображение реального П. Другой предмет для дискуссий — вопрос о том, следует ли сталкивать между собой стороны П. в одном и том же или в разных отношениях. Антиномисты-иррационалисты признают, что совпадение противоположностей открывается только интуицией. «Трагические диалектики» настаивают на принципиальной неразрешимости извечных антиномий.

(См. «Диалектика», «Качество и количество», «Необходимость и случайность», «Прерывное и непрерывное»).

Д.В. Пивоваров

Процесс (от лат. *processus* — продвижение, прохождение) — последовательность состояний естественных и искусственных систем, связность стадий их изменения и развития, течение человеческой совокупной деятельности, порождающее различные — ожидаемые и не предсказуемые результаты. Понятие П. акцентирует момент направленности в изменении объектов и момент временности их бытия. В описаниях человеческой деятельности понятие П. подчеркивает подчиненность пространственной распределенности или организованности человеческой совокупной деятельности ее временному развертыванию, ее ориентированности на достижение целей и результатов. В плане общих характеристик бытия это понятие конкретизируется через понятия движения, изменения, становления, развития, воспроизводства, вместе с ними служит описаниям бытия как длительности, рассмотрению динамики его форм и их взаимосвязей. Использование понятия П. предполагает переход от абстрактных определений бытия к учету, исследованию, освоению его многообразия, т.е. к использованию различных науч-

ных и обыденных знаний, к работе философских понятий в составе конкретных — духовных и практических — человеческих деятельности. Абстрактная характеристика П. получает, т.о., обоснование в знаниях и представлениях об определенных процессах, и понятие «процесс», по сути, замещается понятием «процессы». Философская функция понятия П. выявляется в традиционном противопоставлении «вещи—процессы», в котором предполагается, что есть вещи, «помещенные» в П., и есть П., существующие и развертывающиеся «между» вещами. Этот стереотип, по сути, воспроизводит представление древних философов о том, что есть неизменные структуры или формы бытия и происходят изменения в мире, на эти структуры и формы не влияющие. Развитие познания в последние два столетия обуславливает принципиально иной ход в решении проблемы «вещи—процессы». Речь, по-видимому, должна идти не только о сопоставлении вещей и П., не только о их связи, но и о представленности П. в вещах, о процессуальности вещей, о вещах как элементах П., кристаллизациях последних, формах синтеза, взаимодействия, «пересечения» П. Т.о., философский смысл понятия П. оказывается сопряжен с развитием представлений о динамике бытия, о различных ее аспектах и соотношениях ее форм. Роль понятия П. в исследованиях и размышлениях во многом определяется темой «бытие и время», нарастающей с нач. XIX столетия, закрепившейся в качестве ведущей в сер. XX в. во многом благодаря знаменитой работе Хайдеггера. Развитие этой темы в классической немецкой философии, в работах Бергсона и Шпенглера, в естественнонаучных исследованиях живой, а затем и «неживой» (И. Пригожин) природы привело к конкретизации представлений о возникновении, стадийности, направленности различных П., их внутренней организованности и внешних связях, взаимодействиях, взаимопереходах. Абстрактное бытие предстало как совокупное со-бытие, развернутое во времени и пространстве, как событие, обнаруживающее, связывающее и преобразующее направленность разных процессов. В этом контексте более широкое обоснование получает понятие о процессуальности человеческого познания. Если классическое представление о познании строилось от взаимодействия субъекта и объекта к движению познания и его форм, то теперь отдельный познавательный акт рассматривается как момент многомерного П., в котором значимы и развитие личности познающего человека, и система познавательной деятельности, и исторически определенное «поле» тем, проблем, инструментов, условий и возможностей.

(См. «Бытие», «Развитие», «Время и пространство», «Воспроизводство»).
В.Е. Кемеров

Прощение — в широком смысле: совокупность действий, освобождающих человека от вины, в более узком: дарование или отпущение вины за

поступки, которым невозможно привести объяснения или оправдания; для данного акта искупление вины не является обязательным условием. Трудность, связанная с приведенными определениями, объясняется существованием двух традиционных способов понимания П. — религиозного и светского. Для последнего характерно смешение П. с рядом схожих актов: извинением, примирением и искуплением. Тогда как в религиозной традиции (гл. обр., иудаизме, христианстве, исламе), откуда П. и перешло в светский обиход, подобная синонимия невозможна. Так, извинение применяется к малозначительным «мирским» проступкам, по этой причине относится к области межчеловеческих взаимодействий, в то время как П. связывается с концептом греха и касается отношений между человеком и Богом. Более того, изначально П. понимается как присущая (исключительно) Богу способность действовать в отношении согрешившего. При этом П. воспринимается как дар, бесконечно превышающий усилия, предпринимаемые верующим человеком для его обретения (покаяние, искупление, а также милосердие, проявляемое по отношению к другим людям), практически недостижимый в земной своей форме. Соответственно, мир человеческих поступков, индивидуальное поведение каждого человека оказываются проекцией взаимоотношений с Богом, где божественное П. предстает в качестве горизонта возможного будущего и является условием для достижения вечного блаженства.

В христианстве П. получило более широкое толкование, нежели в иудаизме и исламе, именно в его рамках сформировались основания для последующего светского переосмысления П. в философии и психологии XX в.: через распятие Христа не только были искуплены все грехи человеческие, но человек оказался наделен способностью прощать, т.е. действовать в отношении согрешивших против него *подобно* Богу. Если в Евангелии от Марка речь идет о том, что Иисус «имеет власть на земле прощать грехи» [Мк. 2:5–11], и данное утверждение с одной стороны не выходит за рамки предшествующего представления о П., а с другой стороны, утверждает божественную природу Христа, то в Евангелиях от Матфея [Мф. 18: 15–17] и Луки [Лк. 17: 3–4] приводятся практические формулы того, как и на каких условиях следует прощать. При этом четкого описания того, какие поступки прощаемы, а какие нет, не приводится, что наделяет человека свободой самостоятельного определения. Данное понимание повлекло за собой постепенное сближение в повседневном обиходе П. и извинения. При этом зеркальная соотносительность человеческого и божественного П. сохранилась. В светской философии неопределенность области прощаемых поступков получила новое, гл. обр. политическое прочтение, что привело к возникновению ожесточенных дебатов относительно допустимости решений, связанных с амнистией, реабилитацией или примирением. Однако для того, чтобы подобные дебаты стали возможны, потребовалась секуляризация понятия П.

Секуляризация понятия П. в наиболее интенсивной своей форме приходилась на 40–60-е гг. XX в., была связана с необходимостью осмысления Второй мировой войны и включала в себя несколько процессов, происходивших на уровне церкви (гл. обр. работа II Ватиканского собора, итогом которого, кроме всего прочего, стала возможность осмысления П. в контексте Холокоста), правительств (диалог с Германией, вопросы репараций, признания вины и искупления), социальной и философской мысли. В утверждение последнего процесса наибольший вклад внесла Х. Арендт, в своей работе «*Vita activa, или О деятельной жизни*» представившая новое прочтение евангельской формулы «и если семь раз в день согрешишь против тебя и семь раз в день обратится и скажет: “каюсь” — прости ему» [Лк. 17: 3–4], а также наделившая П. социально-онтологическими функциями. Так, согласно Арендт, в рассматриваемом изречении речь идет собственно не о грехе и П., а об изменении образа мысли и отпущении «передумавшего» на свободу. Одновременно с этим П. освобождается от прежде присущих ему метафизических оснований и полностью переносится в область человеческих поступков. На место Бога как основного критерия и условия возможности П. приходит человечность, а ее границы определяются соразмерностью совершенных (зло) деяний наказанию. Здесь Х. Арендт опирается на кантианские представления о радикальном зле: преступление, по степени своей чудовищности не соответствующее любому возможному наказанию, одновременно является непросцаемым. Главной же социально-онтологической функцией П. становится его способность освобождать от власти прошлого, «неотменимости содеянного» и открывать человека для будущего, т.е. делать его способным идти дальше, без постоянной оглядки на совершенное однажды. Схожие онтологические мотивы могут быть обнаружены в т.н. ницшеанском П., однако последнее связывается не с освобождением или дарованием вины, а с «незамечанием» обид. Концепция Х. Арендт оказала влияние на развитие многих современных этических и социально-политических исследований в области П. (Т. Гувье, Ч. Гриссуолд, Э. Счаап и др.).

Секуляризация понятия П. привела к тому, что традиционные представления о нем как о добродетели были поставлены под сомнение: воздаяние, возмездие или наказания могут иметь положительные социальные последствия, в то время как П. в некоторых случаях становится попросту опасным, может повлечь за собой повторение негативных поступков (Дж. Мерфи). Чем более понятие П. оказывалось вовлекаемым в политические и социальные практики, тем сильнее вырисовывалось противоречие между светскими рациональными представлениями о надлежащих и ненадлежащих действиях и традициями восприятия П. как блага, которые сохранялись в официальной риторике (Ж. Хэмптон, В. Янкелевич). Особенно наглядно данная ситуация была проиллюстрирована исследователями деятельности Комиссии правды и примирения (ЮАР) и иных примиренческих комиссий, в которых П. ис-

пользовалось в качестве одной из тактик достижения примирения. Среди значительного числа работ, посвященных осмыслению происходившего, особого внимания заслуживает «гиперболическая этика» П. Ж. Деррида, фактически задавшего новое светское антирационалистическое направление в изучении П. По мнению исследователя, активное включение П. в светский универсальный политический язык привело к тому, что данное понятие пережило глобализацию, однако в большей степени на официальном уровне. В такой форме оно оказалось интегрируемым (а через примиренческие практики — попросту навязываемым) в культуры, не относящиеся к религиям Книги (христианству, исламу, иудаизму), прежде с ним не знакомым. Этот процесс Ж. Деррида называет «глобальной экспансией христианства». Однако такое широкое использование П. привело к тому, что его этическая и этимологическая сущность оказались размытыми. В этой связи возникают два взаимосвязанных вопроса: что отличает прощение от схожих с ним действий (например, извинения или политического П.) и какое действие лежит в его основании? Деррида обращается к рассмотрению П. как дара — *for-give, pardon* — заключенного уже в самом корне латинского варианта этого слова. Заметим, что в рус. языке мы имеем дело с корнем «прост-», указывающим на опустошительный характер П. (В. Даль). П. как дар предполагает чрезмерность (т.н. абсолютный дар), т.е. П. должно превосходить любое преступление, ему предшествующее, и не быть ограниченным ни темпорально (действие П. безвременно), ни рационально (социальные запреты, попытки выявления области непростительного, ограничение условиями: «я тебя прощу, если...»; «прощаю до тех пор, пока...» не могут в действительности оказывать влияние на П.). Такое П. является абсолютно бескорыстным и по этой причине — безумным и недостижимым (схожих позиций придерживались П. Рикёр и частично В. Янкелевич).

Концепция «безумного П.» была встречена неоднозначно, однако снижала себе сторонников, в том числе среди представителей «радикальной ортодоксии» (Дж. Милбанк), косвенно способствовав религиозному переосмыслению П. Сквозь призму гиперболической этики появилась возможность критического переосмысления политической практики П., его языка и риторики, а также рационалистических подходов.

(См. «Гостеприимство», «Ответственность», «Мессианство»).

Д.А. Томильцева

Психоанализ (от греч. *ψυχή* — душа и *ἀνάλυσις* — разложение, разъятие) — термин, впервые употребленный З. Фрейдом в 1896 г. и с тех пор применяемый для обозначения разработанных Фрейдом и его последователями: 1) метода исследования психики, предпринятого ради исцеления невротических расстройств, следующего правилу свободных ассоциаций

и представляющего собой контролируемое истолкование желания, сопротивления и перенесения; 2) теорий происхождения неврозов и общего развития психики, созданных на основании результатов, полученных при использовании этого метода. Будучи одновременно медицинской практикой и теорией психики, П. с момента своего возникновения и по сей день существует на границе медицины и философии. К источникам П. относятся практики магнетизма и гипнотизма, философская теория бессознательно-го, созданная философами эпохи романтизма, но в первую очередь исследования психических болезней, феномена «раздвоения личности» и таких невротических расстройств, как истерия. Официальная медицина XIX в. связывала любое нервное или психическое заболевание с органическим поражением. Осознание того, что общепринятое объяснение происхождения нервного заболевания неприменимо к истерии, заставило Фрейда искать иные объяснения психогенных неврозов. В сотрудничестве с И. Брейером Фрейд разработал катартический метод лечения психогенных неврозов. С т. зр. Брейера, усматривавшего причину истерии в гипноидных состояниях, для исцеления больных истерией необходимо под гипнозом вернуть их к вызвавшему болезненный симптом аффекту. Воспоминание о болезнетворном аффекте в состоянии гипноза вызывает катарсис и исчезновение болезни. На смену теории гипноидных состояний приходит вариант сексуальной этиологии психоневрозов, усматривающий их причину либо в сцене соблазнения, вызывающей отклонение в развитии, либо в бисексуальной природе человека, в соответствии с которой развитие психики связывалось с выбором сексуальной ориентации, причем нормальное развитие предопределялось разрешением противоречия между мужским и женским началом в собственной личности. Решающее значение для создания единого основания для описания больной и здоровой психики имело обращение Фрейда к толкованию сновидений. Открытие Фрейдом «цензуры сновидения», т.е. сопротивления толкованию и запоминанию сновидений, позволило ему сделать вывод о том, как работает психика в бодрствующем состоянии. Фрейд полагает, что неисполнимые влечения, образующие содержание бессознательного, пребывают в состоянии вытеснения, а сознание сопротивляется вызывающему страх возвращению вытесненного. Пребывающее «между» сознанием и бессознательным предсознательное (неактуализированные воспоминания и знания) отделено от бессознательного цензурой, не допускающей в предсознательное опасные влечения, а от сознания — «второй цензурой», не допускающей в сознание тревожные мысли. Вытесненное (бессознательное) содержание психики организовано как «семейный роман», структурным центром которого является Эдипов комплекс, т.е. влечение к родителю противоположного пола и отвращение от родителя своего пола, смерти или исчезновения которого желает маленький Эдип. Основой разработанного Фрейдом метода лечения невротических расстройств стало

установление между аналитиком и пациентом отношений перенесения, в результате которого пациент переносит на аналитика образ родителя, и контрперенесения, в результате которого аналитик переносит на пациента образ ребенка. Установление такого отношения и его ограничение становятся предпосылками успешного лечения, суть которого заключается в том, что, позволив пациенту свободно высказывать все, что тому приходит в голову, аналитик систематически толкует речи пациента. При участии своих учеников Фрейд в 1920-х гг. формулирует т.н. «вторую теорию влечений», дополняющую и развивающую первую. Хотя «первая теория влечений» объясняла агрессивность особенностями анальной и оральной стадий развития, один из аспектов человеческой деструктивности — стремление к повторению любого, даже болезненного, прежнего состояния — остался без объяснения. Тем самым не получил надлежащего толкования и развития целый класс неврозов — неврозы навязчивых состояний, распространенность которых стала вполне очевидной в годы Первой мировой войны. «Первая теория влечений» объясняла деструктивность тем, что в процессе развития принцип удовольствия приходит в противоречие с принципом реальности, и это противоречие вызывает агрессивную реакцию со стороны ребенка. «Вторая теория влечений» утверждает, что все живое стремится к воспроизведению прежнего состояния, каким бы оно ни было, а поскольку неживое было раньше, чем живое, неорганическое предшествовало органическому, а смерть — жизни, стремление к повторению воплощает влечение к смерти (инстинкт смерти). Главным противоречием влечений отныне становится не противоречие между влечениями к сохранению рода и к самосохранению, но противоречие между влечением к жизни и влечением к смерти. Однако эти влечения противостоят друг другу лишь с т. зр. их целей; напротив, вызывая повторения, влечение к смерти обосновывает влечение к жизни. Создание «второй теории влечений» не только позволило Фрейду создать исчерпывающую классификацию неврозов, но и, внешне усложнив свою теорию введением нового влечения к смерти, создать значительно более простое и понятное основание теории жизни влечений, вернувшись к древнему мифу о противостоянии Эроса и Танатоса, Любви и Вражды. Новая теория влечений позволяет Фрейду пересмотреть и топика душевной жизни человека. Первая, созданная на рубеже веков, топика утверждала наличие в психике трех «мест»: сознания, предсознательного и бессознательного. Новая топика вводит три другие инстанции: Оно, Я и Сверх-Я. Оно (ранее термин использовался Ф. Ницше и Г. Гроддеком для обозначения «безличного и природно-необходимого в нашем существе») приблизительно соответствует бессознательному первой топике: это — место пребывания вытесненных желаний, отделенное от Я стеной защитных механизмов и испытывающее воздействие предсознательных запретов Сверх-Я. Я, формирование функции которого Фрейд связывает с переживанием собственного тела, образу-

ется в результате получения внешних и словесного выражения внутренних ощущений, за счет системы сознание-восприятие и за счет постепенного освоения Оно. Сверх-Я, инстанция, которую Фрейд впервые вводит во второй топике, возникает вследствие того, что ребенок, потерпев неудачу в слиянии с объектом влечения, идентифицирует себя с ним. Я как бы предлагает себя Оно в качестве объекта любви и тем самым создает в психике новую инстанцию, занятую приведением в действие предсознательных моральных запретов. Направляя эти запреты на вытесненное бессознательное, Сверх-Я включается в бессознательный процесс. Но и Я, центром которого является сознание, включает в себя бессознательные защитные механизмы и предсознательное («официальное» Я и неактуализированное знание). Даже Оно, включающее в себя неосознанные природные ощущения и вытесненные желания, неоднозначно. Следствием расколов и конфликтов в П. стало формирование индивидуальной психологии, аналитической психологии, «биоанализа», «эго-психологии», «гуманистического П.», «культурализма» и т.д. П. Фрейда оказал влияние на множество теорий и техник целения, среди которых стоит упомянуть психосоматическую медицину, психодраму, групповую терапию и т.п. В XX в. П. стал мощным фактором формирования т.н. «терапевтической культуры».

(См. «Бессознательное», «Коллективное бессознательное»).

С.А. Никитин

Психология — сфера знаний о психике людей и животных, т.е. о формах активности, отображения, регулирования, с помощью которых живые существа реализуют себя в бытии. Центральной проблемой П. на протяжении многих веков оставались человек и его субъективная жизнь, его «внутренний мир» и связь «внутреннего» мира человека с миром «внешним». Осмысление этой проблемы издавна было предметом забот философии, медицины, педагогики. Обособление П. начинается в Новое время, но она до сих пор несет в себе философские, медицинские, педагогические «комплексы», фиксирующие влияние некоторых традиционных философских понятий, медицинских подходов и педагогических представлений. В XIX столетии П. начинает определяться как форма *научного* познания. Вместе с тем ее становление совпадает по времени с кризисом *классической* философии и, соответственно, тех абстрактно-общих представлений о человеке, его мышлении, познании, бытии, которые философия этого типа культивировала. Другим важным обстоятельством явилось синхронное с формированием научной П. становление других дисциплин социально-гуманитарного круга: экономики, социологии, этнографии. Фактически имело место возникновение совокупности дисциплин *обществознания* со стихийно складывающейся системой разделения деятельности, в которой П. находила «пространство» для описания человеческого

бытия как раз там, где отступали научная социология и экономика, — в отображении индивидуности и индивидуальности человека, в исследовании «внутреннего» мира личности. Таким опосредованным путем — т.е. через отказ от общих философских характеристик человеческого бытия — и в силу необходимости учитывать предметы сопредельных социально-гуманитарных дисциплин П. оказывается включенной в становление обществознания. Психологи стараются отмежеваться от представлений человека на фоне больших — экономических и социальных — структур, от редукции его к «механизмам» системы общества и тем самым акцентируют внимание на жизни обособленного от внешней, структурированной социальности человеческого индивида, на его «живом» опыте, дистанцированном от овеществленных связей и механизированных деятельностей. Намечаемая в последней трети XIX в. собственная предметность научной П. обуславливает поиск и соответствующей *методологии*. Этот поиск идет в диапазоне между крайностями более традиционного *интроспекционизма*, который обращается к достоверности «внутреннего» опыта человека, и натурализма, ориентированного на стандарты научности, господствующие в естествознании. В XX в. ситуация преобразуется. Появились направления, радикально изменившие представления о предмете П. Бихевиоризм отказался от понятий личности, сознания, психики. Психоанализ подчинил понятие сознания внутренним стремлениям индивида. В 30-е гг. возникли новые попытки соединить понятия сознания, психики и личности. Началось движение к соединению психологии и социологии (теории социального действия). В 60-е гг. этого столетия начали развиваться новые направления, пытавшиеся соединить понятия психики и социального взаимодействия (социальная феноменология). Все это поставило вопрос об изменении методологии психологии, о реформе методов интеграции обществознания, о синтезе социального и гуманитарного. В советской (позже — российской) П. эта ситуация обостряется формальной связью П. с догматическим марксизмом и его («истматовскими») представлениями о жизни людей в обществе. Часть психологов, оставляя эту формальность без внимания, продолжала работать в русле гносеологического и педагогического истолкования психики. Другие пытались найти в работах самого Маркса возможности для исследования предметно-содержательных аспектов психического развития индивидов в их совместной и индивидуальной деятельности. В этой связи надо отметить интересные гипотезы А.Н. Леонтьева, С.Л. Рубинштейна, философов Г.С. Бахтичева, Э.В. Ильенкова. Они предположили, что *парадокс* психического развития человеческого индивида, когда его психика разворачивается и может рассматриваться за границами его телесного бытия (и пространственной формы его представления), разрешается в ходе анализа конкретных связей между людьми и их предметно-деятельных отношений. Психика в свете этой проблемы оказывается связью (системой связей) бытия человеческих субъектов. Причем она не может быть психикой «вообще», а выражает исторические,

социальные, культурные особенности их бытия. Учитывая, что эта проблема обостряется, т.к. возрастает интенсивность взаимодействий между разными социальными и культурными системами, можно подчеркнуть значение для П. совокупности вопросов, касающихся *самореализации индивидов и их взаимодействия в режиме становления новых социальных форм*.

(См. «Деятельность», «Психоанализ», «Сознание»).

В.Е. Кемеров

Публика — регулятивный идеал демократической формы правления, социологический феномен, норма и принцип, во имя которого возможна критика демократических институтов, центральная категория либерально-демократической теории. Получила развитие в виде понятий «*публичного пространства*» (Х. Арендт) и «*публичной сферы*», или «*публичности*» и «*общественного мнения*» (приведены основные варианты перевода на другие языки разработанного Ю. Хабермасом понятия *die Öffentlichkeit*). Между этими концепциями есть три ключевых отличия. Во-первых, если Х. Арендт мыслит П. как группу людей, видящих друг друга (как на греческой агоре), то, развивая ее идеи, Ю. Хабермас делает акцент не столько на видимости членов П. друг для друга, сколько на их слышимости друг для друга, возможной благодаря росту книгопечатания и складыванию массовой коммуникации. Для Арендт в описании П. важны пространственные метафоры (такие как «пространство появления», «город и его стены»). Хабермас предпочитает описывать ее как виртуальную общность, идентичность которой складывается с ростом печатных изданий и образована общностью тех, кто читает, пишет и интерпретирует. Во-вторых, если Арендт констатирует упадок публичной сферы в условиях модерности, то Хабермас отмечает возникновение в ходе Просвещения новой формы публичности — П. частных индивидов, вместе обсуждающих общественные проблемы, опираясь на текст печатно высказавшего свое мнение автора. В-третьих, для Арендт публичное пространство есть арена действий людей, совершаемых ими перед лицом друг друга. Тем самым публичность для нее связана с прямым взаимодействием индивидов, разделяющих ту или иную систему ценностей, что составляет залог того, что они правильно интерпретируют действия друг друга. Напротив, Хабермас мыслит публичную сферу как принципиально внеличностный феномен, в котором не столько осуществляются действия, сколько происходит коммуникация, обмен информацией, мнениями. В понимании Хабермаса публичная сфера десубстанциализируется.

Наращение сложностей осуществления принципов представительной демократии в Европе и Северной Америке привело в нач. XX столетия к критическому пересмотру понятия П., ярким выражением чего явилась работа У. Липмана «Публика-фантом». В полемике с этим элитистским и пессими-

стическим трудом Д. Дьюи в работе «Публика и ее проблемы», также признавая «утрату П.», попытался сформулировать концепцию радикальной демократии, согласно которой индивиды могут быть конституированы в качестве демократических граждан, если будут возрождены ранние американские демократические идеалы. Исследователи отмечают в связи с этим сильные ностальгические настроения, свойственные многим работам, посвященным П. и организованным вокруг следующего тропа: некогда публичная сфера существовала во всем своем цвете, сегодня, когда вкус к коллективному обсуждению и участию утрачен, она искажена и ослаблена. Для Арендт предметом ностальгии был дух античной агоры, для Дьюи — публичные собрания в городах Новой Англии в XVIII–XIX вв., для Хабермаса — европейские кофейни. П. (независимые граждане) сама править не может, она может лишь контролировать действие административной власти, правительственных институтов и направлять их в необходимом направлении. Хабермас подразделяет «сильную», институциональную, и «слабую», неформальную, П. Первая — организованная, формальная — наделена прерогативами принятия и достижения решений. Вторая — неорганизованная, неформальная — есть «*публичная сфера*», формирующая общественное мнение, распознавая новые проблемы, которые нуждаются в широком рассмотрении людьми, свободными от бремени принятия решений. Поэтому основные черты «слабой» П. — открытость, спонтанность, плюрализм. Публичная сфера понимается поздним Хабермасом как открытая сеть перекрывающихся «субкультурных П.», имеющих подвижные временные, социальные, субстанциальные границы. В пределах, гарантированных конституционными правами, структуры такой плюралистической публичной сферы развиваются более или менее спонтанно. Течения публичной коммуникации направляются массмедиа и проходят через различные П., неформально развивающиеся внутри организаций. Поэтому публичная сфера, с одной стороны, не может быть организована, администрирована, заключена в замкнутые общности, а с другой стороны, не может составлять единую и недифференцированную аудиторию. Публичная сфера состоит из множества подсфер, которые функционируют самостоятельно, но связаны друг с другом множеством нитей. Существование некоторых из них обусловлено географическими факторами (национальные, региональные, городские границы). В основе возникновения других может лежать интерес к определенной теме (социальной или образовательной политике, искусству или религии, науке или кинематографу и т.д.). Одни виды П. (дискуссии между собравшимися в кафе) более спонтанны, чем другие (добровольные объединения, читатели периодических изданий, участники общественных движений). П. отличаются также и по масштабу: от постоянных взаимодействий лицом к лицу до абстрактной публичной сферы, порожденной массмедиа. Публичная сфера всегда есть, по выражению А. Феррара, *публика публик*. Коммуникативные потоки не подлежат регуляции с

помощью четко фиксированных процедур, поэтому публичная сфера неограниченна и гибка, представляя собою существенный ресурс для тематизации новых потребностей. Публичная сфера, согласно Хабермасу, есть неформальная сеть для обмена информацией и точками зрения. Подобно *жизненному миру* в целом, публичная сфера воспроизводится через коммуникативное действие, для которого достаточно владения родным языком. В основе участия в ней лежит общая постижимость повседневной коммуникативной практики. С жизненным миром — «резервуаром простых взаимодействий», откуда происходит публичная сфера, она связана иначе, нежели составляющие его основные подсистемы, такие как религия, система образования, семья (главные функции которых — жизненный мир воспроизводить). Повседневное использование языка для коммуникации создает *социальное пространство*. Публичная сфера связана с жизненным миром как отражение социального пространства. Если для традиционных обществ были характерны замкнутые метафоры социального пространства (форум, арена, сцена), то для сложных современных обществ есть смысл говорить о создаваемом электронными массмедиа виртуальном социальном пространстве, расширяющем для каждого потенциального участника возможность вмешательства в процессы коммуникации. Публичную сферу можно определить поэтому как виртуальное пространство, в котором выделяются и обсуждаются общественно значимые темы и формируется общественное мнение. Поскольку публичная сфера не существует ни в формальных, системных контекстах, ни в частных, к примеру, семейных связях, ей необходима организационная поддержка. Публичная сфера поддерживается *гражданским обществом* — сетью ассоциаций, организаций и движений, черпающих свои цели и ценности из публичных дебатов.

Хабермас выделяет три основных типа участников публичной сферы. Участники первого типа приходят в нее «извне». В этом случае публичная сфера инструментально используется членами политических партий, разного рода лоббистами, членами парламента или правительства. Участники второго типа пополняют публичную сферу «изнутри», ратуя за те или иные общественные интересы, институциональные реформы, новые права, отстаивая те или иные коллективные идентичности. Наконец, третий тип — журналисты, деятели массмедиа, которые контролируют отбор тем, текстов и авторов, циркулирующих в этой сфере.

Публичный разум — понятие, введенное Д. Роулсом в работе «*Политический либерализм*» (1993), близкое понятию дискурсивной сферы, состоящей из т. н. *публичного знания*, т. е. общих оснований, на которых принимаются общие решения и ограничивающих «территорию», в пределах которой возможно публичное убеждение. Публичный разум не тождествен «перекрывающему консенсусу», отличаясь от (единожды) достигнутого совпадения мнений динамичностью, способностью порождать новые консенсусы. Под-

чинение суждений индивида доводам публичного разума продиктовано уважением к социальным идеалам (в этом смысле публичный разум есть переформулировка темы «общего блага»).

Публичный разговор — понятие, с помощью которого ученица Хабермаса С. Бенхабиб пытается оттенить существо постиндустриальной «новой П.», не обладающей никаким местом в пространстве, потому что она локализована сразу во множестве мест и в пределе включает в себя бесконечное количество голосов. «Членство» в ней означает лишь отправку и получение электронных сообщений. В отличие от тех аналитиков, которые оптимистически связывают будущее демократии с электронными медиа, Бенхабиб трезво фиксирует противоречие между резко возросшим доступом к публичным средствам коммуникации и ослаблением качества публичных дебатов: публичная сфера сегодня — сфера нарциссической самопрезентации. Граница между интимностью и публичностью стерта. Р. Барт называет эту «*публичность приватного*» «новой общественной ценностью», подчеркивая, что «взрыв приватного на публике», т. е. публичное потребление приватного, есть процесс глубоко амбивалентный. С одной стороны, он отрицает границу между двумя категориями, с другой стороны, он от нее существенно зависит. В итоге граница постоянно переопределяется.

(См. «Публичная сфера»).

Е. Г. Трубина

Публичная сфера (Public sphere, Öffentlichkeit) — область социальной жизни, где в открытом для всех, рациональном, критическом обсуждении общезначимых вопросов происходит формирование общественного мнения граждан с целью влияния на принятие политических решений. В классическом анализе буржуазной публичной сферы Ю. Хабермас (1962) отделяет П. с. от государства и каналов прямого контроля граждан за государством (выборы). В отличие от публичности репрезентации власти в Средневековье буржуазная П. с. характеризуется тем, что граждане, не имея официального статуса и не являясь членами правящего класса, открыто, рационально обсуждая политические вопросы, обладают публичным авторитетом. В демократических политических режимах публичная власть (государство) поставлена в зависимость от общественного мнения, формируемого в П. с., и черпает в его одобрении свою легитимность. Необходимые для функционирования П. с. условия были постепенно закреплены конституциями либерально-демократических государств: личные свободы, свобода мнений и вероисповеданий, свобода слова и печати, свобода собраний. Особую роль в возникновении П. с. сыграли печатные средства массовой информации, благодаря которым частные индивиды, не встречаясь лично, смогли воспринимать себя единым сообществом (Б. Андерсон), формулировать и защищать общий интерес. По мнению Ю. Хабермаса и Ч. Тэй-

лора, следует различать общее мнение — разделяемые большинством убеждения, и общественное мнение — взгляды, прошедшие через рациональное критическое публичное обсуждение, которое одно может служить опорой для справедливого, т.е. укорененного в рациональном согласии граждан правления.

Идеализированное видение П. с. подвергалось критике марксистскими и феминистскими теоретиками, однако Хабермас также отмечал тенденции, которые разрушают буржуазную публичную сферу: ее расширение в ходе демократизации при сохранении классовых различий привело к идеологизации и непримиримости; изменение ролей государства, которое становится социальным, и гражданского общества, которое бюрократизируется, а также трансформация буржуазной семьи размыли структурные механизмы П. с.; медиатизация политики возродила средневековую публичность репрезентации, театральность публичного авторитета; релятивизация рациональности и господство «субъективного мнения» подорвали доверие к П. с. как каналу легитимации.

А.С. Меньшиков

Р

Равенство — понятие, выражающее отношение к взаимозаменяемости по определенному критерию. Социальный смысл Р. между людьми многообразен, но главными его формами являются обладание равными правами, имущественное и статусное Р. Р. составляет неразрешимый предел справедливости.

Теория Р. Платона и Аристотеля характерна своим элитаризмом. Оба являлись приверженцами «естественного права», признающего природное неравенство людей в характере и способности, а значит, и неравенство в распределении благ. Соответственно, и резко негативное отношение их к демократическому Р. В позднюю античность понятие Р. было переведено из области философии в область правовой мысли. Большую роль в развитии естественно-правовых представлений о Р. сыграли римские стоики. Понятие Р. стоики выводили из разума и природы, т.е. обосновывали идею причастности всех людей единому логосу. В эпоху Средневековья понятие Р. не выходило за рамки теологического мировоззрения. С утверждением христианства как мировой религии понятие социального Р. трансформируется в религиозное Р. — Р. всех людей перед Богом. Социальное неравенство людей оказывается производным и второстепенным по сравнению с дарованной всем людям возможностью равного отношения к воле Бога. В эпоху Нового времени на смену теологической приходит правовая трактовка Р. Социальное неравенство включается в систему формального, правового Р. В XVII в. этот переход отражается во взглядах теоретиков естественного права (Г. Гроций, Т. Гоббс и др.), которые утверждали, что от природы все люди равны и имеют право на все, но в естественном состоянии, вне государства, имеет место «война всех против всех», поэтому люди отказываются от своего права на все и как равные вступают в договорные отношения, которые диктуются естественным и нравственным законом. Всестороннее обоснование теория общественного

договора получает в трудах мыслителей французского Просвещения. В частности, Руссо рассматривал в качестве социальной основы Р. «всеобщую волю», которая предполагает равное участие всех граждан и стремится к общественному благу. Согласно Руссо, Р. людей исчезает с появлением собственности. Руссо признает право людей на восстановление нарушенного Р. путем насильственного свержения власти. Представители утопического коммунизма (Г. Бабеф, Ж. Мелье, Г. Мабли и др.) подвергли всесторонней критике не только социальное неравенство как действительность современного им общества, но и формы сознания, оправдывающие неравенство путем теологической, натуралистической, юридическо-правовой аргументации. В XX в. наблюдается сосуществование целой группы авторитетных, как либеральных и нелиберальных, так и консервативных и неоконсервативных направлений социально-философской мысли, последовательно защищающих принципы «Равных возможностей» (равноправие людей в путях достижения желанного положения в обществе), «Равных условий» (равенство получаемых услуг, одинаковый доступ ко всем нормативным учреждениям), «Равных результатов» (эгалитарное распределение ресурсов, при котором все будут равны) и т.д. Кроме того, идеал Р. выступает связующим звеном между различными традициями моральной и политической мысли, играет конститутивную роль в понимании людьми множества нормативных понятий, связан не только с концептуальным и философским, но и с историческим измерением, выступает ориентиром во многих социальных движениях. Такая множественность значений и роли Р. связана с тем, что Р., так же как и справедливость, не может быть «категорическим» (в кантовском смысле) или безусловным (моральным или политическим), а всегда касается *нас самих*. При этом Р. рассматривается не как критерий или мера, а как неразрешимый предел, поскольку Р. и есть Р. тех, которые ни в чем друг другу не равны. Р. выявляется в разности, ибо разность и есть истинное Р. Р. необходимо модализируется как невозможность собственной имманентности, т.е. как невозможность собственного конституирования на основе единой для всех антропологической, политической, моральной и любой другой характеристики.

(См. «Справедливость», «Свобода»).

Т.Х. Керимов

Развитие — понятие, характеризующее качественные изменения объектов, появление новых форм бытия, существование различных систем, сопряженное с преобразованием их внутренних и внешних связей. Вместе с понятиями движения, становления, процессуальности понятие Р. позволяет описывать изменчивость Вселенной, возникновение природных форм, биологических видов и индивидов, преобразования общественных систем, обновление сил и способностей человеческой личности. В отличие от этих по-

нятий понятие Р. акцентирует внимание на качественных изменениях объектов и систем, сохраняющих их основные формы и функции, обновляющих и «достраивающих» последние по меркам самих систем и объектов. В обыденном употреблении понятие Р. тесно связано с понятием прогресса. Однако в сфере философского и научного употребления оно фиксирует бытие системы как единство прогресса и регресса, обновления и разрушения, самоутверждения и самоуничтожения. В жесткой (и ограниченной) форме понятие Р. трактуется в рамках бытия определенного объекта. Качественные изменения, новизна, усложнение и упрощение — все эти характеристики, чтобы придать конкретный смысл понятию Р., должны быть сопряжены со специфическим способом бытия объекта, его временными, пространственными и прочими мерами. В более широком плане это означает, что Р. как всеобщее категориальное определение бытия нуждается в своего рода «адаптации» к различным видам, формам и процессам бытия, к соответствующим мерам определения качеств, новизны, сложности, простоты и т.п. Оставаясь важным методологическим и мировоззренческим ориентиром, категория Р. по необходимости вступает во все более тесный контакт (конфликт и диалог) с разнообразными формами человеческого опыта, с вырабатываемыми в них представлениями и критериями. Философское осмысление Р. первоначально строится на традиционных противопоставлениях движения и покоя, изменчивости и устойчивости, преобразования и сохранения. Причем, идеи устойчивости и сохранения оказываются исходными в истолковании Р. (как и идея бытия — в понимании становления, а представление о вещах — в объяснении процессов). В европейской культуре понятие «Р.» начинает приобретать категориальный и мировоззренческий смысл на переломе от античности к Средневековью в ходе становления понятия истории и его христианских интерпретаций. В связи с понятием истории понятие Р. приобретает оттенки, намечающие направленность, связанность, поступательность процессов, происходящих в природе и в обществе. Формируется образ Р. как восходящего движения — линии, — по ходу которого могут быть расставлены и сопоставлены различные стихии, вещи, формы бытия, события, истории, человеческие действия и т.д. В XVII—XIX вв. заметный вес в характеристике Р. приобретает критерий новизны; Р. рассматривается как появление новых вещей и идей: в природе — как возникновение структур, функций, систем (гл. обр. применительно к живой природе), в обществе — как создание новых технических приспособлений, обнаружение ресурсов, открытие пространств для приложения сил, формирование средств практической и теоретической деятельности. Идея преобразования, вносимого человеком в мир, оказывает сильное воздействие на трактовку Р: мир как бы распадается на сферу субъектов и систем, способных к преобразованию, и сферу вещей, объектов, бесформенных материй и стихий, не имеющих развития. В XIX столетии понятие Р. и связываемое с ним понятие новизны вводятся в мир количественных

измерений, приобретают дополнительные обоснования в логике усложняющейся человеческой деятельности, в логике связей, возникающих в системах действий, средств и предметных результатов деятельности. Количественные определения *Р.* начинают доминировать в промышленности, в экономике, в науке (ориентированной в основном на теоретическую механику как методологический образец); они используются для определения развитости различных обществ, народов и культур, проникают в сферу духовной деятельности. На этом этапе представляется возможным создание некоей всеобщей концепции *Р.*, подкрепленной четкими количественными показателями. Во второй пол. XIX в. под влиянием результатов, полученных в биологии, экономической теории, в социально-историческом познании, а также в связи со схемами, разработанными в немецкой классической философии, распространяются концепции системности, нелинейности, противоречивости *Р.* Оно характеризуется прежде всего в логике бытия особой природной или общественной системы, выступает конкретным соотношением изменчивости и устойчивости, и поскольку развивающаяся система является в принципе незавершенной, *Р.* не подлежит жесткому линейному определению. *Р.* в этом плане оказывается саморазвитием системы, выражает ее противоречивость, ее тождественность и нетождественность себе, ее оформленность и открытость, ее устойчивость, подкрепленную потенцией к самоизменению, а стало быть, и сохранению. Идея противоречивости *Р.* не раз вульгаризировалась, особенно в политизированных философских доктринах. Так, в догматическом марксизме она интерпретировалась в качестве «механизма» *Р.*, его движущей силы. Дело представлялось т. обр., что любая система, так же как и социальная система, разделенная на враждующие и борющиеся классы, поляризует свои силы и производит энергию своих изменений и преобразований. Другая вульгаризация была связана с первоначальными успехами индустриальной эволюции общества, с экстенсивным ростом экономики, техники, образования и массовой культуры. Она закрепляла в обыденном сознании и поведении людей те линейные схемы *Р.*, которые уже фактически исчерпали свои ресурсы, но парадоксальным образом тормозили эволюцию мышления о *Р.*, ориентируя неуклонное движение «вперед». Обогащение концепций *Р.* в XX столетии связано с углублением научных исследований *Р.* в различных предметных областях, в т.ч. и в сфере «неживой» природы. Идея всеобщности *Р.*, издавна разрабатываемая философией, является ныне идеей полифонического *Р.* и его многомерных представлений. Понимание системности *Р.* теперь «вписывается» в картину взаимодействия, сочетания, соизмерения, соразвития различных систем и процессов. Устойчивые формы, формы сохранения систем оказываются в этом плане формами их воспроизводства, стабильными структурами процессов, повторяющихся в пространстве и во времени. Устойчивость, сохранение, воспроизводство системы могут быть представлены «внутри» ее *Р.*, «внутри» ее самоизменения и *со-изменения* с другими систе-

мами. С этой т. зр. традиционное общество не противостоит обществу развивающемуся; оно представляет собою особый тип Р., в котором обновление ресурсов системы расходуется на сохранение ее структурности и относительной замкнутости. В современном социальном пространстве постиндустриальные, индустриальные и традиционные общества образуют комплекс со-развития, ни одна из линий которого не является доминирующей.

В. Е. Кемеров

Рационализация — одно из основных понятий социологии Вебера для анализа современного капитализма, характеризующее процессы, посредством которых все аспекты человеческой деятельности подлежат контролю и исчислению. Понятие Р. находится в тесной связи с основными методологическими принципами Вебера, в частности с предложенной им концепцией четырех видов социального действия. Именно целе-рациональное действие и формальная рациональность характеризуют современный капитализм. Согласно Веберу, Р. представляет собой универсальный для всего западного мира процесс. Р. проникает во все сферы общественной жизни: в экономику, политику, религию, науку. Р. характеризует общество в целом, основанное на развитии государственно-административного контроля и бюрократического аппарата. Универсальный характер Р. на Западе Вебер связывает в значительной степени с развитием техники, с исчисляемостью и измеряемостью основных технических факторов, что прежде всего говорит о специфике западной науки с ее математическими методами рационального доказательства, экспериментальными достижениями. Особенность западного мира заключается в том, что техническое применение научного знания получало экономическое поощрение, тесно связанное с социальным устройством общества. К своеобразиям социального устройства Вебер относит прежде всего рациональную структуру права и управления. Истоки последних Вебер видит в разрушении магических, мифологических и религиозных идей, формирующих жизненное поведение индивидов. Предрасположенность западного мира к практически-рациональному жизненному поведению Вебер связывает с рациональной этикой аскетического протестантизма. Речь идет об обусловленности рациональной формы ведения хозяйства строго определенной религиозной направленностью. Именно эта обусловленность характеризует своеобразие западного типа Р.

Т. Х. Керимов

Рациональное (от лат. *rationalis* — разумный) — обусловленное разумом, доступное разумному пониманию, логически непротиворечивое и соответствующее принятым каким-либо сообществом правилам. Противоположность Р. — иррациональное, т.е. неразумное, недоступное пониманию,

алогичное. Р. также противопоставляют: а) внешнему чувственному познанию в формах ощущений, восприятий и представлений; б) эмпирическому познанию, знанию фактов, опыту; в) непосредственному (мистическому) знанию оригиналов. Проблема возможностей и границ разума имеет несколько философских решений. Рационалисты признают разум основой познания и поведения людей, принижают роль авторитета и веры, исповедуют культ разума (напр., в форме философии Просвещения или в культе научного разума, сциентизме); сенсуалисты, напротив, ищут источник познания в деятельности внешних органов чувств, а в знании фактов — главную форму достоверного познания; в мистицизме прежде всего ценится интуиция, которую только косвенно и несовершенно можно выразить чувственными образами внешнего мира и понятиями. Р. — познание недоступных опыту объектов (сущностей, целостностей, общего в вещах, «вещей в себе») путем оперирования знаками, символами, моделями и иными репрезентантами сверхчувственного бытия. В зависимости от модальности используемых при этом знаков Р. мышление подразделяют на вербально-логическое, визуальное, тактильное и т.д., а также выделяют научный, религиозный, художественный, технический и т.д. типы рациональности. Критерий Р. и мера «хитрости разума» — глубина умения решать задачи опосредованными (знаками и инструментами) способами; чем больше мастерство человека в добывании звеньев, опосредующих связи доступного с недоступным, отдельное с общим и рядовое с эталонным, тем более рациональной считается его деятельность. Классический рационализм (Гегель и др.) основывался на идее тождества бытия и мышления, технократический (Р. Арон, Н. Луман) — на вере в умение технического интеллекта организовать жизнь людей. Критический рационализм (К. Поппер и др.) сопряжен с умением ставить новые проблемы и изобретать теоретические альтернативы.

Д. В. Пивоваров

Реальность (от позднелат. *realis* — вещественный) — наличное, ограниченное, определенное бытие в форме вещей (предметов, качеств, дискретных индивидов). Р. обычно противопоставляют: 1) безграничному и неопределенному сущему (чистому бытию, субстанции, абсолюту); 2) невещественному бытию в формах эйдоса, идеи, идеала; тем самым «сущее» (онтическое, бытийное) в этом смысле противоположно Р. Обыденное мышление склонно подразумевать под Р. «все то, что есть» и отождествлять между собой понятия бытия, существования, Р. и действительности, тогда как философская рефлексия в некоторой мере разводит эти понятия: а) бытие есть либо сущее (греч. *ὄντως*, лат. *ens, entia*) в его отвлеченности от заполняющих его качеств и количеств, либо такая абсолютная полнота (лат. *ess* — есть, естина, истое), в которой все мыслимые противоположности (духа и материи, реального

и идеального и т.п.) сняты, совпадают и образуют конкретное единство; б) существование (лат. *ex-istentia*, *existentia* — букв.: «прошлое бытие») — бытие, оформленное как вещи, свойства и отношения, проявленное из сущности (лат. *essentia*) и противостоящее существенному бытию; в) *P.* — вещественный аспект существования; г) действительность (от лат. *dei* — Бог, Творец, Деятель) — единство творящего и сотворенного, действия и результата, существенного (внутреннего, целевого) и вещественного (внешнего, опредмеченного), идеи и вещи, идеального и реального. *P.* — не предикат, дополняющий определение вещи неким свойством, подобным фигуре или тяжести, но именно суть бытия вещи. Вместе с тем вещество еще не есть вещь; чтобы стать вещью, вещество должно оформиться определенным образом. В механистическом естествознании XVII—XVIII вв. под веществом стали понимать все то, что имеет массу покоя и из чего состоят вещи, т.е. материальный субстрат. В XX в. вещество как нечто дискретное стали противопоставлять полю как чему-то континуальному и волнообразному. Понятие *P.* раскрывается в различных философских системах и школах в зависимости от того или иного понимания природы вещи (лат. *res* — вещь, дело, достояние) и не имеет однозначного толкования. Вещь — единица существующего, «это», «существующее нечто» (Гегель); вещь есть все то, что может находиться в отношении или обладать каким-либо свойством. В языке вещь чаще обозначается существительным, в логике — предметными (индивидуальными) константами. До XIX в. в естествознании и материалистической философии основными признаками вещи считались телесность и протяженность, в связи с чем вещь сближалась по смыслу с ее границами, метрикой (ср.: лат. *area* — площадь, *areal* — пространственное, область распространения какого-либо явления; англ. *realm* — царство, королевство, *realty* — недвижимое имущество). Вместе с тем во многих языках, в т.ч. в русском, слово «вещь» имеет альтернативные значения: а) тела, целого (ср.: вещь, весь, вес); б) подлинности, естины, истины (ср.: вещь, вещей, весть, совесть). Подобная двойственность характерна для слов «есть» и «реальный»: а) имеющий место в пространстве и времени; б) неподдельный, истинный. Аристотель различал в понятии «есть»: а) случайное наличие одного в другом; б) приписывание вещи существенных признаков; в) истинность, соответствие действительности, естину; г) актуальное проявление или возможность. Этимологическая двойственность слов «есть» и «вещь» дает возможность применять термин «*P.*» для радикально различающихся философских утверждений о сущем и существующем. 1. Если вещь прежде всего связывать со свойствами протяженности и дискретности, то *P.* видится как совокупность разделенных и сосуществующих тел, причем каждое отдельное тело есть нечто конкретное (от лат. *concretus* — сросшийся, целый). Такова, напр., позиция философии реизма: Ф. Brentano приписывал подлинную *P.* только вещам, Т. Котарбинский призывал оставить в языке только имена тел, а «свойства» и «отношения» искоренить как квазиимена,

метафорически употребляемые термины. Противники реизма полагают реальными не только вещи, но также события (процессы), свойства и отношения. Так, философы-марксисты определяют Р. как объективно существующие вещи, свойства и отношения (материя), которые могут воспроизводиться в сознании как свойстве высокоорганизованной материи и иметь субъективно-реальное существование и выражение в знаках. 2. Если вещь сближать со свойствами ее пространственно-временной изменчивости, то Р. может описываться как поток, становление, единство разрушения и возникновения (об этом смысле, вероятно, напоминает греч. *rhei* — река, течение; *panta rhei* — все течет). В этом случае Р. понимается как физическое (фюзис — сотворенная и изменчивая природа) и противопоставляется метафизическому (абсолютному) миру. Напр., Гегель противопоставлял Абсолютную Идею и идеальное их инобытие в природной, физической, реальной форме. 3. При отождествлении вещи с суммой ее свойств, данных нам чувственно, Р. превращается в кажимость, видимость, майю, поток сознания. Субъективный идеализм исходит из формулы Дж. Беркли «Существовать — значит быть воспринимаемым» и обычно сводит вещь к сумме чувственных данных, ощущений субъекта. Начиная с «теории типов» Б. Рассела, многие представители неопозитивизма и аналитической философии стремились теоретически обосновать возможность элиминации из языка имен собственных, обозначающих вещи (тела, предметы, индивиды), и замены индивидных терминов чисто предикативными описаниями; Р. при этом понимается как то, что описывается прилагательными (общими свойствами и отношениями), соотносимыми с субъективными состояниями воспринимающего. Другой поворот философской мысли — наивный реализм, отождествляющий объективное проявление вещи со свойствами чувственной воспринимаемости. Напр., для наивного материализма характерно утверждение: Р. такова, каковой мы ее воспринимаем; явление — то же, что и видимость; субъективная Р. адекватно воспроизводит содержание объективной Р. 4. При сближении вещи со свойствами дискретности, непроницаемости, упругости, сопротивляемости — внешнему воздействию субъекта можно, во-первых, объяснить, почему так часто критерий Р. ищут в чувственной воспринимаемости вещей или практике (органы чувств фиксируют именно преграды, объект дан как нечто сопротивляющееся субъекту), во-вторых, понимать вещь как отдельное и нерасчленяемое целое (единицу, элемент, стихию, атом, монаду, индивид). Приписав вещи относительную неделимость, ее и Р. теперь можно наделять, в зависимости от представления о природе субстрата, либо исключительно посюсторонним, материальным, физическим существованием (материализм), либо относить вещь и Р. к трансцендентному миру идей (объективный идеализм), либо субъективизировать содержание вещи и Р. и придавать вещи имманентное существование в форме атома сознания, «факта», «протокольного предложения» (субъективный идеализм). Вместе с тем перенос акцента на вещь как нечто ато-

марное дает основание для логического обобщения понятия вещи, выпаривания из него упоминаний о тех или иных видах существования и закрепления за ним только определения предмета «вообще», единицы существования любого рода и вида. Благодаря такой абстракции в современной философской литературе вместо категории вещи обычно употребляют категории предмета и объекта, говорят о материальных и духовных объектах, абстрактных и идеализированных предметах; соответственно расширяется и понятие Р. — им могут обозначать любую форму существования предметов и объектов. В связи с утратой критериев непроницаемости и воспринимаемости, которыми раньше определяли Р., в науке остро встала проблема физической и математической Р. Понятие Р. настолько сблизилось с понятием существования, что к Р. стали применять критерий У. Куайна «Существовать — значит быть значением квантифицированной переменной». 5. Если вещь непроницаема, но все же как-то дана нам внешне, чувственно, то в понятии Р. вычлениаются три аспекта: а) «вещь в себе» (по И. Канту, это — ноумен, сущность, непознаваемое ядро вещи); б) объективное проявление вещи, феноменон, фанерон, скорлупа вещи — это множество овнешвляемых свойств вещи (феноменология, противостоя наивному реализму и психологизму, обычно описывает «феномен» как знак чего-то действующего изнутри «вещи в себе»); в) видимость, «вещь для нас», т.е. способность вещи своим влиянием производить в нас представления о ней. Эти представления могут быть адекватными явлению или иллюзорными и обладают свойством субъективной чувственной достоверности. Суждения о вещах — синтетические предположения и умозаключения о субъективно данном потоке свойств, но вовсе не прямое знание Р. Согласно такому взгляду, сущность, явление и кажимость как аспекты Р. имеют разные степени близости к подлинному бытию: сущность более реальна, чем явление, а явление более реально, чем чувственная достоверность восприятия вещи. 6. Если понятие Р. раскрывать, прежде всего исходя из представления о происхождении вещей из бытия путем реификации (от англ. reification — овеществление) подлинного бытия в тех или иных (широких или узких) границах, качествах, индивидах, но при этом также учитывать разную степень близости сущности, явления и видимости вещи к бытию, то Р. предстанет либо иерархией, состоящей из универсальных, общих и отдельных вещей, либо сущность каждой вещи будет видеться как пирамида сущностей первого, второго и т.д. порядков глубины. В связи с необходимостью проговаривания связей между бытием (entia), сущностью (essentia) и существованием (existentia) и был введен в XIII в. схоластами в оборот сам термин «Р.» Вещь не самосуца, она определена извне и изнутри, имеет сущность и существование, внутреннюю и внешнюю стороны. Под Р. схоласты понимали вещи, обладающие значительной степенью бытия, а наибольшую Р. приписывали Богу как Полноте Бытия (лат. ens realissimum). Позднее содержание понятия Р. стало предметом спора между реалистами,

придававшими универсалиям статус всеобщих и независимых вещей (объективных сущностей), и номиналистами, признававшими Р. только единичные вещи. Универсалии — либо просто собирательные имена единичных вещей и интервалов пространства, а потому не имеют статуса Р. (номинализм), либо универсалии суть родовые свойства вещей (типа «круглость», «лошадность» и т.д.), они объективно первичны, подобно тому как «человек» первичен по отношению к «Иван» (реализм), но во втором случае трудно признать за универсалиями протяженность и существование во времени, поскольку пространство и время — основа суждений о единичном. Философы Нового времени также дискутировали о степенях Р. Напр., Р. Декарт и Б. Спиноза приписывали высшую степень Р. субстанции, Г. Лейбниц — монадам, Д. Локк — первичным качествам (фигуре, размерам вещи), И. Кант различал эмпирическую Р. явлений и категориальную Р. Сенсуализм, склоняясь к номинализму, видит во внешнем опыте источник познания Р.; рационализм склонен допускать, что во внешних чувствах Р. искажена и только разум постигает сущности вещей, разграничивая Р. и видимость; интуитивизм ищет источник познания Р. в непосредственном (необразном) знании оригиналов — во внутреннем духовном зрении, интуиции, совести, мистическом постижении сущности и феномена. Для одних философов «чувство реальности» дает опыт или практика, для других — ясное и непротиворечивое размышление о вещах, для третьих — духовная способность души прямо пребывать в сущностях и феноменах, отличающаяся от плотской способности души к достижению внешней видимости вещей. Философское понятие реализма не совпадает с понятиями реализма в искусстве или политике, однако последние трудно раскрыть вне связи с первым.

Д. В. Пивоваров

Регрессия — переход к менее сложным, менее структурно упорядоченным, менее дифференцированным способам выражения и поведения; предполагает возврат субъекта к уже пройденным этапам развития. При ряде условий происходит возврат к предыдущим формам развития мысли, объектных отношений, структурам поведения. Это понятие связано не только с последовательностью этапов развития личности, но и с иерархией функций и структур. Субъект переживает Р. в том случае, если исполнение его желаний, влечений и устремлений в более поздней или более высокоразвитой форме наталкивается на непреодолимые внешние препятствия. Р. и фиксация при этом находятся в прямой связи друг с другом. Чем больше сила фиксации на пути развития, тем скорее психологическая функция отступает перед внешними препятствиями, регрессируя до уровня этих фиксаций. Возможны терапевтические и совершенствующие личность аспекты краткосрочной Р. (так же как необходима определенная степень энтропии в системах, движущихся

к усложнению), но, безусловно, имеет негативный характер продолжительная и непродуктивная Р., истощающая личностные ресурсы, направляющая деятельность в рутинные процедуры, навязчивые состояния и потерявшие смысл ритуалы. Р. можно рассматривать как период регенерации или экономии, предшествующий дальнейшему продвижению вперед. В соответствии с этим подходом, анализ и психотерапия могут поддерживать управляемую, конструктивную и творческую Р. Оставшееся беззащитным сознание создает более оптимальную и комфортную для себя конфигурацию, сосредоточив основную часть психической энергии на содержаниях символического порядка, ослабляя связь с настоящим; сознание и бессознательное становятся диффузно-неразграниченной инстанцией, более целостной, но менее релевантной внешней среде. Задача терапевтического процесса — развернуть эту целостность в актуальное настоящее, предотвратив навязчивый повтор и застревание в конфликтах прошлого.

К. Ю. Багаев

Редукция — сведение конкретного бытия человеческих индивидов (как, впрочем, и любых предметов, входящих в состав социального бытия) к неким общим свойствам, абстракциям. Р. — методологический прием, т.е. прием действия и исследования, и вместе с тем реальный процесс, сводящий индивидуальные качества людей к общим формам их взаимодействия. Р. имеет место в человеческой деятельности, когда та сводится к труду, в труде, когда он сводится к абстрактному времени. Р. реализуется в актах общения, когда индивидуальные поступки и высказывания сводятся к принятым нормам языка и поведения. Она играет важную роль в научных исследованиях, сводя сложные задачи к простым. Т. о., Р. является моментом человеческих взаимодействий в обществе, но не исчерпывает их многообразия и содержательности. Редукционизм — в этом плане — как раз и выступает в качестве деятельности или исследования, «застрявших» на сведении социального бытия к абстрактным схемам. И тогда общество представляется в виде совокупности законов, или классов, или структур, и такие представления выдвигаются на роль объяснений общественной жизни. Такой редукционизм создает базу для практического и философского догматизма. Примеры подобного «срастания» редукционизма с догматизмом дают и советский марксизм, и американский социологический позитивизм, и французский структурализм.

(См. «Абстракции реальные»).

В. Е. Кемеров

Рекурсивность — термин, обозначающий повторяющийся характер любого феномена как такового, устанавливающий отношения различия

с тем, что повторяется. Основная теоретическая нагрузка понятия Р. заключается в преодолении традиционных метафизических оппозиций структуры и действия, производства и воспроизводства, субъекта и объекта, внутреннего и внешнего и т.д. Р. скрывает структурную возможность тождественности (нетождественности) феномена. Наличие любого феномена признается лишь в том случае, если повторение изначально вписано в структуру этого феномена. Р. выступает условием воспроизводства. Именно в силу Р. поддерживается непрерывность производства/воспроизводства и сингулярность существования любого феномена. Производство и воспроизводство не находятся в отношении логического следования. Производство не предшествует воспроизводству, а предполагает его как собственную структурную возможность. Воспроизводство структурно вписано в производство. Р. является конститутивной относительно самой возможности становления, процессуальности мира. Динамика, процессуальность мира полагаются тем, что в силу Р. феномен вписывает в собственную структуру «другого», внутри себя всегда уже является «другим». В силу этого мир всегда уже является несамотождественным. Наиболее распространенными формами Р. являются автореференциальность, аутопоэзис, интертекстуальность.

(См. «Аутопоэзис», «Интертекстуальность»).

Т.Х. Керимов

Религия (от лат. religio — восстановление или воспроизводство связи) — стремление человека и общества к непосредственной связи с абсолют (Богом, богами, безусловным средоточием всего существующего, субстанцией, главной святыней). В зависимости от направлений поиска абсолюта Р. можно условно подразделить на эгоцентрические, социоцентрические и космоцентрические. Эгоцентрическая Р. — налаживание или восстановление духовной связи индивида со своим подлинным Я как самодостаточным микрокосмом на основе принципа «Познай самого себя». Социоцентрическая Р. — стремление родового человека или какой-либо части общества к всеединству своих сущностных сил и к воплощению искомой духовной целостности в избранном священном объекте. Основные разновидности социоцентрической Р. — культ личности, государства, партии, избранного народа или социального класса, техники, науки. Космоцентрическая Р. — восстановление либо воспроизводство связи людей с Богом, богами, энергетическим центром вселенной, средоточием всех космических сил (христианство, ислам, буддизм и др.). Р. — одна из необходимых форм постижения единства мира и укрепления солидарности людей на основе признаваемых ими конечных смыслов универсума, жизни и совершенствования общества и индивида. Всякая религиозная доктрина вырастает из ответов на три взаимосвязанных вопроса: а) есть ли абсолют (Бог); б) как Его познать; в) как к Нему практически относиться?

В зависимости от признания того или иного образа абсолюта и от характера ответов на эти вопросы возможны различные дефиниции сущности Р. В религиозно-философской литературе наиболее распространены следующие определения Р.: а) вера в сверхъестественное (Плотин), б) восстановление связи с Богом как Полнотой Бытия, Иеговой (монотеизм), в) особое чувство зависимости человека от бесконечного (Р. Шлейермахер), г) символика первобытных мифов о природе (М. Мюллер), д) вера в невидимые духовные существа (Э. Тайлор), е) олицетворение и умиловление тех природных сил, перед которыми люди беспомощны (Дж. Фрейзер), ж) фантастическое отражение в форме неземных сил внешних обстоятельств, господствующих над человеком (Ф. Энгельс), з) чувство священного (Дж. Хаксли), и) универсальный невроз навязчивости в форме защиты от чувства внутренней неуверенности и страха (З. Фрейд), к) ритуальная культивация социально принятых ценностей (Д. Фишер), л) вера в судьбу (Д. Б. Пратт), м) система истин, способных переделать характер принимающего их человека (А. Уайтхед), н) стремление отстоять во что бы то ни стало всеобщую ценность какого-либо идеала (Дж. Дьюи). Вероятно, каждое из этих определений описывает ту или иную грань реально противоречивой и богатой сущности Р. Э. Дюркгейм своеобразно раскрыл специфику социальной функции Р., показав, что: а) религиозные представления выражают коллективные реальности, а потому авторитетны для индивидов; б) существо Р. — в сакрализации базовых социальных связей. Тогда можно определить Р. как поиск и установление сакральных связей, обеспечивающих индивиду и (или) социальным группам потребную целостность. В зависимости от степени взаимодействия Р. с другими формами общественного сознания складываются: религиозная и светская философия, религиозный и нерелигиозный миф, религиозная и публичная мораль и т.д. Вся история монотеистических религий сопряжена с воспеванием гимнов не только Богу, но и Его великим пророкам. Периоду массового распространения любой из этих Р. предшествовал период одиночества их основоположников. И лишь спустя некоторое время новая Р. обретала социальный характер. Динамика религиозных убеждений описывается тремя основными моделями, относящимися к внутреннему миру индивида. Первая из них — «модель откровения»: индивид внезапно постигает новую правду, в свете которой все его прежние верования видятся как заблуждения, и он стремится переменить весь свой прошлый образ мысли и поведения. Вторая модель — «модель континуитета»: вера индивида плавно изменяется под влиянием рефлексии над идейными основаниями своих убеждений; постепенное обновление содержания веры ведет к качественному скачку и обретению новых убеждений. Третья модель — «модель ренегатства» — отвечает конформистскому мироотношению. Скорее всего, религиозно-философский портрет верующего будет точнее, если в нем в той или иной пропорции будут совмещены все три взаимодополняющие модели. Проблема роли Р. в культуре имеет три наиболее общих

решения. Согласно «сакральной модели культуры», Р. — генотип культуры, именно из нее вырастает культурный фенотип, все духовное и материальное разнообразие национального и межнационального бытия. «Светская модель» выводит главные свойства культур из образцов хозяйственной жизни народов; при этом Р., напр., согласно марксизму, объявляется пережиточным, надстроечным и второстепенным явлением. «Синтетическая модель культуры» объединяет первую и вторую модели: генотип культуры — противоречивое единство религиозных и хозяйственных идеалов, несводимое ни к духовному, ни к материальному началу. Из первой и третьей моделей роли Р. в культуре выводится суждение о совечности Р. и общества, а человек определяется как трудовое и религиозное существо. Из второй модели может следовать вывод о том, что Р. возникла на сравнительно высоком уровне развития общества и со временем исчезнет. В условиях политической борьбы духовных лидеров монотеистических Р. подлинные учения великих пророков подменяются конъюнктурной герменевтикой, уходят в тень. Искажаемый религиозный идеал обращается в инструмент для достижения эгоистических вождельней и утрачивает некогда живительную силу. С увяданием Р. заболевает весь организм культуры, а с ее реформацией культура обретает новое дыхание. Религиозный фундаментализм, характерный, в частности, для современного христианства и ислама, — закономерная реакция общественного организма на кризисные явления в культуре. Фундаментализм движим целью придать стареющей культуре свежий импульс жизни, возродить на новом уровне гармоническое соотношение материальной и духовной сторон цивилизации. Не следует отождествлять между собой фундаментализм и экстремизм, хотя они нередко пересекаются друг с другом. Фундаментализм сопряжен с созидательным смыслом, тогда как экстремизм — с разрушением культуры. Не всякая культура, находящаяся в положении стагнации, способна реформироваться и выжить. С исчезновением подпитывающей ее Р. она разрушается, ввергая общество в хаос. Все основные мировые религии возникли на Востоке в местах первоначального расселения древнего человека. В отличие от науки, добивающейся наилучших результатов в познании различных частей природного и социального мира, Р. наиболее эффективна в открывании смыслов жизненной целостности индивида, общества, космоса. Наука и религия способны дополнять друг друга, хотя между ними с необходимостью возникают противоречия: нельзя познать части, если не знать ускользающего от научной рациональности целого, а знание целого без знания его частей крайне несовершенно. В освоении целого всегда есть место иррациональным и интуитивным формам опыта. Р. предлагает и сакрализирует смыслы жизненных целостностей как по причине их исключительной ценности для человека, так и по причине их таинственности. В течение тысячелетий Р. накопила множество способов интуитивно-мистического осмысления природных целостностей и иррациональных эффектов человеческого действия. Самые важные

сакральные идеалы, возможно, имеют элитарное происхождение, привносятся в общество пророками, родоначальниками религиозных традиций. В отличие от Священного Писания, запечатлевающего базовые идеалы определенной культуры, Священное Предание трансформирует эти идеалы соборным путем и окончательно формирует традицию. Каждый отдельный член культурного сообщества по-своему преломляет авторитетные идеалы, когда включает их в свое мироотношение. Индивид либо вырастает до их глубокого понимания, либо перерастает их и порывает с ними, становясь диссидентом. Идеалы же менее общего порядка могут иметь более прозаическое происхождение — твориться обычными людьми, создаваться индивидуально или коллективно, появляться во внезапном озарении или через напряженный мозговой штурм. Так или иначе, в производстве и воспроизводстве системы сакральных идеалов Р. участвуют все члены религиозной общности, благодаря чему Р. становится неразъемлемой на части культурной целостностью.

(См. «Бог», «Вера»).

Д. В. Пивоваров

Репрезентация — может быть понята в обобщенном смысле представления, в смысле Р. как повторения или репродукции произведения, а также в смысле замещения, занятия места. Суть Р. можно выразить следующим образом: существует репрезентативный мир, например языковой мир, который каким-то образом отличен от репрезентируемого мира, и существует отношение Р. между ними. Язык как система символов, знаков репрезентирует, по определению, неязыковую, незнаковую реальность. Т. о., основная теоретическая нагрузка понятия Р. сводится к различению реальности и Р. Неклассическая философия, в частности постструктурализм, пытается пересмотреть и переосмыслить понимание природы Р. и степени, до которой Р. может считаться удовлетворительной при объяснении реальности. В частности, лингвисты предлагают вместо Р. подход, называемый Деррида, Бодрийяром маскировкой, симуляцией, повторением знака. В этой модели знак, в силу своей иммотивированности, не репрезентирует реальность, а постоянно повторяет самого себя, каждый раз различаясь от себя, и только т. о. конституируется как знак. Знак, не будучи простой Р., оказывается немислим в категориях Р. Вернее, Р., маскировка, повторение обнаруживают себя в качестве самой сущности знака. Поэтому любая другая более или менее удовлетворительная трактовка Р. должна по меньшей мере избежать традиционного противопоставления «реальность—Р.», дабы не воспроизводить традиционную логику Р. Но именно в этом смысле неудовлетворительными являются объяснения исчезновения реальности или Р., т. к. эти объяснения воспроизводят традиционную логику Р. Реальность не репрезентируется в каких-то структу-

рах, включает Р. в собственную возможность. Сама возможность реализации реальности покоится на возможности актов повторения, маскировки, Р.

Т. Х. Керимов

Референция — это указание на *объект*, обозначение объекта данным термином. В более широком смысле под Р. можно понимать указание на *предмет* (вид, класс объектов). В последнем случае аппарат Р. — единичные термины, кванторы и тождество — дополняется предикатами, в качестве Р. которых можно рассматривать класс объектов, *выполняющий* данный предикат. Теория Р. изучает как лингвистические, так и экстралингвистические факторы указания на объекты. Лингвистические аспекты принадлежат *семантике*, экстралингвистические — языковой *прагматике*. В частности, существует разграничение Р. говорящего и Р. семантической.

О Р. писал уже Дж. С. Милль, разделявший *денотацию* (= Р.) и *коннотацию* языковых выражений. Первой развернутой теорией Р. стала теория дескрипций Б. Рассела, в которой доказывалось, что дескрипция (= описание) не способна сама по себе гарантировать Р., что сами по себе Р. гарантируют лишь такие выражения, как *логические имена собственные*, опирающиеся на «знание-знакомство». Таковы, прежде всего, указательные местоимения и имена чувственно воспринимаемых качеств. Рассел демонстрирует, что *грамматическое имя* не всегда есть подлинное, обозначающее имя, во многих случаях грамматическое имя собственное есть скрытое описание. Необходимо выявить скрытую за грамматикой формы логическую форму, а затем устранить все лишние сущности, оставив лишь неустранимые, связанные со «знанием-знакомством» термины. В *логическом позитивизме* (Р. Карнап, М. Шлик и др.) принимался принцип *верификации*, согласно которому отсутствие Р. к реальным объектам у термина рассматривалось как достаточное основание отсутствия значения у включающего данный термин высказывания. У. Куайн, один из ведущих онтологов XX в., требует проводить разграничение между теорией Р. и теорией значения, т. к. в языке логики первого порядка Р. терминов может совпадать без совпадения значения этих терминов. По Куайну, онтология определяется Р. квантифицируемых переменных, входящих в высказывания наших теорий. Куайн также показывает неопределенность Р., вторичность Р. и онтологии по отношению к *истинности* высказывания, устанавливаемой *до Р.* к объектам уже на уровне чувственной стимуляции (принятия или непринятия данных высказываний). Д. Дэвидсон вслед за Куайном также проводит обоснование неопределенности Р. и приходит к выводу о необязательности данного понятия для теории языка.

Новые теории Р. стремятся отказаться от платонических сущностей — смыслов, языковых значений и др., — характерных для классической, фреговской семантики, с целью представить более адекватную и менее проблем-

ную семантику для имен собственных (С. Крипке и др.), а также для имен естественных видов (С. Крипке, Х. Патнэм и др.). Центральной категорией становится понятие *жестких десигнаторов*, которые являются такими терминами, которые обозначают один и тот же объект (= индивид) во всех *возможных мирах* (действительный мир также необходимо есть один из возможных миров). Крипке и Патнэм доказывают, что тождество между жесткими десигнаторами всегда есть тождество необходимое, независимо от того, как мы к нему пришли — эмпирически или априорно.

Новые теории Р. являются *каузальными теориями*, т.е. Р., закрепленная за некоторым термином в первом его употреблении (акт «крещения» объекта), передается всем последующим употреблениям в качестве причины их указательной функции. Каузальное объяснение Р. дополняется социолингвистической гипотезой (Х. Патнэм), говорящей о том, что в обществе существуют специалисты (эксперты), которые гарантируют, что указание производится на один и тот же объект во всех мирах. Например, физики знают, что такое золото, а поэтому определяют и гарантируют, когда термин «золото» используется адекватно, а когда нет.

В то же время переход к двухуровневой семантике неклассического типа может успешно совмещаться с возрождением некоторых идей традиционной метафизики, например квазиаристотелевских «сущностей» (С. Крипке). Так, сущностью человеческого индивида является набор генетической информации, обуславливающей его особенности, сущностью воды или золота является их химическая структура и т.д. На основе этого Патнэм приводит ряд опровергающих семантический *релятивизм* аргументов, доказывающих невозможность изменения значений (имени индивида или терминов естественных видов).

Одним из приложений теории Р. является критика идеи *индивидуального языка* (идиолекта). Так, Л. Витгенштейн доказывает невозможность индивидуального языка, опираясь на идею зависимости Р. термина от истинности высказывания (в которое данный термин входит) и от процесса коммуникации. По Витгенштейну, невозможно такое языковое правило, которое может быть известно исключительно одному индивиду. Доказательство строится *методом от противного*: если бы такое правило было возможно, то было бы возможно и незамеченное его нарушение данным индивидом. Но как и кто определяет, что незамеченное данным индивидом нарушение имеет место?

Если нет тождества, то нет и объекта Р. Чтобы тождество реализовать в индивидуальном языке, необходимо иметь критерии его неизменности, что невозможно *по определению* идиолекта. Следовательно, и все термины индивидуальных переживаний необходимо имеют значение «от третьего лица», т.е. независимое от особенностей данного индивида значение.

Д. В. Анкин

Рефлексия — принцип философского мышления, направленный на осмысление и обоснование собственных предпосылок. Р. является сопутствующим моментом любого рода философствования. Но именно начиная с Декарта, Р. становится основным методологическим принципом для философии. Во-первых, Р. означает переход к предметному рассмотрению сознания и, во-вторых, — переход к самосознанию, отношению к самому себе, саморефлексии. Благодаря самосознанию человек освобождается от непосредственной привязанности к сущему и, как мыслящее существо, возвышается до субъекта. Именно в этом смысле Р. обозначает человеческого индивида как субъективность и характеризует современную метафизику как метафизику субъективности. Освобождая человека от непосредственной привязанности к сущему, Р. обеспечивает субъекта свободой, конституирует автономного субъекта мышления. Вокруг автономного субъекта мышления центрируется весь окружающий мир. В то же время Р. в современной философии выполняет роль движущего фактора истории как прогресса к свободному обществу. Начиная с Канта, Р. становится априорным условием знания вообще. Р. обозначает трансцендентальные условия, конституирующие основания всевозможного знания. Как трансцендентальное условие знания вообще, Р. становится одновременно и средством, и методом, и основанием, посредством которых философия обосновывает сама себя. Благодаря Р. философия оказывается способной, с одной стороны, на законченность, полноту, а с другой стороны, обеспечивать условия возможности всех других наук. Другими словами, Р. обосновывает современную философию как философию. История понятия Р. выделяет эмпирическую, логическую, трансцендентальную (и в т.ч. нозматическую) и абсолютную Р. Последняя (гегелевская) представляет собой наиболее радикальную и вместе с тем первую критику философии Р. Эмпирическая Р. связывается с именем Локка. Р. как источник познания носит чувственный, эмпирический, психологический характер и описывает внутренний опыт мыслящего субъекта. Логическая Р. связывается с именем Лейбница. В отличие от Локка, Лейбниц в свете различения умопостигаемого мира и чувственного мира характеризует Р. как процесс строго интеллектуальный. Лейбниц приписывает особую роль всеобщему знанию и всеобщим истинам, и источник этой высшей формы знания видит в Р. *Cogito me cogitare* Декарта является логическим и онтологическим априори, синтезирующим логическую и эмпирическую Р. Трансцендентальная Р. продолжает картезианскую парадигму Р. Кант пишет: «Рефлексия (*reflexio*) не имеет дела с самими предметами, чтобы получать понятия прямо от них; она есть такое состояние души, в котором мы прежде всего пытаемся найти субъективные условия, при которых можем образовать понятия. Рефлексия есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания...» Т. о., трансцендентальная Р. обосновывает и логическую, и эмпирическую Р. в трансцендентальном единстве апперцепции «Я мыслю».

Феноменология Гуссерля продолжает эту традицию. Организация феноменологического метода заключается в том, чтобы исследовать интенциональную структуру сознания. Р. как универсальная методология осуществляет анализ интенциональной структуры сознания. В философии Гегеля Р. представляет собой абсолютную негативность, Р. снимает свои собственные моменты в движении ко всеобщему. Действительным субъектом Р. становится понятие. Как чистое становление, самодеятельность, понятие как полагает, так и снимает моменты Р. В XX в. закономерными являются критика и возможные варианты преодоления философии Р. (Ницше, Дильтей, Хайдеггер, Деррида).

Т.Х. Керимов

Риторика (от греч. ῥήτωρ — оратор) — первоначально: теория красноречия, наука о правилах и приемах убеждения. Традиционно считается, что Р. (преподавание красноречия) была «изобретена» и «ввезена» в Афины в V в. до н.э. Античная философия принимала по меньшей мере три разные установки по отношению к Р. Первой из них была философия софистов, создававшаяся на основании Р., тесно связанная с ней и заслуживающая названия риторической философии. Софистику и Р. объединяет внимание к изобретению, нахождению, творчеству. Считается, что софистика и Р. противостоят друг другу в понимании коммуникации как цели языка: если софистика вообще не считает коммуникацию целью речи, то Р. представляет собой технику достижения успеха в коммуникации. Вторую установку по отношению к Р. приняли Сократ, Платон и его школа. Как вследствие происхождения, так и вследствие распространенности в среде профессиональных философов эту установку можно именовать академической. Р. стала мишенью философской критики Платона, который не склонен был отличать софистику от Р. Называя Р. «сноровкой», «угодничеством низменным страстям», Платон стремился обосновать теорию красноречия диалектикой (логикой). набросок теории красноречия, основывающейся на диалектической логике, дан в «Федре», где ораторам предлагается, во-первых, «возводить к единой идее то, что повсюду разрознено, чтобы, давая определение каждому, сделать явным предмет познания», и, во-вторых, «разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них». Платон отрицает само существование той самой Р., которую он столь успешно применяет, с тем чтобы украсить свои диалоги. Третья установка принята Аристотелем и его школой и может быть названа перипатетической. Аристотель, развив и систематизировав логическую теорию красноречия, значительно смягчил отношение к Р. по сравнению со своим учителем, с тем чтобы проложить путь от логических оснований к практическому красноречию. Трактат Аристотеля «Риторика» открывается утверждением «соответствия» между диалектикой

(логикой) и Р. в том, что касается средств доказательства: как в диалектике есть наведение (индукция), силлогизм и кажущийся силлогизм, так и в Р. есть пример, энтимема и кажущаяся энтимема. Подобно тому как пример сходен с индукцией, энтимема сходна с силлогизмом, она представляет собой вывод не из необходимых (как силлогизм), но из вероятных положений. Аристотель стремится отделить Р. и софистику и проводит с этой целью исследование отношений, связывающих Р. с диалектикой и политикой. С т. зр. Аристотеля, Р. является одновременно отраслью науки о поведении людей (политики) и диалектики. По мнению Аристотеля, Р. можно определить как способность к доказыванию, «способность находить возможные способы убеждения относительно данного предмета». Подобно диалектике, Р. остается методологией, наукой о способах доказательства, но не сводится к доказательству того или иного тезиса. Т. о., как в аспекте формы, так и в аспекте содержания, Р., как ее понимает Аристотель, тесно связана с философией, что и отличает ее от софистики, якобы не основывающейся на сколько-нибудь последовательной философской теории. Риторическая теория Аристотеля отличается двумя основными чертами: 1) это — философская Р., Р. как вероятностная логика, используемая политическими ораторами; 2) это — Р. устной речи, радикально отличающаяся от теории литературы. Отношения философии и Р. не были существенно изменены в блестящей римской Р. Цицерона, Квинтилиана и «второй софистики». Реформа образования на рубеже Античности и Средневековья, приведшая к возникновению концепции семи свободных искусств, отвела Р. в рамках тривиума второстепенную роль по сравнению с логикой и грамматикой. Развитие Р. в Средние века и эпоху Возрождения привело к тому, что проблематика изобретения, доминировавшая в Р. Античности, постепенно уступила свое место проблематике выражения, определившей облик Р. XVII–XVIII вв. В этот период Р. связывалась прежде всего с литературой и театром, причем литературная Р. понималась как умение использовать риторические приемы: тропы и фигуры. Поэтому в эпоху романтизма такая Р. была подвергнута критике за нетворческое следование традиционным образцам, и изгнана за пределы философии искусства, причем это изгнание воспринималось как «смерть» Р. В XIX в. Р. интересовала лишь нескольких авторов, но среди них — Ф. Ницше, Ч. С. Пирс и С. Малларме. «Возрождение» Р. в XX в. связано с деятельностью нескольких невзаимосвязанных авторов или групп авторов. Это — 1. Р. междисциплинарной (философы, историки, литературоведы) Чикагской школы неаристотелизма и ряда связанных с ней движений. 2. Риторическая теория метафоры и методологии, разрабатывавшаяся Р. О. Якобсоном. 3. Теория аллегории В. Бенямина, первоначально — литературоведческая, а впоследствии — социально-историческая. 4. Р. К. Берка, синтезирующая литературоведение, философию истории и социологию. Во второй пол. XX в. заявляет о своем существовании еще несколько школ Р.: 5. «Неориторика» Х. Перельмана и Л. Олбрехт-Тыте-

ка, основывающаяся на ориентированной на аудиторию теории аргументации. 6. Критико-герменевтическая Р. Гадамера и его последователей. 7. Семиотика риторических фигур, развиваемая французскими структуралистами и близкими к ним авторами (К. Леви-Строс, М. Фуко, Р. Барт, К. Бремон, А.-Ж. Греймас, Ж. Женетт, Э. Косериу, Ж. Лакан, Н. Рювет, Ц. Тодоров, У. Эко). 8. Р. французского и американского деконструктивизма (Ж. Деррида, П. де Манн и др.). 9. Р. «неософистики», развиваемой рядом авторов в Германии, США и Франции. «Возрождение» Р. приводит к необходимости заново поставить вопрос о взаимных отношениях литературы и философии, взаимно определяющих друг друга при посредстве Р.

С.А. Никитин

С

Сакральное (от лат. *sacrum* — священное) — все то, что относится к культу, поклонению особо ценным идеалам. Сакраментальное — освященное, святое, заветное. С. противоположно светскому, профанному, мирскому. То, что признано святыней, подлежит безусловному и трепетному почитанию и охраняется с особой тщательностью всеми возможными средствами. С. является тождеством веры, надежды и любви, его «органом» служит человеческое сердце. Сохранение священного отношения к предмету культа в первую очередь обеспечивается совестью верующего, который ценит святыню больше собственной жизни. Поэтому при угрозе осквернения святыни истинный верующий встает на ее защиту без особых раздумий и внешнего принуждения; подчас он может ради этого жертвовать своей жизнью. С. в теологии означает подчиненное Богу. Символом сакрализации выступает освящение, т.е. такая церемония, в результате которой обыденная мирская процедура обретает трансцендентный смысл. Посвящение — возведение лица посредством установленного таинства или церковного обряда в ту или иную степень духовного служения. Священник — лицо, состоящее при храме и совершающее все таинства, кроме священства. Святотатство — имущественное посягательство, направленное на священные и освященные предметы и принадлежности храма, а также оскорбление религиозного чувства верующих; в более широком смысле оно означает покушение на святыню. Помимо теологического понимания С. как производного от Бога существует расширительное его философское истолкование. Напр., Э. Дюркгейм применил это понятие для обозначения естественно-исторической основы подлинно человеческого бытия, его социальной сущности и противопоставил его понятию индивидуалистического (эгоистического) существования. Некоторые религиоведы рассматривают процедуру сакрализации как существенный отличительный признак всякой религии — пантеистической, теистической и атеистической: религия

начинается там, где складывается система сакрализации особо ценных идеалов. Церковь и государство вырабатывают сложную и тонкую систему защиты и трансляции священного отношения людей к базовым идеалам сложившейся культуры. Трансляция осуществляется согласованными между собой методами и средствами всех форм общественной жизни. Среди них — жесткие нормы права и мягкие приемы искусства. Индивид с пеленок и до гробовой доски погружен в генерируемую семьей, родом, племенем и государством систему С. Он вовлекается в церемонии, ритуальные действия, совершает молитвы, обряды, соблюдает посты и множество иных религиозных предписаний. Сакрализации прежде всего подвергаются нормы и правила отношения к ближнему и дальнему, семье, народу, государству и абсолюту. Система сакрализации состоит из: а) суммы священных для данного общества идей (идеология); б) психологических приемов и средств убеждения людей в безусловной истинности этих идей; в) специфических знаковых форм воплощения святынь, сакраментальных и враждебных символов; г) особой организации (напр., церкви); д) специальных практических действий, обрядов и церемоний (культ). На создание такой системы требуется много времени, она впитывает в себя прошлые и вновь возникшие традиции. Благодаря сакральным традициям и актуально существующей системе сакрализации общество добивается воспроизводства определенной религии во всех своих горизонтах (социальные группы, классы) и вертикалях (поколения). Когда избранный объект сакрализован, в его реальность верят сильнее, нежели в эмпирически данные вещи. Высшая степень С. отношения — святость, т.е. праведность, благочестие, богоугодность, проницание деятельной любовью к абсолюту и освобождение себя от импульсов себялюбия. Всякая религиозность сопряжена с С., но не каждый верующий на практике способен стать святым. Святых немного, их пример служит ориентиром для обычных людей. Степени С. отношения — фанатизм, умеренность, индифферентизм. С. чувство цельно, и яд сомнения для него смертельно опасен.

(См. «Религия»).

Д. В. Пивоваров

Само... — часть ряда сложных слов — самобытность, самоорганизация, самодетерминация, самостояние, — приобретших в философии XX столетия заметное значение, выявивших и подчеркнувших специфику ее развития. Слова этого типа фиксируют силы, качества, формы, обеспечивающие особое бытие объектов, людей, природных и социальных систем. Их существование рассматривается на их собственной основе, их внутренняя связность трактуется «на равных правах» с их внешними связями, а в ряде случаев как форма, активно преобразующая внешние воздействия. Роль такого рода терминологии состоит в том, что она указывает на некие повороты в философском мыш-

лении, на определенную стилистику переосмысления таких понятий, как детерминизм, бытие, системность, законосообразность. Понятие самодетерминации, напр., оказывается не просто дополнением понятия детерминации, но и его существенным углублением, конкретизацией описания, объяснения или понимания собственной логики особой системы. В психологии в различных исследованиях личности такой подход закрепился в понятиях самоактуализации (А. Маслоу), самодетерминации (Т. Ярошевский), самореализации, самоотнесенности, саморегуляции и т.п. В области исследований естественно-научного характера решающими оказались работы П. Анохина, Н. Бернштейна, Л. фон Берталанфи, И. Пригожина, выявившие значение самоорганизации сложных систем для их становления, функционирования, развития. Результаты, казавшиеся поначалу периферийными, поставили под вопрос традиционные для философии онтологические представления и методологические построения. Возникла необходимость в пересмотре или конкретизации связи таких понятий, как «универсальное» и «уникальное», «общее» и «особенное», «социальное» и «индивидуальное».

(См. «Детерминизм», «Система», «Личность»).

В. Е. Кемеров

Сборка (ассамбляж) — способ образования сложных объектов, множественных процессов, самоорганизующихся систем. Понятие *С.* ввел Р. Том в виде одной из элементарных катастроф в дифференциальной топологии, на принципе *С.* основана философия Ж. Делеза, теорию *С.* развивает М. Деланда. *С.* — это морфогенез, представляющий собой схождение и последующую стабилизацию конкурирующих режимов существования, которые конституируют свойства систем. В процессе *С.* происходит совпадение изменения формы объекта с эволюцией системы (среды), в которой он находится, т.е. происходит экстериорная организация отношений объекта. *С.* осуществляет детерриториализацию предшествующей формы объекта и ретерриториализацию новой формы, которая т.о. находит свою пространственную границу. *С.* предполагает значения дифференциальными, которые образуются относительно друг друга, проявляя различные свойства в зависимости от взаимодействия множества окружающих форм. Несмотря на разнообразие форм и процессов, структурно они могут быть представлены в качестве топологических инвариантов многообразия. Формы в процессе *С.* появляются не беспорядочно, а посредством взаимного уподобления. Т.о., возможность *С.* зависит от консистентности размерности пространства (параметров объекта), топологии многообразия и взаимодействия конкретных форм. Однако анализ *С.* не предполагает редукцию форм к инвариантам многообразия, напротив, *С.* представляет собой вариативное повторение и различение форм, исходя из одних и тех же инвариантов (серийность). Теория *С.* обращена к акту-

альным механизмам образования реальных объектов в виртуальной топологической структуре. Топологические инварианты С., являясь универсальными сингулярностями, замещают собой роды бытия, тогда как индивидуальные сингулярности конкретных форм замещают виды бытия. В философии, социальных науках и науках о жизни С. противопоставляется картезианской модели причинности и онтотелеологии классической метафизики. Понятие С. призвано преодолеть представление о сущности как о единичном объекте с универсальными свойствами. Свойства объектов и результаты действий, совершаемых в отношении этих объектов, изменяются в процессе С.: новые свойства объекта становятся для него определяющими, т.е. система отношений объекта самоорганизуется. Ни причина, ни цель сами по себе не могут создать или определить объект, поскольку создаются вместе с данным объектом — сущность определяется не по конечному состоянию (реификация), а по историческому развитию объекта. Одной из моделей С. является экосистема, совмещающая дискретность живых объектов и непрерывность их взаимного изменения. С. элементов экосистемы представляет собой самоорганизацию в поиске равновесного состояния, что производит непредвиденные изменения в реализации включенных в этот процесс форм жизни. В социальной теории С. предполагает формирование и реализацию отношения/действия одновременно на всех уровнях социальной структуры: макро- (глобальный), мезо- (групповой), микро- (индивидуальный) уровнях. Процессы каждого отдельного уровня в процессе С. являются не прямой причиной отношения/действия другого уровня социальности, а условием, предполагающим соответствующую форму этого отношения/действия. При таком рассмотрении социальная структура общества оказывается топологически целостной, дифференцируя процессы разных уровней. Поскольку общество структурируется топологическими инвариантами форм, оно обнаруживает свойство фрактальности, в связи с чем появление социальных отношений предполагает их одновременные дифференциацию и уподобление.

(См. «Сеть», «Сложность»).

И. В. Красавин

Свидетельствование (свидетельство). В современной философии ряд исследований, посвященных проблемам определения субъектных позиций очевидцев и/или жертв, повествующих о пережитых травмирующих событиях, достоверности таких повествований и их репрезентации (в т.ч. в искусстве). Появление проблематики С. возникло прежде всего из необходимости противостояния движению в историографии Второй мировой войны, отрицавшему Холокост. Позднее в область осмысления С. начали попадать актуальные военные конфликты, гражданские противостояния и т.п. (напр., война в Югославии, геноцид в Руанде, события в ЮАР). Проблематике С. во

многом присущ характер политической манифестации и отказ от нейтральной позиции исследования. В отличие от таких направлений как нарратология или устная история, исследование С. связано гл. обр. не с вопросами содержания повествования — «свидетельскими показаниями» (testimony — в англоязычных исследованиях), а с осмыслением позиции смотрящего (очевидца) (witnessing — в англоязычных исследованиях) или переживающего некоторое событие (участника, жертвы) лица, с попыткой (ре)конструкции его субъективности или определения роли передающего устройства в последующем анализе достоверности передаваемых событий. Подобная смена ракурса помещает работы, посвященные С., на пересечении эстетической, политической и этических проблематик. Необходимо заметить, что значительное влияние на концептуальное становление данного направления оказали психоанализ травмы и документальное кино (в частности, фильм К. Ландцмана «Шоа»).

Несмотря на отсутствие концептуального единства в осмыслении С., существенной чертой данного направления является отказ от содержательной наполненности и логической связности повествования в пользу его фактичности — т.е., большое значение приобретает само наличие С., а также всевозможные проблемы, связанные с физическим неналичием или молчанием свидетеля. К примеру, в контексте осмысления Холокоста этот вопрос поднимается двояким образом: выжившие не хотят и не могут говорить (с этой точки зрения — лжесвидетельствовать) за умерших, которые оказываются единственными подлинными свидетелями потому, что испытали все ужасы лагеря до конца. Эта ситуация, в частности у П. Леви, Дж. Агамбена и позднее у Б. Лэнга, приводит к появлению парадоксальной фигуры отсутствующего свидетеля, говорящего самим фактом своего отсутствия, важнейшим компонентом свидетельства которого становится молчание. Следовательно, всякая попытка осмысления данной позиции, говорение от имени или от лица жертвы ставит любого другого свидетеля в положение интерпретатора, а человека, анализирующего повествование, — в «ловца молчания». Наиболее традиционным способом описания такого типа С. являются метафоры «невывразимого», «невоспроизводимого» или «невозможного».

Однако проблема невыразимого С. присуща и «говорящему свидетелю». В этом случае речь идет о трудностях, связанных с определением типа свидетеля. Дж. Агамбен в «Homo Sacer. Что останется после Освенцима: архив и свидетель» описывает различие между двумя основными типами: свидетель — третейский судья — «terstis» — т.е. тот, кто не заинтересован в искажении повествования, занимает нейтральную позицию по отношению к происходящему; по мнению исследователя, такой свидетель, претендующий на объективность, приобретает решающую роль при юридическом установлении истины, его повествование в большей степени коррелирует с доказательностью; второй тип: свидетель-мученик — «martis» — т.е. человек, испытавший, переживший описываемую ситуацию, занимающий пристрастную, крайне

субъективную позицию, могущий быть как тем, кто погружен в молчание, так и тем, кто постоянно говорит, уточняет и добавляет самого себя. Этот, второй тип свидетеля крайне неудобен для формального, логического установления истины, но как раз и оказывается тем, чья субъектность более значима, нежели как таковое содержание повествования. С., представляемое в данном типе, нередко продиктовано архетипическим мотивом (Б. Ленг) «выжить, чтобы рассказать»: его целью становится донесение правды происшедшего для родственников, потомков, человечества, и т.д. (см. также: П. Леви, С. Жижек), осознание человеком уникальности собственной позиции. Еще одним мотивом в этом случае становится «коллекционирование С.», т.е. попытка формирования коллективного архива, который должен (в случае гибели) сохранить С., прожитые события, перенесенные страдания. Здесь акцент смещается в сторону фигуры собирателя, который принимает ответственность не только за свое собственное С., но и за те, которые ему удалось сохранить. Следует заметить, что в качестве типа свидетеля практически никогда не выводится фигура надзирателя: надзор противопоставляется С. как активная целенаправленная деятельность, требующая выборочного взгляда.

Проблемы, возникающие в данном контексте, следующие (Ж. Деррида характеризует эти проблемы как «невозможное С.»): 1) поскольку С. всегда индивидуально, люди, пережившие некоторые события, могут представить разнящееся видение происходящего, вплоть до противоречащих друг другу позиций. Но каждое такое видение будет претендовать на истинность именно потому, что отражает индивидуальный опыт; 2) процесс С. не поддается локализации во времени: свидетель каждый раз в своем повествовании «воскрешает настоящее», перемещает произошедшее в настоящее, и именно в это настоящее стремится «окунуть» своего адресата. В итоге для самого свидетеля его С. предстает как вереница следов, отпечатавшихся в памяти, но каждый раз ускользающих (именно поэтому и возникает мотив уточнения и дополнения), тогда как адресат С. всегда имеет дело только с повествованием, т.е. переживанием, опосредованным через язык или визуальную репрезентацию. По отношению к С. фигуры свидетеля и адресата находятся в положении неравенства.

(См. «Нарратология», «Опыт-предел», «Память коллективная»).

Д.А. Томильцева

Свобода — способность человека овладевать условиями своего бытия, преодолевать зависимости от природных и социальных сил, сохранять возможности для самоопределения, выбора своих действий и поступков. С. выступает одной из универсальных характеристик проблематики человеческого бытия; вопрос о С. — один из важнейших в определении человеком своих позиций, ориентиров своей жизни и деятельности. Проблема С. свя-

зана со спецификой человеческой истории; на разных этапах истории, в различных типах социальности она обретает конкретную размерность, по-своему осмысливается. Понятие С. связано с понятиями необходимости, зависимости (независимости), отчуждения, ответственности. Взаимоопределения этих понятий и соответствующие схематизмы поведения людей меняются от эпохи к эпохе, специфичны для особых культурных систем. Для человека родоплеменного общества быть свободным — значит принадлежать роду, племени, их миру, быть «своим», не попасть в зависимость от чужаков и принятых ими законов жизни. Для человека индустриального общества С. носит прежде всего юридический и экономический смысл как С. распоряжаться своими деятельными силами, своей личностью, владеть средствами самостоятельной жизни, обладать возможностью их создания. В XX в. в связи с тем, что людям приходится взаимодействовать в условиях многомерного социального бытия, С. становится способностью человека к поведению, соразмеряющему самостоятельность индивида с действием разнообразных социальных, культурных, технологических форм, с умением осваивать и контролировать их воспроизводство. В этом смысле С. может пониматься и как восстановление индивидами контроля над отчужденными от них структурами власти, производства, информации и т.д. В классической философии представления о С. находились под воздействием гносеологии и психологии, т.е. С. в основном характеризовалась как познание («свобода есть осознанная необходимость») и как воля («свобода воли»). Человек, наделенный С., рассматривался в общем виде, хотя за этой общей формой представления достаточно явно проступал образ человеческого индивида с его мышлением, познанием, психикой. Именно в аспекте своеобразной «настройки» психики субъекта на необходимость и определялись возможности достижения им С. Трактовка С. как осознанной необходимости была характерна и для марксистской философии, во всяком случае — для основных ее догматических версий. Надо отметить, что этот шаблон в понимании С. противоречил некоторым важным установкам самого К. Маркса, пытавшегося осмыслить С. как онтологическую проблему, как проблему освоения людьми отчужденных от них экономических и политических сил общественного развития. В этом плане С. выступала в качестве деятельности людей по практическому освоению необходимости, по овладению средствами жизни и индивидуального развития. Но поскольку эта трактовка была сопряжена в основном с политической борьбой, с революционным преодолением капитализма, она фактически предполагала создание репрессивных структур, значительно ограничивающих С. индивидуальных субъектов, ее юридические и экономические основания. Кроме того, С. все менее мыслилась как С. индивидов и все более — как С. групп, классов, партий, общества в целом. При этом утрачивался не только индивидуальный аспект С., но и те

бытийные формы самореализации людей, что создают условия для различных социальных модификаций С.

(См. «Гуманизм», «Творчество»).

В. Е. Кемеров

Свойство — момент качественной определенности «своего» (самобытия, вещи А), который через взаимодействие с «иным» (инобытием, другими вещами В, С, D или N) отделяется от собственного основания, проникает в это иное бытие, обретает в нем и через него свою видимость и существует уже на осваиваемом чужом основании (носителя, субстрате). С., дефиницию которого можно сжать до формулы «*определенность своего в ином*», не есть сущее само по себе, если под «сущим» понимать некоторое наличное бытие, качество, вещь. В то же время С. не есть и «ничто». С. рождается внутри качества А, в сфере его сущности, и генотип С. — это та или иная потенциальная возможность в сущности как совокупности всех внутренних отношений. Возможное С. выявляется вовне и становится действительным С. через эманацию, т.е. через исход и истечение какихлибо признаков от порождающей их основы. Эту генетическую принадлежность родному бытию А («бытию-в-сущности» и «бытию-при-сущем») обычно обозначают термином «присущность», говоря, что вещи А присуще какое-либо свойство Р или что вещь обладает свойствами. Однако природа С. остро противоречива: пребывая в целостности своего качества А, оно одновременно обитает — в форме представителя А, копии некоторой грани А — в теле иного нечего (напр., В) и изменяет последнее характерным для А способом. С. есть, по Гегелю, *видимость*, отсвечивание одного качества в ином. Гегель определяет С. как «то в нечего, что становится иным», «...нечто относится к иному из самого себя, ибо инобытие положено в нем как его собственный момент; его внутри-себя-бытие заключает в себе отрицание, через посредство которого оно теперь вообще обладает своим утвердительным наличным бытием». С. основано, по словам Гегеля, «в некотором внешнем, в ином вообще, но в то же время принадлежит к тому, что нечего есть в себе». Вместе со своим С. изменяется и нечего (Гегель. Наука логики. Соч. В 3 т. Т. 1. С. 186–187). Если поток свойства Р, исходящий от бытия А, воспроизводится на всем протяжении существования этого качества, то такое С. относят к разряду *атрибутивных*, или *существенных*, С. Если же некоторое С. не характерно для обсуждаемого качества А и проявляется далеко не во всех случаях, то подобное С. именуют *акцидентальным*, т.е. несущественным, второстепенным С. В условиях, когда А прекращает эмиссию свойства Р, последнее, прерывая связь с первоисточником, теряет способность находиться «между» А и иными (В, С, О и т.д.) — перестает быть диспозиционной (посреднической) реальностью и актуально связывать свое и иное. Оно истощается, все более трансформируется, поглощается без остат-

ка отчуждающим его инобытием и затухает. В таком случае говорят, что либо С. Р исчерпало себя и перестало проявляться, либо претерпело радикальное отрицание и глубоко спрятано (снято) в ином бытии, либо исчезло без видимого следа и т.п. Вместе с тем всегда — как в случае сохранения, так и в случае утери реальной связи С. Р с порождающим его бытием А — это С. претерпевает в той или иной мере воздействие со стороны такого инобытия, в котором оно стремится высветиться, обновиться и заново укорениться. Поэтому С. Р, строго говоря, не сводится без остатка к «своему», «самобытности» — к тому или иному моменту самобытия А. Всякое С. непременно содержит в себе «инаковость» — признаки «иного» (В, С, О и т.д.) в «своем» (обусловленном А). «Инаковость» есть то же самое, что и «С.», только взятое в аспекте проявленности *иного в своем*, когда иное, в свою очередь, рассматривается как источник эмиссии каких-то собственных, присущих только ему С., а свое — как основание воспринимающее и отчуждающее. Реализация С. сопряжена с разнообразием условий взаимодействия А и не-А, зависит от степеней проявления тенденции освоения иного и отчуждения своего. В зависимости от доминирования этих тенденций в С. как «промежутке» между А и не-А это С. можно квалифицировать как «ярко выраженное свойство» или, напротив, как «слабо проявленное свойство» Т. о., С. — это скорее функциональная, нежели субстратная форма существования; С. — это *виртуальная* реальность. Оно как бы размывает границу между нечем и иным, замечает Гегель, и переступает предел своего нечего, благодаря чему вещьность, собственно, и переходит в С. «Свойство есть не только внешнее определение, но и в себе сущее существование. Это единство внешности и существенности, — пишет Гегель. — (Свойства)... выходят за пределы этой вещи, продолжают в других вещах...» (там же. Т. 2. М., 1971. С. 127–128). Поэтому С. есть как бы переступание качества через само себя, когда С. превращается в «середину» между находящимися в соотношении вещами. Не будучи особой вещью или отдельной метрической протяженностью, оно в то же время информирует всякое «внешнее» о «внутреннем мире» того качества А, которое его генерирует. С. способно пребывать во всем пространственно-временном континууме взаимодействия своего и иного — и в А, и в не-А, и между ними. «Качество есть свойство прежде всего лишь в том смысле, — утверждает Гегель, — что оно в некотором внешнем отношении показывает себя имманентным определением» (там же. С. 175). В некотором смысле С. совпадает с понятием качества. С. есть то, что, как и качество, составляет устойчивость вещи. «Оно самостоятельная материя... имеются многообразные такого рода самостоятельные материи, и вещи состоят из них», — читаем у Гегеля (там же. Т. 2. С. 127–128). Благодаря С. качество сохраняет себя в соотношении с иным, «не дает воли внутри себя посторонним положенным в нем воздействиям, а само показывает в ином силу своих собственных определений, хотя и не отстраняет от себя этого иного» (там же. Т. 1. С. 175). Обладая тем или иным С., нечто под-

вергается воздействию внешних влияний и обстоятельств, «но качество (всякого) нечто в том-то и состоит, чтобы быть представленным этой внешности и обладать некоторым свойством» (там же. Т. 1. С. 186). Наличествуя через свое С. в ином, вещь переходит в нем во внешнее, воздействует на окружающее, на другие вещи, тем самым становясь причиной и сохраняя себя как действие. В том случае, когда виртуальное существование С. Р, испущенного бытием А, интуитивно рассматривают где-то в пространстве внутри не-А, тогда С. есть *момент своего внутри иного*, т.е. положенность некоторого содержания А (или признака А) во внутренней структуре не-А. Под этим углом зрения С. представляет собой особое внутреннее отношение — своего рода эйдос, образ оригинала А внутри отражающего его не-А. «Свойство имеется лишь как способ взаимного отношения; оно поэтому внешняя рефлексия и сторона положенности вещи» (там же. Т. 2. С. 121). Когда же мы обращаем внимание на пребывание С. на границе между А и не-А, в промежутке между ними, тогда С. можно определить как *момент своего, проявленный вовне, как в зеркале, через поверхность иного*. В этом — функциональном — измерении С. есть такая сторона связи А и не-А, которая представляет собой процесс размыwania границ между ними: во-первых, обнаруживается стремление А посредством С. войти в не-А, изменить это не-А и расширить за его счет свою качественную определенность, во-вторых, налицо противодействие не-А, его активная реакция на экспансию извне, более сильное увязание не-А в А, что преображает А. Категория С., следовательно, раскрывается с помощью таких основных категорий, как «свое» и «иное», «определенность», «вещь», «связь» и «отношение»: многообразные свойства одной вещи актуализируются, выявляются «наружу» и укореняются «внутри» иных вещей благодаря связям и отношениям между определенностями своего и иного — через их взаимоотношение и взаимодействие. С. выражают отличительное и тождественное в вещах. «Разъединяющие свойства» указывают на уникальность, неповторимость, единичность вещи и противопоставляют эту вещь всякой иной вещи. «Общими свойствами» вещь, наоборот, едина со всеми или многими другими вещами. Почему всякое С. таково, а не иное? Обсуждая этот вопрос, Лейбниц приходит к выводу, что в конечном счете определенность всякого С. предустановлена волею Бога. Сходен с выводом Лейбница и традиционный ответ материалистов: всякая вещь есть модус материальной субстанции; у вещей именно такие, а не иные С. потому, что законы физического мира другими быть не могут, так уж устроена природа. Для философии Нового времени характерно идущее от Локка подразделение С. на абсолютные и относительные, первичные и вторичные. Напр., Лейбниц понимает под первичными С. величину, фигуру, движение; ко вторичным С. он относит твердое и жидкое состояние тел, жесткость и мягкость, гладкость, шероховатость, упругость, хрупкость и т.д. (См.: *Лейбниц Г.В. Соч. В 4 т.* Т. 1. М., 1982. С. 79, 81.) Выделяют также С., не обладающие интенсивностью, а потому и не ме-

няющие ее (напр., «материальный», «духовный»), и С., обладающие в «качестве» большей или меньшей интенсивностью (напр., «масса», «красота»). Реисты (в частности, Brentano, Котарбинский) приписывают подлинную реальность лишь вещам, но не С. Напротив, объективные идеалисты наделяют большей реальностью именно С., но не вещи. Для них С. есть преимущественно форма существования общего. Вещь же ими редуцируется к «индивидуальному» и «единичному». Такая логика ведет к выводу о том, что С. объективно независимы от вещей. Субъективные идеалисты склонны отождествлять С. с ощущениями субъекта и отрицают независимость С. вещей от сознания человека. Согласно учению Беркли, существовать — значит быть воспринимаемым, а воспринимаемые вещи суть не более, чем комплексы «чувственных качеств», сумма ощущений индивидуального человека. Англоязычные философы-эмпирики тесно сближают между собой понятия С., качества и чувственного данного, подчас просто отождествляя их. Сторонники «теории типов» Б. Рассела обосновывают возможность устранить из языка имена собственные, обозначающие вещи, заменяя индивидуальные термины сугубо предикативными описаниями, прилагательными (общими С. и отношениями). В современной логике распространены особые трактовки С. (предиката), не совпадающие в ряде аспектов с общепhilosophическим пониманием С.

Д. В. Пивоваров

Связь — средство приобщения предметов (А, В, С и т.д.) друг к другу, способ пребывания одного в другом, разных — в их единстве; форма бытия многого в едином. Вступающими в С. предметами А, В, С и т.д. могут быть любые определенности материального и (или) духовного бытия — вещи, явления, свойства. Выделяют два основных типа С.: а) силовой контакт А и В, т.е. прямое или опосредованное соединение и взаимное удерживание вещей в пространстве и во времени, динамическое сцепление А и В (напр., когезия как притяжение молекул в физическом теле или вязкость как причина сцепления различных частиц в общую массу); б) внутреннюю С. сущностей, присущность А к В либо В к А (напр., пребывание общего в индивидуальном, целого в частях, причины в следствии). В первом случае объединяемые А и В могут быть разъединены, и их единство временно; во втором случае С. А и В постоянна, сохраняется на всем протяжении их сосуществования. В узком смысле под С. понимают только внешнюю силовую С., описывая ее как такое взаимное действие А и В друг на друга, когда каждое из них, количественно изменяясь в союзе с другим, тем не менее продолжает сохранять в той или иной мере свою качественную определенность, не снимается и не растворяется в едином как в чем-то третьем и сплошном. «Внешняя сила» — высвобождение какой-либо потенциальной энергии, проявление «сущност-

ной силы», реализация мощи любых форм притяжения и отталкивания взаимодействующих А и В, будь то аттракция и непроницаемость в ядерных, электромагнитных или гравитационных взаимодействиях в физическом мире, либо действия и противодействия в живой природе и обществе («живые» и социальные силы), либо единство и борьба в духовном мире (духовные силы). В частности, в механике силу понимают как меру механического действия на данное материальное тело со стороны других тел. Это величина векторная, в каждый момент времени она характеризуется числовым значением, направленным в пространстве, и точкой приложения. Если категорию С. трактовать в этом узком смысле — только как внешнюю силовую С., тогда возникает возможность противопоставить ее категории отношения. Отношение (R) — способ сопричастного бытия вещей как условие выявления и реализации скрытых в них свойств, В противоположность динамически связанным вещам, все члены R по традиции мыслятся положенными в субстрат этого R как в единство целого и растворенными в нем. Снимая себя в самостоятельной устойчивости «aRb», соотнесенные А и В превращаются в стороны поглощающей их целостности, т.е. утрачивают бытие отдельных субстратов, лишаются прежней обособленности, теряют определенность разных качеств. Примером «динамической связи» может служить взаимодействие планеты А и ее спутника В: по мере удаления В от А сила притяжения между ними стремительно убывает, однако сами эти небесные тела сохраняют прежние материальные параметры и остаются отдельно существующими предметами. Пример «отношения» — сходство (равенство) образа В с прообразом А: только сходство между А и В делает одно из них оригиналом, а второе копией; понятия образа и оригинала бессмысленны вне отношения сходства. Итак, если узко понимать «С.», то логично заключить, что А и В могут либо некоторым силовым способом вступать в С. друг с другом и при этом обычно не терять прежнюю определенность, оставаясь разными вещами внутри объединения «AB», либо, наоборот, образовывать между собой какое-либо отношение «aRb», вследствие чего и А и В утрачивают внутри него самостояние; при таких логических условиях А и В, как правило, не могут одновременно «быть связанными» и «находиться в отношении».

Однако чаще всего объем понятия С. не ограничивают признаком соединительного взаимодействия А и В. В него также включают «присущность», «генетическую связь» либо расширяют образ «связи» до предельно абстрактных представлений о «взаимной зависимости вообще», «обусловленности и общности между любыми А и В» и т.д. В этом широком смысле уловить различия между «связью» и «отношением» как разными философскими категориями практически не удастся, и тогда ими оперируют как синонимами. Не случайно Юм заключил, что идея С. — одна из наиболее темных и неопределенных идей в метафизике (см.: Юм Д. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 63). Вместе с тем интуитивно ясно, что глаголы «вязать» и «относить» обозначают

разные способы действия, поэтому некоторые исследователи не хотят мириться со сложившейся в философской литературе тенденцией употреблять термины «связь» и «отношение» как обычные синонимы и стремятся категорически разграничить эти понятия. В ходе своих исследований одни авторы приходят к выводу, что «непосредственная связь» — это вид отношения: чтобы связать А и В, их нужно вначале соотнести, соположить и совместить друг с другом так, чтобы между А и В возникла общая граница, в которой они оба окажутся снятыми, лишенными непосредственности, наличного бытия. Другие философы, напротив, склоняются к оценке «связи» как категории более широкой, нежели «отношение», а в последнем усматривают частный случай С.: отношение aRb , по их мнению, есть не С. «вообще», а С. между целым и такими его сторонами, которые вне целого сами по себе бытия не имеют. Выделяют С. внутренние и внешние, существенные и несущественные, необходимые и случайные, прямые, косвенные, универсальные, общие и частные и т.д. Во все эпохи философия сосредоточивалась на обсуждении принципа всеобщей взаимосвязи предметов и явлений. С XIX в. в науке начинают распространяться также описания специфических С. и их классификация по основанию дифференциации материи на структурные уровни; многообразие материальных С. подразделяют на три крупные группы — на С. механические, химические и органические; в немецкой классической философии обосновывается положение о несводимости высшего к низшему, о принципиальном различии между теми С., которые изучает механика, и С. химическими, а тем более биологическими. Религию, психологию, логику преимущественно интересуют С. духовные, психические, мысленные (логические), философия же прежде всего исследует соотношение материальных и духовных С. Лейбниц учил, что взаимосвязь вещей происходит по причине того, что каждое тело еще до протяжения имеет в себе некоторую сущностную силу; эта действующая сила, вырываясь наружу, вызывает движение и сцепление тел. «От связности тел (*conscistentia*) происходит их непроницаемость, сцепление и отражение», — пишет он (*Лейбниц Г. Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 81*). Юм сомневался в том, что С. между явлениями может иметь характер объективной реальности. «Все явления, — говорит он, — по-видимому, совершенно отделены и изолированы друг от друга; одно явление следует за другим, но мы никогда не можем заметить между ними связь; они, по-видимому, соединены, но никогда не бывают связаны друг с другом... у нас совсем нет идеи связи, или силы» (*Юм Д. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1966. С. 76*). И. Кант, следуя Лейбницу, усматривал причину связи А и В в их взаимном действии друг на друга. «Субстанция, не связанная ни с какой вещью во всем мире, — читаем у Канта, — вовсе не принадлежит к миру... Если бы субстанции не обладали никакой силой действовать вовне, то не было бы никакого протяжения и никакого пространства» (*Кант И. Соч. В 6 т. Т. 1. М., 1964. С. 68, 69*). По его мнению, «чем больше связь, тем больше гармонии и согласованности в мире, тогда как

пустоты и перерывы нарушают законы порядка и совершенства» (там же. С. 72). Порядок в природе Кант, как и Ньютон, выводит из действия в хаосе первичных и простых сил притяжения и отталкивания; эти силы суть естественные причины всех изменений, «притяжение и есть эта всеобщая связь, соединяющая в одном пространстве все части природы» (там же. С. 203). Вместе с тем первоисточник всякой С. — Бог, «постоянная взаимная связь (вещей) и гармония обусловлена тем, что их свойства имеют своим источником высший разум» (там же. С. 228). Категория С. была развита далее в философии Гегеля. Каждый объект, стремясь снять свою односторонность, вступает в С. с другим объектом, у которого проявляется такое же стремление; реальность их единства положена через их уравнивание и соединение. «То, что налично, — пишет Гегель, — из своего внутри-себя-бытия вступает во всеобщую стихию связи и отношения, в отрицательные отношения и перемены действительности, а это есть продолжение единичного в других (единичных) и потому всеобщность» (Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 3. М., 1972. С. 66). С. — это «стихия передавания, в которой они (А и В) вступают во внешнюю связь друг с другом» (там же. С. 179). Немецкий мыслитель выделяет в С. два момента: а) спокойное слияние А и В; и б) их отрицательное отношение, когда их «прежняя самостоятельная определенность снимается в соединении, напряженность А и В в отношении друг друга угасает» (там же. С. 179–180). С. есть связка, средний член между А и В, тождество различных, взаимное отражение (рефлексия) А и В. Связываемое имеет разное содержание, которым С. — как опосредующее — наполняется. Отсюда, С. — «наполненная, но простая всеобщность — всеобщая природа вещей, род» (там же. С. 142). Гегель постоянно берет понятия связи и отношения вместе, в их взаимном отражении, и, по-видимому, его не очень волновала проблема их категориальных разграничений. В современной науке, в особенности во второй пол. XX в., постоянно расширяется типология С., что обусловлено совершенствованием радиоэлектронных устройств и вычислительной техники, бурным развитием средств массовой информации, дальнейшими успехами кибернетики, математической логики, теории информации, общей теории систем и синергетики. Напр., чрезвычайно плодотворными во всех науках и технике оказались идея динамической и статистической С., а также идея прямой и обратной (положительной и отрицательной) С.

Д. В. Пивоваров

Сексизм — политическая дискриминация по признаку пола, «половой расизм». «Половой расизм» в данном случае не просто аналогия, речь идет об общем основании в сопоставлении С. и расизма. Таким основанием выступает сложная диалектика т.н. социальных и несоциальных различий. Раса, пол, возраст, с одной стороны, являются физиологическими характеристиками

и как будто могут восприниматься как внесоциальные феномены, но, с другой стороны, представленные в определенном социокультурном контексте, они с необходимостью обретают черты сущностных с т. зр. власти дифференциаций и встраиваются в системы доминирования. Физиологические различия отнюдь не являются основанием для С. и расизма; различия в некоторых физиологических аспектах используются лишь для легитимации архаичных социальных отношений господства. Эти отношения имеют прежде всего социокультурное содержание, причем «биология» расовых и гендерных различий сама является социокультурным продуктом. У современного расизма и современного С. сходные структуры аргументации, символизируемые в социальной категории «биология». Общественная группа, обозначаемая как «чужая» или «другая», получает свидетельство о «неполноценности» и лишается не только права на «равенство», но (что, может быть, важнее) и права безнаказанно оставаться «другой» (Г. Бок). Так возникает проблематика «меньшинств», ставшая основой оформления идеологии политической корректности. С. — понятие, которое широко используется прежде всего в феминистских теориях и практиках. Через анализ С. феминизм осуществляет критику традиционно существующей гендерной асимметрии, демонстрирует сексистскую практику создания и трансляции гендерных стереотипов, призванных воспроизводить существующий властный дискурс отношения полов. Термин «сексистский» характеризует культурные и экономические структуры, которые создают и усиливают жесткие модели заявления и определения пола, оформляют через критерий пола доминирующих и подчиненных (М. Фрай). В исследованиях феминистов объектом анализа, критики и борьбы являются и открытые, традиционные формы С., и неявные, неотрефлексированные его формы вплоть до «лингвистического» С. (половая дискриминация языковыми средствами).

(См. «Гендер»).

О. В. Шабурова

Секуляризация (от позднелат. *saecularis* — мирской, светский) — первоначально отчуждение собственности религиозных организаций в пользу государства, передача церковных земель и имущества в светское владение. Иногда так называют также изъятие из церковного ведения образования, отказ от духовного звания и т.п. Постоянное обогащение религиозных организаций, церкви нередко приходило и приходит в столкновение с интересами светской власти, предпринимателей, мирских институтов. Это обуславливает стремление светских властей к С. Обращение церковных (храмовых) имений в собственность государства практиковалось уже в древности (напр., в Древнем Египте при Аменхотепе IV). В Западной Европе борьба за освобождение государства от контроля церкви и акты С. сопровождали всю историю обра-

зования централизованных национальных государств, вызывая стойкое сопротивление католической церкви. Особенно широкий масштаб С. приняла в Европе начиная с XVI в., со времени Реформации, направленной на подчинение деятельности церкви интересам буржуазии. В России огромный рост церковного землевладения также столкнулся с интересами развивающегося централизованного государства, в связи с чем в течение XV–XVII вв. производились неоднократные попытки ограничить церковное землевладение. Так, на основании указа о С. Екатерины II (1764) у монастырей и архиерейских домов было отобрано 8,5 млн десятин земли. Декретом 1917 г. все церковные и монастырские земли были национализированы, но после 1990 г. церковь в России вновь обрела право владеть землей. С кон. XIX в. в западной социологии понятие С. стало пониматься более широко, а именно как десакрализация, всякая форма эмансипации от религии и церковных институтов. В марксистской литературе под С. понимаются различные исторические этапы высвобождения от религиозного влияния всех сфер жизнедеятельности общества и личности, а также процесс лишения религиозных институтов социальных функций, вытеснение религиозных представлений и замена их атеистическими взглядами. Под С. можно также понимать эмансипацию от социоцентрических религий (культов личности, избранного народа, партии и т.д.).

Д. В. Пивоваров

Семантика — раздел семиотики, в котором изучаются значение и смысл различных знаковых форм, в т.ч. и языковых знаков и выражений. Выделение С. в качестве части семиотики, наряду с теорией синтаксиса — синтактикой и теорией употребления знаков — прагматикой, принадлежит Ч.У. Моррису, ограничившему значение термина С. (1946), употреблявшегося ранее как синоним термина «семиотика». Как теория значения, С. обычно подразделяется на теорию смысла и теорию референции. В первой рассматривается связь знаковой формы с соответствующими ей языковыми понятиями и представлениями (смысл или интенционал знака), во второй рассматривается отношение знаковой формы к внеязыковой (внезнаковой) действительности (денотату или экстенционалу знака). Первое отношение еще называют сигнификацией (означиванием), а второе — десигнацией, или референцией знака. В лингвистике термин «С.» введен в употребление в кон. XIX в. М. Бреалем, в связи с изучением исторического изменения языковых значений. Более традиционное название соответствующей области исследований — семасиология (напр., работа М.М. Покровского «Семасиологические исследования в области древних языков», 1895). В лингвистике термин «семасиология» часто употребляется как синоним С. Семасиология изучает исторические и диалектные особенности языковых значений, от-

талкиваясь от языковой формы и не рассматривая проблемы референции. В лингвистической С. семасиологии противоположна ономасиология (теория именования). Здесь принято обратное направление семантического анализа: от предметных областей и понятийных содержаний к их языковому выражению. Проблемы именования связаны с теорией референции. В ономасиологии рассматриваются вопросы словообразования, полисемии, фразеологии и т.д. Лингвистическая С. включает не только лексикологию, но и С. предложения, высказывания, текста. На разработку последних большое влияние оказала аналитическая философия (С. предложения) и структурализм (С. текста). Для С. актуальны проблемы перевода, синонимии и омоимии, значения нормативных, императивных, экспрессивных и других языковых форм выражения. Логическая С. начинает активно разрабатываться в кон. XIX — нач. XX в., хотя ее истоки можно проследить с античности. С., рассматриваемую в теории референции, называют также экстенциональной С. (от лат. *extensio* — протяжение, расширение). Экстенционал, или объем понятия, понимался в средневековой логике как совокупность (класс) обозначаемых (называемых) словом предметов. Интенционал (от лат. *intensio* — внутреннее натяжение, усиление) понимался как содержание, т.е. как совокупность мыслимых признаков называемого предмета. Экстенциональная С. — это С. номинации (именования), а интенциональная — сигнификации (означивания): «...все почти утверждают одно и то же, а именно: следует различать то, что апеллятивы означают, и то, что они называют. Единичные объекты называются, а универсалии означиваются» (Джон из Солсбери. «Металогика», XII в.). В Новое время проблемы С. разрабатываются Дж.С. Миллем, Г. Фреге, Б. Расселом и др. Особенно важной вехой стали исследования Г. Фреге, который включает в С. как понятие смысла, так и понятие денотации (референции) для анализа утверждений тождества (идентичности) выражений. Его метод можно назвать «методом отношения именования», потому что он рассматривает все языковые выражения как имена. Фреге различает смысл, который выражает имя и денотат (референт) и который имя обозначает в качестве реальной вещи предмета. От имен Фреге переходит к предложениям, рассматривая в качестве смысла предложения выражаемое им суждение, а в качестве денотата его истинностное значение. Познавательную ценность имеют предложения, имеющие как смысл, так и денотат. Таковы утверждения, утвердительные предложения. На всех ступенях анализа Фреге различает смысл от субъективных образов и представлений, считая его объективным знанием, культурной ценностью. Взгляды Фреге содержат элемент платонизма. «Метод отношения именования» развивали А. Черч, Х. Шольц и др., весьма совершенную С. родственного плана разработал К.И. Льюис. Однако Р. Карнап и последующие исследователи вместо фрегевского «смысла» чаще употребляют термин «интенционал». Р. Карнап предложил «метод интенционала и экстенционала», в котором от-

ходит от именной парадигмы семантического анализа, рассматривая все языковые выражения не как имена, а как предикаты. Следует учитывать, что интенционал определяется не только через оппозицию экстенционалу (денотату), но и через оппозицию языковой форме знака (знаковому средству). Последнее противопоставление находится в центре внимания структурной лингвистики. Начиная с Ф. де Соссюра интенционал (понятие, представление) называется «означаемым» знака, а его языковая форма — «означающим» знака (проблемы референции не рассматриваются). Учет же всех составляющих названных оппозиций представлен в «семантическом треугольнике» или «треугольнике Огдена и Ричардса» («Значение значения», 1923): смысл, знаковое средство, референт теории смысла («теории значения») изображены стороной треугольника, связывающей знаковое средство со смыслом знака (интенционал, означаемое), а теории референции связывают данное знаковое средство с обозначаемым предметом, как правило, через посредничество смысла. Знак выражает некоторое понятие (смысл, интенционал), а последнее отображает предмет. Можно предположить, что удаленность вершины смысла от исключенной стороны треугольника обратно пропорциональна искусственности используемого языка. Последовательность «знаковое средство—смысл—референт (денотат)» более характерна для позиции интерпретатора знака; последовательность «смысл — знаковое средство — референт» характеризует С. производящего данный знак (говорящий, пишущий и т.д.). Коммуникатор неизбежно использует знаковые средства («означающие») в некоторой избыточности, воспринимающий же производит избыточные их интерпретации (смыслы, «означаемые»). Возникает асимметрия акта коммуникации: слушающий понимает не только то, что хотел, но и то, что не хотел выразить говорящий (в т.ч. его бессознательное). Последние рассуждения свидетельствуют о связи С. с прагматикой. Более тесно связывает С. с прагматикой Л. Витгенштейн (лингвистического периода), когда говорит о значении в качестве употребления. Связь С. с синтаксисом (отношениями между знаками) еще более очевидна и изучена, она учитывается во всяком логическом и структурно-лингвистическом анализе значения. Однако в «семантическом треугольнике» эта связь никак не отражена. Для того чтобы описать отношение выражений некоторого языка или знаков некоторой знаковой системы к означаемым понятиям и обозначаемым объектам, необходимо позаботиться о языке такого описания. Описываемый язык (знаковая система) выступает в качестве предметного языка, называемого языком-объектом, а язык описывающий (язык семантического описания) — в качестве метаязыка. Их неразличение ведет к неадекватности описания и семантическим парадоксам. А. Тарский рассматривал логическую С. в качестве «совокупности рассуждений, касающихся тех понятий, которые, грубо говоря, выражают определенные зависимости между выражениями языка и объектами и состояниями либо действиями, к которым

относятся эти выражения». Основные требования к метаязыку в логической С. следующие: все выражения языка-объекта должны быть выразимы в метаязыке (переводимы на метаязык), поэтому последний должен быть богаче языка-объекта; далее, в метаязыке должны быть невыразимые посредством языка-объекта понятия (семантические понятия), иначе неизбежны парадоксы автореференции. Дополнительные требования зависят от принимаемой С. описания. В лингвистической С. требования к метаязыку обычно не столь строги. Допускается использование для описания некоторого языка как другого естественного языка (перевода), так и использование в качестве метаязыка некоторой части самого описываемого естественного языка (язык лингвистики). Одной из центральных категорий логической С. является категория истины (имеющая и синтаксический аспект — непротиворечивость, грамматическая правильность выражений, и прагматический — правдивость говорящего и проч.). Аспект С. подчеркнут уже в классическом определении истины как соответствия высказывания действительному положению вещей у Аристотеля. Тарский дал семантическое определение истины, где выразил в логической форме то, что говорится в классическом определении. Его определение пригодно для значительной группы формализованных языков. Предикат «истинно» рассматривается Тарским как термин метаязыка, как термин С., соотносящий имя высказывания с самим высказыванием относительно некоторого положения дел. Напр., высказывание «вода мокрая» истинно тогда и только тогда, когда вода мокрая. Здесь имя высказывания отмечено кавычками, а само высказывание стоит без кавычек. Распространение семантического определения истины на область естественных языков Тарский считал проблематичным, т.к. последние «семантически замкнуты». Семантически замкнутый язык включает как выражения, относящиеся к внеязыковым объектам, так и выражения семантического плана, т.е. относящиеся к самому данному языку. С этим связано возникновение семантических парадоксов. Напр., известного с древности парадокса «лжец». Одна из простейших его формулировок такова. Человек, говорящий «я лгу» и более ничего не говорящий, если говорит правду, то, значит, действительно лжет; а если же говорит неправду (лжет), то, значит, не лжет. В естественном языке нет удовлетворительных средств, чтобы разграничить в данном случае предметное содержание и форму его выражения, язык-объект и метаязык (рассмотрение кавычек в качестве метаязыкового маркера ограничивает их действительные грамматические функции). Класс анализируемых в логической С. выражений может быть существенно расширен. В модальных и интенциональных логиках значение выражений определяется их отношением к некоторому возможному миру («возможному ходу событий», «положению дел» и т.д.). С. же на основе классической логики ограничена «действительным миром».

Д. В. Анкин

Семиотика — научная дисциплина, занимающаяся общими принципами, лежащими в основе структуры всех знаков, с учетом их использования в составе сообщений и характера этих сообщений, а также особенностей различных знаковых систем и сообщений, использующих эти разные типы знаков. Наряду с термином «С.» используется термин «семиология» для обозначения теории языка и ее приложений к различным знаковым системам. Термин «семиология» был введен Ф. де Соссюром. Л. Ельмслев под семиологией понимал научную метасемиотику, объектом которой являются не научные семиотики, т.е. он исключал из области семиологии как коннотативные семиотики, так и метасемиотики, объектами которых выступают научные семиотики (напр., логические языки). Французские ученые А.Ж. Греймас и Ж. Курте полагают, что в 70-е гг. методологическое содержание названных терминов постепенно дифференцировалось, делая их противопоставление значимым. «Все углубляется разрыв между семиологией, для которой естественные языки служат инструментом парафразы в описании семиотических объектов, с одной стороны, и семиотикой, которая ставит своей задачей построение соответствующего метаязыка, с другой» (Греймас, Курте, 1983). Согласно их мнению, семиология постулирует, что естественные языки выступают посредниками в процессе прочтения означаемых, принадлежащих к неязыковым семиотикам (изображение, живопись, архитектура и т.д.), тогда как С. это отрицает. С., как общая наука о знаках, была предугадана и названа таковой в «Опыте о человеческом разуме» Дж. Локком, положившим начало основательному анализу, который, однако, не получил дальнейшего развития. Американский философ Ч.С. Пирс использовал и термин Локка «семиотика», и определение С. как «учения о знаках». Довольно внушительным исследованием языка в целом и такого его аспекта, как «значение», в особенности были сделаны современником Локка В. Лейбницем. Общие принципы С. были заложены Ч.С. Пирсом и Ф. де Соссюром. Пирс уже в 1867 г. предпринял первую попытку классификации знаков и весь остаток жизни посвятил изучению сущности знаковых систем и фундаментальных различий между ними, стремясь к созданию особого варианта математической логики («спекулятивной грамматики»). Почти одновременно и независимо от него Соссюр стремился к определению предметной области различных знаков как объектов новой науки, названной им семиологией. Ему принадлежит заслуга постулирования единства означающего и означаемого в знаке, а также вычленение диахронического и синхронического аспектов самой важной из семиотических систем — языка. На рубеже XIX—XX вв. были высказаны многие идеи, касаемые учения о знаке, такими языковедами-философами, как В. фон Гумбольдт, А.А. Потебня, К.Л. Бюлер, И.А. Бодуэн де Куртенэ, З. Фрейд. Основы С. языка и литературы заложили представители европейского структурализма 1920—1930-х гг. — Пражской лингвистической школы и Копенгагенского лингвистического кружка

(Н.С. Трубецкой, Р.Я. Jakobson, Я. Мукаржовский, Л. Ельмслев, В. Брендал), русской «формальной школы» (Ю.Н. Тынянов, В.Б. Шкловский, Б.М. Эйхенбаум), а также А. Белый и В.Я. Пропп. Наряду с этими исследователями значительный вклад в изучение знака, высказывания и текста сделали М.М. Бахтин и Ю.М. Лотман. За рубежом наибольшее развитие получили американская школа Ч.У. Морриса, во Франции — этнологическая школа К. Леви-Стросса, семиология Р. Барта, психоаналитическая С.Ж. Лакана, семиология кино К. Метца и др. Для семиотического подхода, согласно Моррису, характерно выделение трех уровней исследования знаковых систем: 1) синтактика изучает отношения между знаками и, шире, отношения их в речевом сообщении; 2) семантика изучает знаковые системы как средства выражения смысла — основным ее предметом является интерпретация знаков и сообщений; 3) прагматика изучает отношения между знаковыми системами и теми, кто использует и интерпретирует содержащиеся в них сообщения. В ходе становления С. отмечается следующая тенденция: понятие «знак» постепенно уходило на второй план, поскольку не находились какие-либо знаки, универсально присущие разным семиотическим системам. В С. языка и литературы наметилась тенденция на исследование понятия «высказывание», а затем и «текст». Феномен С. углублялся по мере того, как лингвистика сближалась с логикой, психологией, антропологией и социальными науками, приобретая статус социосемиотики. Характерны в этом отношении исследования Леви-Стросса и Барта. Леви-Стросс предлагает ввести единую науку о коммуникации, которая бы охватывала социальную антропологию, экономику и лингвистику. Социальная коммуникация, полагает он, осуществляется на трех разных уровнях: обмен сообщениями, обмен удобствами (товарами и услугами) и обмен женщинами (или, более обобщенно, обмен брачными партнерами). На всех трех уровнях основополагающую роль играет язык. Во-первых, как с онтогенетической, так и с филогенетической т. зр., все названные типы коммуникации предполагают предварительное существование языка. Во-вторых, они сопровождаются речевыми или другими типами семиотического поведения. В-третьих, все случаи неречевого поведения могут быть вербализованы, т.е. переведены в речевое поведение. Коннотативная С. Барта также относится к социосемиотике, поскольку прежде всего обращена к социальной коннотации, т.е. к дополнительной смысловой информации по отношению к определенному классу объектов (денотату), связанных у него с идеологией.

(См. «Знак», «Семантика», «Письмо», «Текст»).

С.А. Азаренко

Сеть — порядок равного соположения отношений; тип структуры, отношения в которой характеризуются обратимостью. Описание социальной

С. было дано Э. Дюркгеймом и Ф. Тённисом, хотя понятие и теория С. были впервые представлены в работах Г. Уайта, М. Грановеттера, Б. Веллмена. Анализ сетевых отношений использовался во многих исследованиях в социологии, антропологии, менеджменте; в математике теория сетей является частью теории графов и применяется в информатике, физике, биологии и др. науках. С. осуществляет множественные связи акторов, однако анализ С. обычно выявляет отдельные качества и свойства, которые представлены соответствующими отношениями. В пределах С. отношения являются обратимыми: статусы акторов равны между собой, вход и выход из сети свободные, смысл и значение отношений могут меняться. Понятие С. было актуализировано с ростом скорости и объемов коммуникации, а также возможностей их наблюдения. С. производит редукцию времени к пространству, благодаря чему становится возможной самоорганизация акторов. Вследствие множественности связей С. акторов способна собираться вокруг отдельного отношения и осуществлять заданные действия за потенциально бесконечно малое время в потенциально бесконечно большом пространстве. Объем С. ограничен лишь самими наличествующими связями. Эти свойства обуславливают не только скорость собирания С., но и краткость существования. С. обладает ограниченными способностями к воспроизводству и без помощи поддерживающих условий распадается. Социальные С., отличающиеся множественным пересечением и взаимодействием с другими формами организации, обладают метастабильным состоянием, т. е. являются условно существующими (вследствие обратимости). Такие объединения поддерживают свою форму, а С. усиливает остальные отношения между акторами, способствуя их унификации. В случае, если какой-либо актор участвует в нескольких сетях, он может подвергаться ограничению противоречивыми отношениями разных сетей и, наоборот, усиливаться среди остальных акторов, если отношения дополняют друг друга. Свойства акторов социальной С. алеаторны и зависят от присутствия внешней структуры отношений.

(См. «Акторно-сетевая теория», «Сборка», «Сложность»).

И. В. Красавин

СИМВОЛ (греч. σύμβολον — бросание, метание совместно несколькими лицами чего-либо; знак, опознавательная примета) — знак, в понятие которого входят, не поглощая его, художественный образ, или аллегория, или сравнение. С. в первоначальном значении в Античности означал намеренно небрежно обломленную половину черепка, которую при расставании оставляли при себе, а другую отдавали партнеру. С. т. о. служил выражению возможности при предъявлении узнать нечто другое по целому. Следовательно, смысл С., согласно греческому определению, — быть разделением единого и единением двойственности. Отличение С. от рассудочных форм осуществ-

ляется в неоплатонизме: Плотин противопоставляет знаковой системе алфавита целостную и неразложимую образность египетского иероглифа, а Прокл указывает на несводимость смысла мифологической символики к логическому или моралистическому содержанию. Псевдо-Дионисий Ареопагит вносит в христианство неоплатоническое учение о С., который у него начинает выражать невидимую и сокровенную сущность Бога и приобретает анагогическую функцию. В Средневековье этот символизм существовал наряду с дидактическим аллегоризмом. Лишь в немецком романтизме произошло окончательное размежевание аллегии, С. и мифа как органического тождества идеи и образа. В истоках этого размеживания лежит трансцендентальная философия И. Канта. Кант отделяет символическое изображение от схематического: оно есть изображение, а не обозначение. Символическое изображение не изображает понятие непосредственно, как схематизм, а делает это косвенно. В понимании С. немецкие романтики исходили из Гете, для которого все формы природного и человеческого творчества суть С. вечно живого становления. Гегель, в отличие от романтиков, выделял знаковый аспект С. По Гегелю, С. — это некоторый знак, основанный на «условности», являющийся препятствием для мышления и подлежащий преодолению в понятии. В.Ф. Шеллинг, подводя итог исследования С. в романтизме, вскрывает его глубинную смысловую и диалогическую природу. Родоначальник семиотики американский философ Ч.С. Пирс подразделял все знаки на индексные, иконические и символические. Индексное отношение между воспринимаемым (означающим) и подразумеваемым (означаемым) в знаке зиждется на их фактической, существующей в действительности смежности. Иконическое отношение между означающим и означаемым — это «простая общность по некоторому свойству». В символическом знаке означающее и означаемое соотношены «безотносительно к какой бы то ни было фактической связи». Смежность между двумя составляющими компонентами С. Пирс называет «приписанным свойством». Э. Кассирер в XX в. сделал понятие С. предельно широким понятием человеческого мира: человек есть «животное символическое». Для Кассирера язык, миф, религия, искусство и наука суть «символические формы», посредством которых человек упорядочивает окружающий его хаос и осуществляет единение самих людей. Психоанализ рассматривает С. не как атрибут сознательной деятельности человека, а как возможность опосредствованного проявления бессознательного содержания как в индивидуальной психике, так и в культуре. К. Юнг, продолжая в известной степени романтическую традицию, объявлял все наличие человеческой символики как выражение фигур коллективного бессознательного (архетипов), открывая тем самым доступ к размытию понятийных границ между мифом и С., лишая последний «субстанциальной» определенности. К. Леви-Стросс, используя структурный анализ, утверждает наличие изоморфизма между природными, социальными и символическими струк-

турами. Логико-семантическая сторона С. довольно детальную разработку получила в неопозитивизме, а также в многочисленных направлениях аналитической философии. Л. Витгенштейн полагает, что объяснение С. само дается при помощи С. Не помогает здесь и остенсивное (показывающее) определение, поскольку оно не является конечным и может быть понято неправильно. Существенным при объяснении С. является понимание того, что С. накладывается на значение. Витгенштейн различает знак и С. Знак — это написанное начертание или звук, обладающие значением, с которым употребляются в высказывании, имеющие смысл. В отличие от знака С. не может быть бессмысленным. Так, произнесенное высказывание значит меньше, если при этом не было видно губ адресанта и не было слышно, как он говорит эту фразу, ибо все они являются частью С. Все, что придает знаку значимость, является частью С. Для того чтобы С. имел значение, необязательно, чтобы запомнилось конкретное событие его объяснения. На самом деле можно вспомнить событие, но утратить значение. Критерий объяснения состоит в том, используется ли объясненный смысл соответствующим образом в будущем. Значение слова — его место в символизме, а его место определяется тем способом, при помощи которого оно употреблено в нем. С., по Витгенштейну, предполагает соглашение о его использовании. А.Ф. Лосев продолжил шеллингианскую линию рассмотрения С. Он предлагает следующие пять положений, вскрывающих существо С. 1. С. есть функция действительности, способная разлагаться в бесконечный ряд членов, как угодно близко или далеко отстоящих друг от друга и могущих вступить в бесконечно разнообразные структурные объединения. 2. С. есть смысл действительности, проникновение в глубины отражаемого, недоступные внешнему восприятию их воспроизведению. 3. С. есть интерпретация действительности, ее специфическая переработка, понимание. 4. С. есть сигнификация действительности. С. действительности всегда есть и знак действительности. Чтобы отражать действительность в сознании, надо ее так или иначе воспроизводить, но всякое воспроизведение действительности, если оно ей адекватно, должно ее обозначать, а сама действительность должна являться чем-то обозначаемым. 5. С. есть переделывание действительности. С. строится как вечное изменение и творчество. Представитель философской герменевтики Г. Гадамер развивает онтологический аспект С. Сущность знака, по Гадамеру, открывается в чистом указании, а сущность С. — в чистом представительстве. Функция знака состоит в указании вовне себя. С. не только указывает, но и представляет, выступая заместителем. Замещение — это то общее, что присуще как С., так и аллегории. Но С. — это не просто любое знаковое обозначение или значащее замещение, он предполагает метафизическую связь видимого и невидимого. С. — это совпадение чувственного и сверхчувственного, а аллегория — это значимая связь чувственного и внечувственного. Т.

о., суть С. — «сводить воедино», служа выражению глубинного содержания сводимых сторон одного через другого.

(См. «Герменевтика», «Интерпретация», «Знак», «Текст»).

С.А. Азаренко

Симулакрум (лат. *simulare* — притворяться) — термин имеет два различных значения в зависимости от репрезентативной и нерепрезентативной модели применения. Платон применяет репрезентативную модель и определяет С. как копию копии, отражение отражения, удвоение удвоения, которое, так же как и копия, претендует на обозначение оригинала, подлинника. В философии Платона С. строится в зависимости от онтологии, поскольку критерием различения копии от С. выступает сходство или несходство с истиной бытия или идеей вещи. Не-истина копии копии связывается с истиной присутствующего референта, т.е. идеей вещи, действительным повторением которой выступает первая копия. Тогда как копия обладает сходством с референтом, поскольку строит себя по образцу идеи, С. — это копия копии, лишенная подобия. Внутри философского дискурса С. осуждается как подделка, вымысел. Это, как говорит Делез, «интериоризованное несходство». Но уже внутри платоновской репрезентативной модели действует нерепрезентативная модель — С. без присутствующего референта, поскольку возможность С. изначально вписана в структуру реальности. Проблема уже не касается отношения присутствия и репрезентации. В самом деле, нерепрезентативный С., удваивая оппозицию оригинала, подлинника и копии, не предполагает никакого референта, присутствия, а смещает метафизическую оппозицию копии и оригинала и копии копии в совершенно другую область. «Здесь недостаточным будет даже обращение к модели «иного», ибо в головокружительной бездне симулякра теряется любая модель» (Делез). Поскольку симуляция оказывается имманентной реальности, то не представляется возможным говорить о каком-то присутствии, основании, оригинале. Наиболее последовательно нерепрезентативная модель С. представлена в работах Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза и Ж. Деррида. По Бодрийяру, симулировать не значит притворяться. Тот, кто притворяется больным, может просто претендовать на то, что он болен. Тот, кто симулирует болезнь, проявляет в себе некоторые «истинные» симптомы болезни. Т.е. притворство не задевает принципа реальности, достаточно четкое различие между реальностью и «болезнью» сохраняет силу, поскольку отношение между реальностью и болезнью носит чисто внешний характер: реальность просто маскируется. Во втором случае С. подрывает различие между «истиной» и «ложью», между «реальным» и «воображаемым». Но если человек, который симулирует болезнь, проявляет действительные симптомы болезни, то в действительности он/она болен? Симуляция не может рассматриваться как объективный процесс. Тот, кто симулирует болезнь,

не может рассматриваться объективно ни как больной, ни как небольшой. В данном случае медицина и психология бессмысленны. Ибо если какой-то симптом действительно может «проявляться», причем не как естественная данность, тогда любая болезнь может рассматриваться как симулированная и симулируемая, и вполне понятно, что медицина в этом случае неуместна, поскольку собственные процедуры лечения она применяет только при обнаружении «истинной» болезни. «Репрезентация начинается с принципа, утверждающего, что знак и реальность эквивалентны, даже если эта эквивалентность и утопична, она все же является фундаментальной аксиомой. Симуляция начинается с утопии этого принципа эквивалентности, с радикального отрицания знака как ценности, с понимания знака как реверсии и вынесения смертного приговора любой референции». В этом случае, когда репрезентация пытается абсорбировать симуляцию, интерпретируя ее как ложную репрезентацию, симуляция включает в себя всю репрезентацию как единое целое, понимаемую как С. Бодрийяр выделяет несколько этапов процесса симуляции: знак первоначально представляет собой отражение некой субстанциональной реальности, впоследствии он начинает искажать ее, на следующем этапе он уже маскирует не что иное, как отсутствие подобной субстанциональной реальности, наконец, он обращается в свой собственный С. и утрачивает всякое отношение к какой-то реальности. В первом случае репрезентация относится к порядку причастия, таинства, во втором — к порядку извращения, в третьем — к порядку волшебства, колдовства, и только в четвертом — к порядку симуляции. Важнейшим поворотным пунктом в этом процессе симуляции является переход от знаков, диссимилирующих нечто к знакам, скрывающим от нас тот факт, что они не означают ничего. Первое предполагает теологию истины, второе знаменует век симуляции и С. На смену реальности приходит гиперреальность, когда всякая возможность познать реальное утопична и одновременно возрастает ностальгия по некоей подлинности, удовлетворить которую в принципе невозможно, поскольку ностальгия эта приводит к дальнейшей эскалации и интенсификации симуляции. Диснейленд является превосходной моделью различных порядков симуляции. «Диснейленд существует как желание, утверждение того, что он является “реальной” страной, “реальной” Америкой. Диснейленд представляется как воображаемый для того, чтобы мы поверили, что все остальное — реально, в то время как весь Лос-Анджелес и окружающая его американская территория являются нереальными, а, скорее, гиперреальными или симулятивными» (Бодрийяр). Речь в данном случае идет не о ложной репрезентации реальности, а о принятии того факта, что реальность как таковая изначально включает в собственную структуру симуляцию, репрезентацию, фикцию и тем самым спасает сама себя. И точно так же Уотергейт скрывает факт гиперреализации окружающей его страны. Несколько иную версию С. представили Ж. Делез и Ж. Деррида. Делезовский С. — это постоянное движение сил,

порождающих непрерывное изменение мира, становление и различие. В то время как подобие строится на сходстве копии и оригинала или идеи вещи, С. строится на несоответствии, на различии. Идея управляет сходством копии и оригинала. Достаточно четкая связь истины и бытия. Симуляция же предполагает совсем другую онтологию, другую идею, другую истину. «Симулякр не есть деградировавшая копия, он содержит в себе позитивный заряд, который отрицает и оригинал, и копию, и образец, и репродукцию. Из как минимум двух дивергентных серий, интериоризованных в симулякре, ни одна не может считаться оригиналом, ни одна не может считаться копией» (Делез). С. не закладывает никакого нового основания: он опрокидывает всякое основание. Делез замечает, что С. включает в себя угол зрения наблюдателя, т.е. сам наблюдатель является составляющей частью С., и именно в точке наблюдения возможны всякого рода деформации и искажения. В С. наличествует безумное становление, вечно иное становление, глубинное субверсивное становление, умеющее ускользнуть от равного, от предела, от «того же самого» или от «подобного»: всегда и больше и меньше одновременно, но никогда не столько же. Свой тезис относительно С. Делез подтверждает идеей «вечного возвращения» Ницше: «...Возвращается не бытие, но скорее, напротив, возвращение и составляет бытие в той мере, в какой оно утверждает становление и преходящесть. Дело не в том, что возвращается одна и та же вещь, а в том, что возвращение само утверждается прохождением различности и многообразия. Иными словами, идентичность в вечном возвращении обозначает не природу того, что возвращается, но, наоборот, факт возвращающегося различия» (Делез). В работе «О грамматологии» Деррида говорит о том, что реальность обретает свой онтологический статус благодаря возможности структурно необходимого повторения, удвоения, т.е. первоначальное удвоение инициирует и в то же время смещает метафизическую оппозицию оригинала и копии и копии копии в совершенно другую область. Удвоение не производно от бытия. Более того, фантазмы, образы и С. производятся именно в удвоении. Последнее избегает бинарной логики. Как дислоцированное тождество, т.е. тождество, которое всегда относится к другому, С. не подчиняется логике оппозиции и противоречия. Негация в данном случае не покрывает игру С.; наоборот, ее статус заключается в том, чтобы удвоить игру негатива и вписать в собственную структуру как одну из возможностей. Функция такого первоначального повторения заключается в установлении одновременной возможности и невозможности присутствия, «Присутствие, чтобы быть присутствием и самоприсутствием, оказывается всегда уже начавшим представлять себя, всегда уже початым» (Деррида). Присутствие начинается с повторения самого себя. Оно начинается в своем собственном комментарии и сопровождается своим собственным представлением. Складка, внутреннее сдвигание крадет простое присутствие в неодолимом движении повторения. Вписывание в собственную структуру «один раз» как возможность собствен-

ного повторения является неперенным условием присутствия. «Один раз» означает загадку того, что не имеет места, не имеет никакого смысла, никакой читаемости. «Один раз» означает, что присутствие в истине, в присутствии своего тождества и в тождестве своего присутствия повторяется, удваивается как только оно начинает представлять себя. Оно является в своей сущности как «возможность своей собственной не-истины, псевдоистины, представленной в иконах, фантазмах или симулякрах» (Деррида).

Т.Х. Керимов

Сингулярность — одно из понятий, складывающееся в современной философии. Понятие возникает как попытка разрешения некоторых противоречий, рождающихся в результате прояснения сущности конкретного, единичного, а также сущности отношения единичного и множественного, абстрактного и конкретного. Понятие «С.» употреблялось в семиотике, аналитической философии, но фактически в значительной степени продуманным и сущностно включенным в сферу размышления оно становится в первую очередь в современной французской философии. Наиболее полную и оригинальную трактовку это понятие получает в философии Ж. Делеза. Понятие С., достаточно глубоко проанализированное Делезом во многих его работах, позволяет прояснить способ существования множественности и единичности, той единичности, которая сущностно находится раньше абстрактного единства или Единого. Сущность понятия С. можно раскрыть через понятия схождения и расхождения серий. С. — это событие, имеющее смысл или, другими словами, сам смысл. Само событие, с одной стороны, носит точечный характер, с другой стороны, поскольку оно связано с другими событиями, его необходимо рассматривать как носящее континуальный характер, что на поверхности мира фиксируется как невозможность для события существовать изолированно от других событий. Такое понимание континуальности, однако, вовсе не должно приводить к «размыванию» смысла события и перетеканию его смысла в какой-либо другой. Смысл события остается характеризующимся понятием точки, однако точка носит пролиферирующий характер. Подобная пролиферирующая точка может быть понята как серия. Любой смысл, любое событие, имеющее свой смысл, может быть переинтерпретировано в пределах этой пролиферирующей точки, которая предстает как серия или как линия, исчерпывающая все варианты модификации этой точки. В пределе возможности для такой модификации бесконечны, и точка события тогда совпадает со всем миром. С другой стороны, точка события, несмотря на свою пролиферацию, продолжает носить точечный характер, и это означает, что пролиферирующая точка является в то же самое время серией, другими словами линией, наложенной на другие линии, которые являются, в сущности, другими точками. Связь

точечных событий осуществляется как раз через это наложение линий как пролиферируемых точек. Пролиферация, т.о., позволяет осуществлять связь заведомо точечных событий через сериацию. Серия — это серия точек, серия пролиферируемых сингулярностей. Серия одновременно и пролиферируемая точка, которая через свою модификацию осуществляет преобразование смысла события и, т.о., связь его со всеми другими событиями, и ряд точек событий, пролиферации которых наложены друг на друга. Существуют разные события, или можно сказать, что существует Разное события, Различие события. В этом мире невозможны, напр., синий снег или зеленая роза. В сущности, эта невозможность является невозможностью, лежащей в основании этого мира. Однако невозможное и есть не-совозможное как не-совозможность каких-то событий мира. С., осуществляя некую возможность мира как то или иное событие., по сути, представляет через него некую не-совозможность, которая первичнее возможности, как первичнее идеальное Событие Делеза по отношению к происшествию. С., т.о., — это место не-совозможности как место, где не-совозможность обнаруживается как более первичная, чем со-возможность. Не-совозможность схождения (со-хождения) некоторых серий может обнаруживаться в мире по-разному, напр., как не-совозможность серий предикатов. Замеченная не-совозможность, будучи высказана в качестве С., ставит под сомнение привычную «данную» нам со-возможность, как, напр., со-возможность предикатов «зеленый» и «цвет», разрушая тем самым возможность удостоверенного соединения этих предикатов в качестве родо-видового соединения. Существуют другие возможности соединения этих предикатов. С. — это событие, нулевое измерение, точка непрерывного уточнения, в результате этого уточнения превращающаяся в серию, линию или плоскость. С. существует как точка рождения плоскости, как точка фрактала, из которой неизбежно строится структурно определенная плоскость — мир. Точка фрактала создает в своем разворачивании мир. С., как отмечает Делез, независима от своих актуализаций. Актуализация всегда вызвана самой С., она является ее пролиферацией в другой точке. Нет никаких различных аспектов одного события как способов видения или интерпретаций одного события, производимых из происшествий. Существует одно событие, которое серируется, событие, которое как С. длит себя в серии С. Будучи сингулярностью сериации, С. создает совозможность событий или совозможность события. Сериация события — это различные события, собранные в виде «взглядов» на одно событие, по сути, в виде их совозможности. Изначальна такая С., где сингулярности в своей сериации распространяются так, что производят или, другими словами, находят совозможными другие С., одновременно и в качестве совозможных и в качестве не-совозможных. Это означает, что любая С. производит складывание точек С. в своей точке. Иначе говоря, поскольку С. первичнее заполняемого пространства, которое действитель-

но и которое, вслед за Делезом, можно представить как пространство плоскости, как пространство, лишенное глубины и высоты, то С. оказывается всегда первичнее своей сериации уже хотя бы потому, что всегда имеется одна С. Существует только одна С., и все другие можно представить как линии ее сериации. Топологически С. складывает пространство плоскостимира в «гармошку», и тогда все точки других С. оказываются собранными действительно в одну точку в силу того, что плоскость, не имея глубины, позволяет это полное геометрическое совпадение всех точек в одной. Такое складывание означает, что в этой сложной или сложенной точке существует уже не С., а индивидуальность как место складывания множественных точек в одной. С другой стороны, С., сохраняя свои характеристики единственной точки, остается С. Здесь можно отметить, что всегда существует некоторое собрание, складывание многих точек в одну, которое приводит, с одной стороны, к созданию индивидуального или конкретного, которое по своей сущности отлично от С., а на другом полюсе этой логики — к созданию Единого, которое опять-таки является таким же симулякрот, как и индивидуальное. В результате подобного «топологического» строения снимается вопрос о том, что является первоначальным — состояние, когда точки рассыпаны на поверхности «развернутой» плоскости, собственно и образуя ее, или состояние, когда поверхность сгибается т.о., что точки на плоскости совпадают и собираются в одну точку и все другие презентуются через нее. У этой плоскости С. нет «правильного» состояния, она сгибается и разгибается, приводя каждый раз к совпадению тех или иных С. на этой плоскости. Следует отметить, что С. как собрание никогда не существует в качестве одной-единственной, другими словами, в качестве конкретности. С. в своем существовании определяет возможность других С. как возможность других событий, точнее, как их со-возможность в рамках тут же ею создаваемой логики со-возможности, ибо каждая логика, в сущности, — это тактика со-возможности или набор различных тактик со-возможности. Но, определяя какую-либо со-возможность, С. определяет в то же самое время не-совозможное, которое исходнее со-возможного, т.к. именно не-совозможное фиксирует и определяет некоторую чуждость мира таким способом, что некоторые чуждости не могут в нем встретиться. Мир существует в качестве определенного, но в то же время он определен в первую очередь через свою не-совозможность. Совершая, однако, усилие определения не-совозможности, мы выводим наружу новые области мира как новое определенное, постоянно изменяющее свои границы. Т.о., философия, ставящая вопрос о сущности С. и со-возможности, сама в значительной мере является таким усилием, которое демонстрирует в мысли совозможность тех вещей, что обычно существуют в рамках не-совозможности.

(См. «Плоскость», «Складка»).

Д.В. Котелевский

Синергетика (от греч. *συν* и *ἔργον* — совместное действие) — научное направление, исследующее процессы самоорганизации в природных, социальных и когнитивных системах. С. как физико-математическая дисциплина, формирующаяся с начала 70-х гг. XX столетия, имеет своей целью разработку и широкое применение концептуально-математического аппарата, общего для изучения нелинейных систем различной природы. Методы С. — это сочетание аналитических подходов к решению нелинейных уравнений с математическим (в т.ч. компьютерным) экспериментом над моделями изучаемых систем. Класс систем, способных к самоорганизации, — это открытые и нелинейные системы, удаленные от состояния термодинамического равновесия (сильно неравновесные). Среди физических систем к ним принадлежат неравновесные фазовые переходы, кооперативные эффекты в лазерах, переходы типа «беспорядок—порядок» в жидкостях (конвективная неустойчивость) и др. Среди химических систем — автокаталитические и кросс-каталитические реакции, в которых происходят возникновение пространственных и временных структур, колебания концентрации и т.д. Среди биологических систем — клетки и их ассоциации, нейронные системы, поведение животных в течение жизненного цикла и поведение ассоциаций животных (напр., систем «хищник—жертва») и др. Среди социальных систем — поведение человека и человеческих групп в данной среде, экономические и другие большие системы (в т.ч. наука) и т.д. При этом С. использует методологию, принципиально отличающуюся от методологии кибернетики. Если кибернетическая система организуется под действием команд управляющего органа, то в синергетической системе организация возникает без управляющих команд, за счет локальных взаимодействий между элементами, которые «запускают» внутренний механизм самоорганизации. Как заметил немецкий физик-теоретик Г. Хакен, один из основателей С., в лазере нет никого, кто бы мог давать такие управляющие команды атомам. В становлении С. как науки важнейшие функции ее теоретических источников выполнили неравновесная термодинамика и теория динамических систем. В развитии термодинамики выделяют три логически и исторически важных этапа: 1) классический равновесный (термостатика) — 1824–1930 гг.; 2) слабо неравновесный (линейный) — с 1931 г. (соотношения взаимности Л. Онсагера); 3) сильно неравновесный (нелинейный). Важнейший результат последнего этапа — теорема П. Гленсдорфа–И. Пригожина (1971), названная в силу ее общности принципом физической эволюции. Установление теоремы Гленсдорфа–Пригожина показало, что в общем случае, включающем сильно неравновесные системы, однозначно определить эволюцию невозможно, т.е. для указанных систем существует несколько альтернативных путей развития. Необходимо отметить полученные в термодинамике результаты, имеющие важное мировоззренческое значение. Как известно, закон возрастания энтропии (второе начало термодинамики) применим только к замкнутым системам, которые не обме-

ниваются веществом с окружающей средой. Это означает несостоятельность гипотезы «тепловой смерти» Вселенной. В современной физике Вселенная как целое рассматривается не как замкнутая система, а как открытая система, находящаяся в переменном гравитационном поле (Л.Д. Ландау, Е.М. Лифшиц). Существуют два принципиально различных процесса эволюции: процессы в замкнутых системах ведут к термодинамическому равновесию (физическому хаосу) — состоянию с максимальной энтропией, а процессы в открытых системах могут быть процессами самоорганизации, в результате которых возрастает степень упорядоченности и происходит усложнение структур. Все реальные системы — открытые. Т. о., благодаря теореме Глендорфа–Пригожина, были преодолены спекулятивные представления о принципиальной противоположности физической и биологической эволюций. Принцип физической эволюции, выявив границы предшествующего развития термодинамики, обосновал несостоятельность универалистских претензий на открытие единой формулы термодинамической эволюции. Итак, неравновесная термодинамика сыграла первостепенную роль в открытии совершенно нового проблемного поля — явлений самоорганизации. Эта роль состоит прежде всего в снятии распространенных классических термодинамических запретов на самоорганизацию. Однако, как полагают многие специалисты, термодинамика не дает ключей к решению проблем самоорганизации. Второй источник возникновения С. — это теория динамических систем, основы которой были созданы в кон. XIX в. трудами А.М. Ляпунова и А. Пуанкаре. Эволюцию динамической системы описывают решения системы обыкновенных дифференциальных уравнений, которые имеют наглядную геометрическую интерпретацию в виде семейства интегральных кривых. Например, совокупность решений нормальной системы двух уравнений интерпретируется как множество траекторий на фазовой плоскости (в общем случае — многомерном фазовом пространстве). Множество траекторий называют фазовым портретом системы. Это понятие характеризует самобытность (самость) системы. Поведение траекторий исследуют методами качественной (геометрической) теории дифференциальных уравнений. Существуют три типа траекторий: замкнутые (циклы), незамкнутые и точки покоя (в которых искомые функции обращаются в постоянные). Понятие «точка бифуркации» описывает локальное поведение траектории динамической системы. При определенных условиях зависимость решения уравнения от параметра может стать неоднозначной; в этом случае данное значение параметра есть точка бифуркации (или ветвления) этого решения. Поскольку график имеет форму вилки (англ. — fork), само явление называется «бифуркацией». Ветвление решений уравнения (т.е. траекторий в фазовом пространстве) интерпретируют как неединственность (альтернативность, многовариантность) путей эволюции динамической системы. Множество, состоящее из точек бифуркации, называется катастрофическим. Классификация неустойчиво-

стей устанавливается в теории катастроф французского математика Р. Тома. В социально-гуманитарных исследованиях понятие «катастрофа» используют в метафорическом, нематематизированном смысле. Аттрактор (от англ. attract — притягивать), или область притяжения, — это множество точек фазового пространства, к которому с течением времени «притягивается» траектория динамической системы. Математики Д. Рюэль и Ф. Такенс в 1971 г. установили, что для определенного класса нелинейных динамических систем характерны скачкообразные переходы к аperiodическому движению через несколько многопериодических режимов. В этом случае говорят о потере регулярности и переходе детерминированной системы в стохастический (вероятностный) режим, который характеризуется наличием странного аттрактора. Фазовый портрет странного аттрактора — ограниченная область фазового пространства, в которой происходят случайные блуждания. Наличие странного аттрактора есть критерий существования стохастического режима для данной динамической системы. Впервые предположение о подобном механизме перехода «порядок—беспорядок» — для перехода от ламинарного течения жидкости к турбулентному — высказал Л.Д. Ландау в 1944 г. Приоритет открытия странных аттракторов принадлежит американскому метеорологу Э. Лоренцу (1963), изучавшему картину развития турбулентности на модели симметрично нагреваемой вращающейся жидкости, однако широко известны странные аттракторы стали после работ Д. Рюэля и Ф. Такенса. Весть об их открытии произвела впечатление шока в научном сообществе: совершенно непонятно было происхождение случайного поведения для систем, описываемых детерминистскими уравнениями. Г. Хакен, учитывая данное обстоятельство, определяет понятие «хаос» как нерегулярное движение, описываемое детерминистскими уравнениями. Хаотическое движение в указанном смысле обнаруживается в системах различной природы. Так, еще в кон. XIX в. А. Пуанкаре установил нерегулярное движение, изучая проблему трех тел в небесной механике. При определенных условиях астероиды или кометы ведут себя принципиально стохастически и описываются странными аттракторами. Хаотическое поведение наблюдается также в электронных приборах, в химических реакциях, в динамике популяций животных и т.д. Т. о., с т. зр. С. в окружающем мире главенствующую роль играют неравновесность и неустойчивость. Возникновение С. характеризуется установлением неразрывных связей между статистической физикой и теорией динамических систем, что проявляется, в частности, в терминологии и взаимообогащающем обмене идеями. Для замкнутых термодинамических систем энтропия ведет себя как аттрактор. Такая система флуктуирует около состояния-аттрактора (флуктуация — это отклонение величины от ее среднего значения). В сильно неравновесных состояниях флуктуации становятся аномально большими (т.е. сравнимыми со средними значениями), и они определяют исход эволюции системы. Когда система, эволюционируя, достигает точки бифуркации, ста-

новится невозможным ее описание с помощью детерминистских уравнений. Флуктуации вынуждают систему выбрать ту ветвь, по которой будет происходить дальнейшая эволюция системы. Переход через бифуркацию и выбор пути эволюции — такие же случайные процессы, как бросание монеты или игральной кости. Флуктуации разрушают старую структуру, а после того как один из многих возможных путей эволюции выбран, возникает, по терминологии И. Пригожина, новая диссипативная структура и вновь вступает в силу детерминизм — и так до следующей точки бифуркации (диссипация — это рассеяние энергии; для поддержания диссипативных структур требуется больше энергии, чем для поддержания более простых структур, на смену которым они приходят). «Порядок через флуктуации» — таким термином обозначает И. Пригожин описанный тип поведения систем. Рассмотренные понятия и открытия С. приводят к коренному переосмыслению целого ряда традиционных философских концепций. Прежде всего изменяются представления о механизме развития: развитие происходит через неустойчивость, через случайность, через бифуркации. Синергетическим системам нельзя навязывать пути их развития — возможно лишь самоуправляемое развитие (это применимо и для экономических реформ). Далее, требует переосмысления такая древняя мифологема и философема, как «хаос». С. установила возможность спонтанного возникновения порядка из хаоса в результате процесса самоорганизации. Следовательно, хаос выступает созидющим началом, конструктивным механизмом развития (в этой связи проблематизируется роль демиурга). В различных условиях у одной и той же системы могут наблюдаться различные формы самоорганизации. Однако понятие «хаос» остается недостаточно четко определенным. И. Пригожин подчеркивает, что не следует смешивать равновесный тепловой хаос с неравновесным турбулентным хаосом. Назрела необходимость разработки теории, позволяющей количественно оценивать степень упорядоченности структур, возникающих из хаоса. Важные результаты в этом направлении получены отечественными учеными (А.Н. Колмогоров, Н.С. Крылов, Ю.Л. Климонтович и др.). Весьма высока мировоззренческая значимость результатов С., связанных с категориями «необходимость» и «случайность». Существенно возрастает онтологический статус случайности: в окружающем мире, с т. зр. С., действуют и необходимость, и случайность, которые связаны между собой отношением не иерархии, а со-действия. Хотя случайность играет существенную роль вблизи точки бифуркации, «мы никогда не знаем заранее, когда произойдет следующая бифуркация», — подчеркивает И. Пригожин. Вследствие этого для неустойчивых систем существуют принципиальные границы предсказаний и контроля. Поведение таких систем непредсказуемо глобально (странный аттрактор) и локально (бифуркации) отнюдь не потому, что человек не имеет средств рассчитать и проследить их фазовые траектории, а потому, что таково устройство мироздания. Т. о., случайность понимается не как еще непознанная не-

обходимость и не как точка пересечения независимых процессов, а как имманентная и неустранимая для поведения синергетической системы. Тем самым окончательно преодолеваются лапласовский детерминизм и концепции фатализма. Однако отдельные исследователи (например, Р. Том) критикуют такое понимание случайности. Весьма показательно, что к выводу о возрастании роли случайности независимо от С. пришла также космомикрофизика (А.Д. Сахаров, М.А. Марков и др.). Очевидно, что наличие нескольких альтернативных путей развития для самоорганизующихся систем значительно ослабляет позиции эсхатологии, исторического пессимизма и катастрофизма. Факт усиления флуктуаций вблизи точек бифуркации свидетельствует об эффективности малых (резонансных) воздействий на систему. С. является собой один из образцов постнеклассической науки, с присущими ей тенденциями к антифундаментализации, плюрализации, экстернализации. Об этом свидетельствует, в частности, конкуренция различных исследовательских программ, нацеленных на познание процессов самоорганизации, которые имеют фундаментальную практическую и социально-культурную значимость.

В.П. Прытков

Система — целостный объект, состоящий из элементов, находящихся во взаимных отношениях. Отношения между элементами формируют структуру С. Этимологически понятие С. означает составное целое, ассамблею. Одной из характерных особенностей науки и техники второй пол. XX в. является повсеместное распространение идей системных исследований, системного подхода и общей теории систем. Понятие С. предполагает рассмотрение исследуемого объекта с т. зр. целого. Исключительно широкий круг и разнообразие объектов и, соответственно, множество определений С. порождают стремление редуцирования характеристик С. к минимуму. Тем не менее, при всем разнообразии истолкований, понятие С. включает в себя представление о некотором объединении каких-то элементов и об отношениях между элементами. Такое понимание С. широко распространено в литературе. Понятие С. в некоторых случаях приравнивается к понятию структуры. В других случаях наблюдается стремление разграничить понятия С. и структуры. Основными понятиями общей теории С. являются «целостность», «элемент», «структура», «связи» и т.д. Целостность предполагает несводимость свойств целого к его составляющим, а также анализ составляющих элементов с т. зр. целого. Такое представление особенно широко распространено в гештальтпсихологии. Хотя элемент С. сам по себе может быть достаточно сложным образованием, с позиций С. он далее неразложим. Элемент С. обладает рядом свойств и находится в каких-либо отношениях с другими элементами. Структура С. предполагает упорядоченность, организацию, устройство, затребованные характером взаимоотношений между элементами.

Системность проявляется не только во взаимоотношениях между элементами, но и во взаимоотношении со средой. Возможны различные способы классификации С. в зависимости от выбранного критерия. С т. зр. природы составляющих элементов выделяют материальные и идеальные С. Выделяют также статические и динамические С. Статические С. относительно устойчивы к изменениям. В динамических С. структура со временем изменяется. По характеру взаимоотношений со средой выделяют закрытые и открытые С. Системные представления имеют давнюю историю. В классических формах они опирались на механистическую аналогию, когда интегративные характеристики С. выводились из элементарных представлений. В частности, общество рассматривается в качестве «машиноподобных» объектов, совокупности механически описываемых причинно-следственных зависимостей. Сведение С. к различию «часть—целое» предполагает изучение С. как закрытых образований. На рубеже XIX–XX вв. формируется системный подход как критическая рефлексия на аналитико-синтетический способ классической науки. Этот подход опирался уже на организмические концепции С. В частности, Г. Спенсер использовал функциональные аналогии между процессами организма и общества. Считая, что «общество есть организм», он исходил из органической взаимосвязи частей и относительной самостоятельности целого и частей как в организме, так и в обществе. В результате последовательно проводимой им аналогии, он приходит к заключению, что «прогресс в структурной дифференциации сопровождается в обоих случаях прогрессивной дифференциацией функций». Идеи Г. Спенсера получили развитие в структурализме (А.Р. Рэдклифф-Браун, К. Леви-Стросс, М. Фуко, Ж. Лакан и др.) и в функционализме (Э. Дюркгейм, Б.К. Малиновский, Р. Мертон). Если структурализм анализирует структуру как инвариантную характеристику отношений в С. (функциональность элементов выступает лишь в качестве исходной предпосылки), то функционализм базируется на рассмотрении части С. исходя из ее функциональной значимости.

Появление «общей теории систем» (термин был введен Л. фон Берталанфи в 1933 г.) ведет к созданию методологических предпосылок для формирования новой системы понятий (система, целое, целостность, элемент, структура, функция, функционирование, целенаправленное поведение, цель системы, обратная связь, интегративный эффект, равновесие, адаптивность), для которой основным различием является уже не «часть—целое», а «система—окружающий мир». Принятие нового различения ведет к тому, основными проблемами С. становятся проблемы открытых систем: внешнего дифференцирования и сохранения границ. В «рамках общей теории систем» возникла новая область науки — кибернетика, призванная изучать поведение открытых систем с обратной связью.

Основные принципы «общей теории систем» и кибернетические идеи наибольшее выражение нашли в структурном функционализме Т. Парсонса.

Согласно Парсонсу, С. — это универсальный способ организации социальной жизни. Любая социальная С. имеет наличное физическое основание, в роли которого выступают индивиды. Они выполняют определенные функции. В процессе взаимодействия организуются и соединяются, чтобы образовать коллективы, а последние, в свою очередь, управляются в соответствии со все более и более высокими порядками обобщенных институализированных норм. На вершине С. находится общество как единая С., организованная в виде целостного политического коллектива и институализирующаяся на основе единой более или менее интегрированной системы ценностей. Включив в С. стандартизированные нормы и ценности и деятельность индивидов в виде предписанных ролей, исследователь получает возможность рассматривать индивидуальную деятельность как детерминируемую характеристиками системы. Структуры предстают продуктом социальных взаимодействий и реализуются в деятельности индивидов как исполнителей ролей. В структурном функционализме подчеркивается интеграция индивидов в социальную С. и подчинение их функциональной целостности с целью поддержания ее равновесного и устойчивого самосохранения. Поэтому анализ социальной С. связывается, прежде всего, с выявлением основных функциональных требований, придающих совокупности элементов свойство целостности. Парсонс исходил из четырех функциональных условий — адаптации, целеориентации, интеграции и поддержания образца, составляющих необходимые предпосылки для образования целостности и поддержания равновесия С.

С развитием кибернетики второго порядка в качестве основополагающего признака С. был выдвинут «аутопойесис», т.е. способность С. воспроизводить самое себя. Аутопойесис подчеркивает автономность живых С. в их взаимоотношениях со средой. Такие С. характеризуются способностью на постоянное самообновление. Поскольку такие С. выполняют только функции, затребованные структурой самой С., их обычно называют самореферентными. Ведущим различием для аутопойетических, самореферентных систем является «различие тождественности». В частности, Н. Луман, основываясь на биологическую теорию самореференции У. Матурана и Ф. Варела и математическую теорию информации, развивал теорию самореферентных систем. Согласно Луману, социальные системы, в отличие от физико-химических и биологических, конституированы на основе смысла. А последний понимается как процессирование различий. Социальные С. состоят их коммуникаций и конституируются через их смысл. Поэтому в основу производства и самовоспроизводства общества необходимо положить понятие коммуникации. При таком подходе к обществу социальной операцией является лишь сама коммуникация, которая каждым своим событием открывает и закрывает систему. Общество, рассмотренное как социальная коммуникация, как поток самовоспроизводящихся сообщений,

отражает специфику социальной С., которая предстает «самоописывающей и самонаблюдающей». Необратимые процессы являются источником порядка. В сильно неравновесных условиях может совершаться переход от беспорядка, хаоса, к порядку. Могут возникать новые динамические состояния материи, отражающие взаимодействие данной системы с окружающей средой. Эти новые структуры Пригожин называет диссипативными, поскольку их стабильность покоится на диссипации энергии и вещества. Теории неравновесной динамики и синергетики задают новую парадигму эволюции С., преодолевающую термодинамический принцип прогрессивного соскальзывания к энтропии. С т. зр. этой новой парадигмы порядок, равновесие и устойчивость С. достигаются постоянными динамическими неравновесными процессами.

(См. «Аутопоэзис», «Кибернетика», «Синергетика», «Сложность», «Структура»).

Т.Х. Керимов

Скептицизм — философская позиция радикального сомнения в истинности стереотипических, сознательно или бессознательно воспроизводящихся суждений. В мировой философии известны различные формы С., связанные с конкретной культурно-исторической ситуацией и основными мотивами философского осмысления мира. Значение С., как правило, возрастает в периоды смены теоретических моделей, парадигм знания. Отсюда — относительная редкость целостных систем, основанных на принципиальных установках С. Значительно чаще скептические мотивы вписаны в иные философские системы. Фактически С. в философии традиционно реализуется в гносеологических концепциях, но и как специфическая жизненная, личностная позиция он имеет свое значение. Существенная сторона С. определяется доктриной, согласно которой соответствие мышления (познания, суждения) реальности (предмету, познаваемому) есть проблема в силу наличия определенных искажающих, препятствующих либо несхватываемых факторов в структуре познающего сознания, либо в структуре объекта познания (реальности), либо возникающих в отношении субъекта и объекта в ходе познавательного акта. Исторически возникновение С. связывается с античными софистами и с именем Протагора, утверждавшего истинность всех суждений. Основанием этого служит относительность любой мысли, всегда зависящей от мыслящей индивидуальности и от обстоятельств. С другой стороны, «причины всех вещей» находятся в непрерывно изменяющейся материи, а индивидуальные особенности и общие свойства людей позволяют им в данных обстоятельствах воспринимать лишь одну из бесчисленного количества черт реальности. Поэтому оценивать всякое суждение можно только с позиции «лучшее—худшее», т.е. более или менее приемлемое в данной си-

туации. Кроме того, само изменение ситуации «к лучшему» порождает условия для увеличения числа «лучших» суждений: здесь вводится идея исторического прогресса социально-государственной организации, вместе с которой прогрессирует и процесс познания. Для софистов характерно утверждение гносеологической ценности дискурсивно-рационалистического, эмпирически и логически обоснованного знания (даже Горгий, утверждавший ложность любых суждений, относит это утверждение прежде всего к «непроверяемым» суждениям, основанным на вере или авторитете). Софисты достаточно последовательно проводят разделение повседневного сознания, теоретического знания и мудрости; наиболее ценным в практическом отношении является мудрость как способность практически применить знание в соответствии с ситуацией, тогда как само по себе теоретически выводимое знание ближе к истине, к разностороннему видению объективности. Наиболее радикальный вариант античного С. разработан Пирроном и его последователями; основываясь на логическом законе противоречия, они утверждали несостоятельность всех основных метафизических категорий, таких как изменение, возникновение, исчезновение, причина, действие, время. Но эти же понятия в качестве данных жизненного опыта (а не в качестве философских абстракций) вполне правомерны. Развивая рассуждения пирронистов, Секст Эмпирик вводит принцип относительности и самого С. в гносеологической проблематике. Наиболее кардинальное положение Секста следующее: если критерий истины не обоснован, всякое утверждение на его основании недостоверно, а поскольку окончательное обоснование невозможно, поиски истины — вечны. Хотя средневековая философия не могла принимать основные постулаты С. относительно веры и знания, равно как и утверждение категориального релятивизма и проповедь «принципиальной беспринципности», средневековый С. реализует своеобразные мотивы в апофатической теологии и схоластическом разрешении вопроса о соотношении веры и знания. Так, П. Абеляр выдвигает тезис о разумности высказываний Св. Писания, несмотря на внешние противоречия; следует провести процедуру сомнения в непреложной и внеразумной истинности высказываний, подвергнуть их рационально-логическому исследованию, и тогда только вера будет полноценной и несомненной. Распространение в Европе аверроизма (Сигер Брабантский) и оккамизма поставило под сомнение окончательность рациональных обоснований веры: теперь за рассудочным исследованием догматов веры и положений Писания утверждается только характер вероятности. Николай Отрекурский (XIV в.) утверждал достоверность знания лишь о «субстанциях, данных в опыте», а знание об остальных сущностях (как телесных, так и бестелесных) может быть выведено только из причинно-следственных связей. Поскольку последние есть абстракции реального опыта, то они недоказуемы, и, следовательно, такое знание будет недостоверным и только вероятным. В противовес «рационалистическому» С., критиковавшему доминирующую установку на подчинение разума

вере, традиционный мистицизм христианской культуры утверждает обратное — неполноту и незавершенность опытно-рационального знания в сравнении с цельностью и безусловностью божественного откровения либо мистического постижения. Особое значение С. приобретает в эпоху Возрождения, становясь одним из основных инструментов философской критики традиционной схоластической и мистической христианской философии. Основной объект этой критики — догматизм, в противовес которому выдвигается известный со времен софистов тезис об относительности и обусловленности всякого суждения. Эразм Роттердамский ориентирует характерные мотивы С. как на преодоление схоластического рационализма (особенно экзегетики), так и на современную ему ситуацию идеализации «человека как он есть» (т.е. некритического гуманизма). Характерен С. Кастеллиона, утверждавшего рациональный характер установлений христианского вероучения и последовательный принцип свободы воли в восприятии и исполнении этих установлений. Агриппа Неттесгеймский (1486—1535) утверждает невозможность сверхъестественного и сверхчувственного, отвергает оккультизм в пользу «естественной магии» как науки о всеобщей взаимосвязи во вселенной. Ж. Балле (1535—1574) в книге «Блаженство христиан, или Бич Веры» отвергает концепцию «двух истин» и утверждает, что все религии основаны на ложных принципах, а всякая вера есть всего лишь невежество. Жан Боден (1530—1596) выдвигает тезис равной недосказуемости основных положений всех религиозных учений, поэтому, по его мнению, следует предоставить каждому возможность выбора религии по своей совести (то же самое утверждали в свое время пирронисты). Этьен Доле, Франсуа Рабле и Клеман Маро в своих художественных и поэтических произведениях создают особый иронично-скептический стиль изложения философских идей. Наиболее разносторонним представителем С. XVI в. был М. Монтень (1533—1592). Его исходная идея традиционна для С.: всякая истина относительна и зависит от исторических и иных обстоятельств. Поэтому любое изложение своих взглядов должно включать и перечисление возможно большего числа воззрений на данный предмет. Монтень противопоставляет не только веру и разум, но и разум и обычай, полагая слепое следование авторитету и расхожим стереотипам одинаково предрассудочным. Вместе с тем для него характерно положение, что культурно-историческая среда обитания и религиозные воззрения не есть дело свободного выбора и потому с данными условиями лучше примириться, оставляя свое несогласие внутри своего разума. Человек вообще в масштабах вселенной является едва ли не случайностью, все человеческие стремления и раздоры не способны существенно повлиять на мироустройство. С., по Монтеню, есть наилучшее средство для внедрения веры в знание, поскольку доводы скептического рассудка оставляют человека «голым и незащищенным», а потому готовы принять идею высшей руководящей силы. Для рассудочно-скептического стиля Монтеня весьма характерно нежелание оконча-

тельных выводов, некоторая многозначность суждений и стремление приводить аргументы за и против любого обсуждаемого мнения (включая собственное). Последователь Монтеня Пьер Шар рон (1541–1603) вводит в систему скептического рационализма идею врожденности «семян знания», отрицая общий для С. XVI в. упор на опытно-чувственное познание. П. Гассенди, в целом придерживаясь скептического взгляда на возможность познания «неочевидного», вводит принцип «антиципации» в деятельности познающего сознания. Иной поворот С. получил в философии Р. Декарта, утверждавшего фундаментальное сомнение в качестве основания теоретического мышления. Паскаль разрабатывает преимущественно агностические мотивы С., утверждая невозможность приобретения полного знания на основании врожденных идей и, в равной степени, на основании ограниченного чувственного опыта. Бесконечность мира неизмеримо превосходит возможности человека — «мыслящего тростника». Свое логическое завершение С. Нового времени получает в агностической доктрине Д. Юма. Философия Просвещения также носит в своих мотивах характер С., хотя идея всесильности и позитивно-преобразовательной роли разумного и научного познания материальной действительности является «догматическим» центром механистического материализма XVIII в. Новое значение С. приобретает в ходе критики панлогистских систем метафизики XIX в. Характерные мотивы С. становятся инструментами иррационалистических течений, ориентированных на преодоление классической метафизики: место всепроникающего и потенциально всесильного разума занимает та или иная форма интуиции либо синтетического рационально-интуитивного знания (А. Бергсон, Вл. Соловьев). При этом С., как правило наиболее заостренный в гносеологической проблематике, постепенно утрачивает чисто гносеологические параметры, становясь одной из основ антиметафизического мышления (напр., отказ феноменологии от метафизических миросистемных концепций в пользу рационально-интуитивной «чистки понятий»).

Е. В. Гуттов

Складка — понятие, относящееся к философии различия и характеризующее в первую очередь способ, каким различие осуществляется. Делез в работе «Складка (Pli)» определяет С. как различие, как сгиб, который различает и вместе с тем сам может быть различен. С. сгибается или отгибается и тем дает возможность для других сгибов; любое складывание всегда возможно только на основе уже совершенного складывания. В классической философии, как правило, подразумевается, что различие производится идентичным субъектом. В этом смысле различие не влияет на субъекта и не приводит к его изменению. В отличие от традиционного способа понимания существования различия, понятие С. указывает на изначальную принадлеж-

ность к различию самого различающего, на его включенность в процесс различения, и в пределе вообще ставит под вопрос возможность существования некоей внешней точки по отношению к различию. Подобным образом различие понимается в работах Делеза, Деррида и ряда других философов. Следует отметить, что у многих современных философов заметное место занимает мысль Фрейда, которая трактуется ими как способ мышления или анализа, в котором реализуется логика С. Для Фрейда момент какого-либо события, как точка фиксирования или снятия определенного комплекса, является событием, которое одновременно снимает напряжение, вызванное определенной ситуацией, но тут же фиксирует его в качестве некоторой нерелексированной схемы поведения. Сама эта вытесненная ситуация в результате сохраняется и длится в этой закреплённой схеме поведения как сохраняющая удовольствие от разрешения напряжения. Т. о., любое действие на самом деле возможно каждый раз только на основе уже совершенного такого действия. Значительное влияние на понимание С. оказала философия Хайдеггера, для которой существенным оказывается целый ряд «топологических» понятий, таких как «разбив», «зияние», «вздымание», среди этих понятий существенное место занимает и понятие сгиба, С. (Zwiefalt), которое, однако, в первую очередь характеризует продуктивную силу и напряжение сгибания. Хайдеггеровское понимание С. послужило дальнейшей разработке данного понятия в философии М. Мерло-Понти и М. Фуко. В своих работах Ж. Деррида анализирует способ, каким осуществляется различие, и указывает на то, что у различия имеется собственная экономия, и, т. о., он вскрывает принадлежность различия к сущности С., различие существует, по Деррида, во-первых, как раскрытие различий, во-вторых, как его откладывание, резервирование.

(См. «Différance», «Плоскость», «Сингулярность»).

Д. В. Котелевский

Славянофильство и западничество — понятия, традиционно характеризующие полярные позиции в отношении характерной для отечественной мысли проблемы «Россия—Запад». В самом общем смысле С. и з. могут быть представлены как варианты против- и сопоставления России и Западной Европы в качестве социокультурных типов, исторически сложившихся и имеющих те или иные перспективы в общем контексте мирового исторического процесса (хотя последний также рассматривается в данных позициях по-разному). В истории отечественной мысли противостояние и взаимодействие оппозиционных идеологических комплексов С. и з. (в широком смысле) присутствует, по крайней мере с XVI в., периодически возобновляясь в моменты критических поворотов социокультурного развития. Философско-интеллигентские кружки XIX в., действовавшие под этими именами, выражали уже укорененные парадигмы российского самосознания

в отчетливой и более или менее систематизированной теоретической форме. Кроме того, заслугой «кружкового» С. и з. является методологическое осмысление традиционной проблематики «Россия—Запад». Пожалуй, впервые эта проблематика была так или иначе затронута в полемической переписке Ивана Грозного с опальным кн. Андреем Курбским. Последний, обвиняя самодержца в нарушении общепринятых сословно-социальных и этических норм, впервые указывает на тупиковость обособленного развития Российского государства, его искусственной изоляции от европейского мира. Характерно, что помимо чисто политических разногласий Курбским ставится вопрос о конфессиональной стороне российского изоляционизма, который решается в пользу «латинства». Противоположная позиция впервые очерчивается знаменитой идеологемой «Москва—Третий Рим, четвертому же не быть», ставшей во второй пол. XVII в. официальным девизом государства и церкви. В данном случае особенность и качественное превосходство православно-российского государства также определяется по конфессиональному признаку. В обоих случаях речь идет именно о противостоянии и борьбе «латинской» и православной культуры, разных укладов жизни, социально-политических систем. От эпохи Петра до кон. XVIII в. этот характерный мотив утрачивает свою принципиальную значимость и официальную санкцию. Напротив, подчеркивается идентичность Российского имперского государства «просвещенным монархиям» Запада и явно или неявно поощряется масштабный процесс культурного заимствования — вне сколько-нибудь целостного идеологического обоснования. Т. о., официальная культура того времени в целом выражала западническую ориентацию. В философской традиции второй пол. XVIII в. также господствовали идеи и системы, близкие по духу европейской мысли. Изменение ситуации в этом плане происходит в 20-е гг. XIX в. Свое наиболее яркое отражение это находит в «Философических письмах» П.Я. Чаадаева: именно он впервые использует логическое противопоставление России и Запада в качестве методологической основы общетеоретического дискурса. Здесь выстраивается характерная историософская концепция, насыщенная «провиденциально-теургическими» (В.В. Зеньковский) интуициями. Западноевропейская культура и цивилизация предстают у него как «ближайшее воплощение» Царства Божия, являющегося провиденциальным смыслом истории человечества в целом. Россия же, в силу своей социальной и, особенно, культурно-просветительской неразвитости, выпадает из этого универсального процесса; возможность исправления этого отклонения российской истории видится Чаадаевым в «усвоении истинного призвания России». В своей «Апологии сумасшедшего» он утверждает несколько иной мотив: российское общество и культура еще ожидают момента своего появления на историческом горизонте, но именно России принадлежит решающая роль в реализации провиденциального смысла всемирной истории. Яркая особенность историософии Чаадаева — отказ от чисто конфессионального понима-

ния христианства, восприятие его в качестве универсально-смыслового и движущего начала социокультурного и нравственно-духовного становления человечества. И задача России — стать выше «эгоистически национальных интересов», превратиться в «умственное средоточие» Европы и мира. Историко- и культурософские мотивы Чаадаева так или иначе предопределили становление С. и з. в собственном смысле. Философские кружки, представляющие данные позиции, складываются в 30-х гг. XIX в. и развивают масштабную полемику. В кружок «западников» входили или примыкали к нему В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Т.Н. Грановский, К.Д. Кавелин, В.П. Боткин, Н.П. Огарев, Н.Н. Кетчер, М.И. Бакунин и др. Первоначально З. находилось под влиянием Н.В. Станкевича, одного из первых пропагандистов гегельянства в России. От шеллинговско-гегелевских штудий деятели З. быстро переходят к социально-политической и культурософской проблематике, разрабатывавшейся в духе логоцентристского и эволюционистского видения истории и культуры. Россия в качестве особого социокультурного типа рассматривается как «слабое звено» в общем процессе исторического прогресса. Это связывается с общей культурной неразвитостью, отсталостью политических форм организации общества, пассивностью народа, отсутствием мощной индустрии. Основная задача современности, т.о., — «вытянуть» Россию на общеевропейский уровень развития. В целом З. стремится к обоснованию европоцентристского типа общечеловеческого развития, сопряженного со специфической системой либеральных и гуманистических духовно-практических ценностей, секуляризованной культурой и рационалистическим менталитетом. Эта идея в целом совпадает с гегелевским мотивом самореализации универсального разума в историческом процессе, проходящем логически уместимые стадии (в этом плане специфика России воспринимается как «запаздывание» ее исторического развития). Разочарование в перспективах либерально-просветительских приводит к расколу З. на «либеральное» и «радикальное» крыло. Второе, представленное Герценом, Огаревым, Белинским, Бакуниным и др., адаптирует исходные посылы западной идеологии к тем или иным социально-политическим концепциям, связанным с революционными преобразованиями во всех основных сферах социокультурной деятельности. Именно радикальная ломка, привлечение демократических масс к переустройству общества представляются наиболее адекватными методами исторического воплощения разумного начала социального взаимодействия. Гуманизм З. со временем приобретает все более выраженный «партийный» и утилитарно-прагматический характер (ярчайший пример — иерархия «общественных польз» Н.Г. Чернышевского). Эталоном социокультурного развития теперь выступает зачастую не воспроизведение европейской цивилизации, а перспектива созидания социалистического общества и в России, и в западном мире. Идеология радикального З. оказала существенное воздействие на все течения радикально-демократической и революционной

мысли России второй пол. XIX в. Причем мотивы «чистого» З. нередко пересекались с противоположными: в частности, народническая идея социализма, сохраняя принцип унифицированного логоцентризма истории, вводила мотив личности «русского социализма» (оппозицию крестьянского, общинного социализма социализму пролетарскому). Распространение в России позитивизма привело к некоторому возрождению З., хотя в его методологических основах место рационального панлогизма занимает принцип научности и антиметафизичности. Как в радикальной ветви З., так и в его либеральных вариантах сохраняется единый лейтмотив: отождествление европейского типа развития с универсальным законосообразным историко-эволюционным процессом. В противовес этому С. опирается на принципиальное разведение России и Европы как самостоятельных социокультурных организмов, не способных к сколько-нибудь глубокому взаимопроникновению. Ранние славянофилы А.С. Хомяков, И. В. Киреевский, К.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин, так же как и основные представители З., рассматривают историю как целостный процесс, носящий направленный характер и обладающий универсальным смыслом, последовательно раскрывающимся в ходе исторического становления. Существенным отличием же здесь является, во-первых, опора на традиции христианской историософии (в частности, экклесиологические спекуляции) и, во-вторых, принципиальный акцент на «внутренний», духовный срез истории в противовес «внешнему», цивилизационному. Тем самым историософская концепция С. опирается на аналогичную, по сути, парадигму, изменяя лишь характеристики межкультурных взаимоотношений. Основной критерий для разведения российского и западного социокультурных типов — это комплекс их основополагающих характеристик: во-первых, доминирующий тип социальных связей, во-вторых, церковно-конфессиональная традиция, в-третьих, система социальных и нравственно-духовных идеалов данных обществ и народов. Из сопоставления этих параметров выводится то или иное историческое значение и развивается представление о тех или иных перспективах данных целостностей. Так, с т. зр. социальной связи Запад представляет собой сообщество, организованное по принципу «механической ассоциации» (Хомяков), тогда как российское общество носит черты соборного организма. Западная церковная традиция ориентирована на внешнее служение и «спасение по делам», православная же религиозность ориентирована на внутреннее соединение с Богом (благодаря чему отсутствует жесткое противопоставление собственно церковного и социального). Европейская культура проникнута духом индивидуализма и рационального прагматизма, рассматриваемым как один из факторов межличностного отчуждения. Русско-славянская культура, напротив, формируется вокруг общинно-коллективистских ценностей, примата целостнодуховного над внешне-рациональным. Из этого аналитического концепта выводится центральная идея: западный жизненно-культурный уклад является тупиковым в том плане, что

реализует лишь отчужденно-внешние моменты общеисторического движения. Европа исчерпала себя в качестве мирового лидера и должна уступить место «возрастающему» славяно-русскому социокультурному типу, который в иерархии исторического развития стоит ближе к исконному и универсальному прообразу «всеисторического свершения». Смысл истории видится в воплощении всечеловеческого церковного идеала — мистически соборного сообщества, проникнутого духом всеединства, любви и братства. С учетом проявляющихся в мышлении С. имперских мотивов (отождествление российского социокультурного целого со славяно-русским субстратом, апология самодержавия как наиболее адекватного тела, органично сопряженного с соборной славянской душой, утверждение духовного и политического лидерства России в славянском мире и т.д.) следует отметить, что под «мировым лидерством» преимущественно понимается духовно-нравственное лидерство — в противовес европейскому стремлению к мировой гегемонии. С одной стороны, культурософские и историософские построения С. являются предвосхищением цивилизованно-морфологической методологии, получившей распространение в XX в. С другой стороны, они вполне укладываются в линейно-эволюционистскую версию в духе Гегеля: речь идет не о тотальной самодостаточности социокультурных организмов, а об их последовательной смене в ходе универсального становления. Сам же принцип смыслового и логического единства истории не отрицается. В отечественной философской традиции С. имело два наиболее ярких следствия: «почвенничество» 60—80-х гг. XIX в. и т.н. «неославянофильство». «Почвенничество» (А.А. Григорьев, Ф.М. Достоевский, Н.Н. Страхов) характерно своим принципиальным уклоном в сторону официальной православности (ранние славянофилы, особенно Хомяков, испытали существенное влияние протестантского мистицизма и «светского» протестантизма Шеллинга, Гегеля и др.) и «национальной самобытности» русской культуры. Трансцендентальный аспект исторического процесса здесь уступает место «непосредственному восприятию почвы», т.е. интуитивно-эмоциональному проникновению личности в дух народно-общинного самосознания, психологической и ментальной переориентации личностных и социальных ценностей. У «почвенников» сохраняется мотив противостояния России и Запада, критики европейской цивилизации и культуры, основной акцент в которой ставится на отрицание значимости социальных и политических реформ, революционаризма (последние также связываются с духом «загнивающего» Запада). Соборность как фундаментальное качество национальной психологии и самосознания приобретает ярко выраженный этнический характер. Кроме того, «почвенники» переносят акцент с построения мистико-историософских концепций на психологизированную и эстетизированную аналитику культуры. Парадигмальный образ становящейся церковно-соборной социальности как «вочеловечивающегося Бога» рассматривается преимущественно в нравственном плане, а не в социально-

политическом. Сама же мистически-соборная церковь зачастую отождествляется с реальной Русской православной церковью, что существенно расходится с мотивами чистого С., понимавшего православие лишь как наибольшее историческое приближение к оптимуму Вселенской Церкви. В отличие от «почвенничества» «неославянофилы» (К.Н. Леонтьев, Н.Я. Данилевский) разрабатывают и развивают идеи С. в более широком контексте. Для них прежде всего характерны размытие универсалистского видения истории, переход к органической морфологии самобытных культурно-исторических типов (Н.Я. Данилевский). Последние рассматриваются по аналогии с биологическими системами — в качестве автономных социокультурных образований, проходящих в своем жизненном процессе все стадии «органического роста» — генезис, рост, зрелость, старение и распад. Если характерный для С. образ истории — дерево с обособленными, но питающимися от единого корня побегами, то для неославянофильства более типичен образ социокультурного процесса как куста без единого ствола. Леонтьев сохраняет мистико-провиденциалистскую мотивацию исторических и культурных процессов, неявно отождествляя ее с универсальными биологическими закономерностями. Данилевский же полностью замещает ее натуралистическими мотивами, формируя существенно отличную от исходных вариантов С. картину межкультурных отношений в духе дарвинизма. Если у ранних славянофилов и Леонтьева само бытие социокультурного организма предопределялось трансцендентальным архетипом мирового становления, то у Данилевского сама ситуация борьбы за выживание и доминирование и предстает единственным позитивным смыслом истории. Соответственно, в первом случае превосходство славяно-русского социокультурного типа обосновывалось его наибольшим приближением к всечеловечески-церковному идеалу, во втором — сама «православность» культуры, общества и национальной психологии есть манифестация более глубоких этнобиологических особенностей. Кроме того, Данилевский существенно политизирует свою органоисториософскую проекцию в духе панславизма, обосновывая имперские амбиции Российского государства неумолимой логикой исторического процесса. Органическая морфология культур Н.Я. Данилевского оказала определенное влияние на становление морфолого-цивилизационной традиции в европейской философии: О. Шпенглер фактически воспроизводит основные методологические посылы Данилевского, у А. Тойнби разрабатывается мотив, впервые возникающий у Данилевского же, — характер многостороннего взаимодействия общества и природной среды как один из факторов обособления социокультурных типов. Исторически последним течением, использующим смысловые и методологические постулаты С. в отечественной философии, было евразийство 20–30-х гг. XX в., в рамках которого была пересмотрена традиционно русо- или славяноцентристская ориентация в пользу утверждения славяно-тюркского контекста и субстрата исторического самоопределе-

ния российского. Помимо этого, те или иные аспекты методологии и идеологии С. периодически возникают в самых разнообразных философских, исторических и социально-политических концепциях. Оппозиция С. и з. выражается не только и не столько философской полемикой двух интеллигентских кружков, сколько представляет собой два своеобразных архетипа российского культурного самосознания. Сами по себе они не дают однозначного ответа на вопрос об исторической судьбе и перспективах российского общества, являясь, как правило, культурно-философской тематизацией различных моделей социально-политического и культурологического мышления. Последние же вполне объективно воспроизводятся в критические моменты развития России, отражая поливариантность социокультурных процессов, их несводимость к жестко рационализированным схемам социального действия.

Е. В. Гуттов

След — понятие (не-понятие), введенное Деррида для преодоления фундаментальных принципов метафизики, в частности принципа присутствия. С. — метафизическое понятие, которое обозначает первоначальное проследивание и стирание. В метафизической традиции С. всегда выступает в оппозиции с присутствием. Отношение между присутствием и С. ограничивается оппозиционной логикой. Для «разрешения» или обозначения редуцированных предикативных возможностей и ресурсов данной концептуальной структуры Деррида вводит термин архислед. Архислед — это нечто, перечеркиванием которого выступают принятые в традиционной метафизике понятия присутствия и С. В метафизике различие между двумя терминами обычно мыслится с т. зр. одного из них, термина первичного, господствующего, привилегированного, в отношении к которому второй термин является вторичным, внешним, негативным. Метафизика всегда рассматривает «другого» производным и вторичным в отношении к самости: «другое как свое другое». Т. о., «другое» как таковое аннулируется. Деррида, исходя из этой ситуации, делает вывод, что самотождественность существует только как отличная от другого. В качестве примера рассмотрим отношение между двумя терминами — А и В. Самотождественность А складывается из отношения с В. О самотождественности А мы можем говорить в том случае, если укажем, чем отличается А от В. Но для того чтобы говорить, чем А отличается от В, мы уже должны знать, что есть А, т. е. в чем заключается самотождественность А. Т. о., существует некое условие возможности, которое предшествует и организует отношение между А и В. Архислед и есть условие возможности конституирования этой дифференциальной игры между двумя терминами, понятиями или явлениями. Архислед артикулирует саму форму различия, без которой понятие не вступало бы в отношение с другим понятием, в т. ч. и

в отношении оппозиции. Но самотождественность понятия или термина складывается не только из отношения с другим понятием или термином. Самотождественность складывается из отношения понятия к самому себе, т.е. конституирование присутствия изначально инфицировано различием. Следовательно, возможность самотождественности понятия требует как необходимое условие возможность его собственной дубликации и отсылки к другому. Иначе говорить о самотождественности понятия не представляется возможным. Т. о., архислед как универсальное различие есть условие возможности самотождественности понятия и его отличия от другого понятия. С. конституируется возможностью стирания. Прослеживание С. тождественно этому стиранию и, следовательно, самостиранию С. «Такой след не мыслим *more metaphisico*. Никакая философема не в состоянии его подчинить. Он “есть” то самое, что должно избежать подчинения. Лишь присутствие подчиняется. Способ начертания такого следа в метафизическом тексте настолько немислим, что его нужно описать как стирание самого следа. След производится как свое собственное стирание. И следу следует стирать самого себя, избегать того, что может его удержать как присутствующий. След ни заметен, ни незаметен» (Деррида). В производстве различий или оппозиций между понятиями или терминами архислед являет свое собственное стирание как в форме присутствия, так и в форме отсутствия. Поэтому С. конституируется как отношение к другому С. «Поскольку след запечатлевает себя отнесением к другому следу... его собственная сила производства прямо пропорциональна силе его стирания» (Деррида). В силу этого родства прослеживания и стирания, архислед не имеет собственного места, постоянно смещается, отсылается, никогда не может быть представлен. «Письмо есть представитель следа в самом общем смысле, оно не есть сам след. Сам след не существует» (Деррида). Деррида использует термин «архислед» при описании знаковой природы языка. Знак конституируется не через отношение означающего к означаемому, а через отношение означающего к другим означающим как в данной языковой системе, так и в других. Различие между означающими предполагает определенный интервал, который конституирует знак, в то же время разделяя его. Это означает, что любая возможность конституирования покоится на отнесенности к другому, предполагает обход через другого, следовательно, самостирание. Двойное движение референции и самостирания не предполагает конституированного тождества, а, не способное принять какую-то фиксированную тождественность, означает отношение различия вообще. Различие, конституируемое в результате движения референции и самостирания, есть С. архиследа. Но архислед стирает себя в том, что он же являет, поскольку, как уже было сказано, именно стирание конституирует С.

(См. «Différance», «Дополнительность», «Итеративность»).

Т.Х. Керимов

Сложность — мера соотношения качеств наблюдаемого объекта (системы) с качествами: 1) подчиненных ему элементов; 2) внешних ему процессов и систем; 3) аналитических инструментов наблюдателя. С. указывает на невозможность редукции изучаемого объекта к внешним или внутренним ему свойствам и качествам. Упрощенно под С. понимается многообразность объекта по составу образующих его процессов и связей между ними. Проблема С. заключается в невозможности определить однозначные характеристики объекта и, как следствие, анализировать его в терминах субъект-объектных отношений. С. вызвана вовлеченностью наблюдателя и объекта наблюдения в процесс необратимого времени и их зависимостью от топологического (пространственного) расположения. Пространство и время образуют общий континуум, в котором формирование событий происходит в виде пространственной дифференциации времени, в связи с чем сложным объектам (системам) свойственна темпоральная и топологическая множественность. Вследствие многообразия процессов сложный объект (система) не может быть сведен к конечному набору качеств и свойств, что указывает на его сингулярный характер. С. предполагает формирование объектов способом сборки экстериторных процессов (см. «Сборка»). Свойства топологичности и длительности, конституирующие локальные значения объекта, подразумевают непрерывность преобразования множества его форм и их зависимость от последовательности размещения отношений. С. означает смежность не только процессов организации, но и языков (дискурсов) описания. Значения каждого из дискурсов предполагают присутствие другого языка и способов описания: описание сложных объектов строится за счет взаимной дифференциации значений разных дискурсов. Это делает невозможной как точную рефлексию, так и превращение отдельного языка описания в метаязык. С. определяет условность позиции наблюдателя, который сам оказывается частью наблюдаемого сложного объекта. Свойства сложного объекта оказываются связанными со свойствами наблюдателя, его способностями приписать объекту то или иное значение.

(См. «Множество», «Синергетика», «Система»).

И. В. Красавин

Смерть — это тема философского размышления, долгое время остававшаяся прерогативой теологии, в рамках которой проблематизация С. рассматривается в контексте бессмертия души и вытекающих отсюда спасения души, страдания, искупления, греха, вины, смирения и т.д. Мартин Лютер первым положил начало и основание традиции т.н. теологии С., выдвинув тезис о бессилии верующего решить проблему собственного спасения. По Лютеру, основной христианской теологии является тотальный и непреодолимый трагизм веры человека в Бога, исходящий из признания абсолютной греховности всего

рода Адама перед Богом. В этом смысле С. рассматривается как неопровержимое свидетельство богооставленности человечества, преодолеть которую не в человеческих силах, т.к. возможность обрести спасение целиком определяется милостью Бога. Основной темой обновленного христианства Лютера, провозглашенной им в виттенбергских тезисах в 1517 г., было «оправдание только верой» («sola fide»), в противоположность принятому в католичестве представлению о спасении через «добрые дела». Осознание трагизма человеческой участи достигает своей крайней степени в учении о предопределенности, по которому человек свободен лишь к греху, а спасение — это целиком дело Бога. Исходя из религиозной системы Ж. Кальвина, люди изначально предопределены Богом — кто к спасению, а кто к вечной гибели. Иначе говоря, возможные религиозные заслуги и добрые дела не имеют никакого отношения к вопросу о праведности и спасении человека.

Особая роль в деле спасения души человека отводится теологией откровения. С т. зр. лютеранского богословия сущность человека может быть мгновенно изменена сообщением откровения. Иначе говоря, существенные основы человеческой личности и всей жизни человека могут закладываться не в начале жизни, но гораздо позже — благодаря отчаянию, раскаянию и прощению. Это значит, что человеческая жизнь формируется не ее началом, но ее концом, т.е. С. Получение (или сообщение) откровения возможно только из слов Священного Писания.

Эти положения теологии С. в дальнейшем развил и дополнил С. Кьеркегор. Согласно Кьеркегору, подлинная сущность человека может быть схвачена открыто только субъективно благодаря бесконечности интимно-личностных переживаний индивидом факта собственного существования. Человеку не дано объективно знать свое «я», до конца осмыслить свое присутствие в мире, — все это знание так или иначе будет окрашено и пронизано эмоциональным, личностным отношением. В этой связи в религиозно-философском учении Кьеркегора появляется категория «экзистенция», или «существование». Отсюда исходит особая экзистенциальная диалектика, в центре которой — человек, понимаемый как незавершенное или как «промежуточное бытие». Жизнь человека представляет собой лишь переход от конечного, временного состояния к состоянию вечного блаженства. В христианском понимании сама С. есть переход к жизни, т.е. к бытию как таковому (диалектика рая). Но существует и другая возможность, когда С. есть последнее и последнее есть С. (диалектика ада). Речь идет о возможности вечного проклятия как одной из альтернатив неизбежного ожидания будущего. Т. о., человек, вследствие своей промежуточности — «как существующий вечный дух», — обретает смысл существования в перспективе своего будущего, находясь в непрерывном процессе становления и направленный либо к спасению, либо к гибели; либо к бытию, либо к ничто. В результате в экзистенциально-религиозном учении Кьеркегора человек предстает как наделенный абсолютной свободой,

свободой в религиозном смысле, — «свобода достичь своего личного блаженства, а не свобода изменить что-либо в мире». Исходя из новозаветной идеи, что достижение вечного блаженства зависит не от желающего, а только от милости Бога, концепция свободы Кьеркегора получила крайне трагическое звучание. Только Богу до конца открыта судьба индивида, только ему бытие человека предстает целиком. Запредельность, принципиальная непостижимость истины исключает возможность обладания ею, свобода экзистенциально раскрывается как предопределенность человека самому себе, как покинутость его Богом, а в конечном итоге — его греховность. Отсюда вытекает специфический для христианской религиозности акцент на «непрекращающийся страх и трепет» как наиболее глубокие проявления истинного благочестия. Всякого рода негативные состояния — страх, досада, тревога — способствуют постижению человеком действительного — «временности». Иными словами, сознание неизбежности С., заслоненное обычным течением жизни, может открыться только в критической ситуации страха и тревоги.

Гегель в своей философии религии стремился преодолеть остатки всякой предметности в христианстве — вплоть до ликвидации чувственно-эмоционального элемента религии. Считая истинно духовным началом в человеке разум, Гегель рационалистически истолковал тезис о смертности человека. Подлинное постижение С. возможно лишь в эфире чистой мысли, т.е. благодаря мышлению, а не вере. А поскольку высшей формой существования знания Гегель считал философию, Бог в конечном счете оказывался также своеобразным результатом философствования. В соответствии с христианской традицией человек для Гегеля есть духовное, диалектическое бытие. Дух всецело проявляется и осуществляется только в потустороннем, дух — это Бог. По Гегелю, духовное, диалектическое бытие есть по необходимости временное и конечное бытие. А это значит, что только С. подтверждает существование духовного бытия. Т. о., человек несет в себе негативность, которая собственно и осуществляет тотальность конкретной истории во времени. Если истинное отношение человека к Богу, как утверждал Гегель, является не чем иным, как знанием, то в таком случае необходимо следует признать и принципиальную познаваемость божественного начала. Человеку надо только развить свой интеллект до уровня истинно философского мышления. Не может быть никакого познания божественного начала, ни абсолютного знания, если человек не возвысится до высот С., негативности, преодолевая которую в процессе *Aufhebung*, человек констатирует тотальность истории.

В неклассической философии М. Хайдеггеру принадлежит особая заслуга в проблематизации С. Отказываясь от субстанционального бытия, Хайдеггер предлагает рассматривать бытие человека в качестве его возможности, а С. выражает законченную возможность человеческого бытия. С. — это «самая сокровенная возможность», не относящаяся к кому-либо другому: нельзя умереть вместо другого, нельзя, чтобы кто-то умер вместо тебя. С. — это всег-

да «моя смерть», это то, что всегда «мое». Человек знает о своей возможности к С., это первоначальное знание предполагает «заброшенность» в С., как указывает Хайдеггер, «заброшенность», которая раскрывается в «расположенности», а точнее — в страхе как основном модусе расположенности. Страх перед С. — это страх перед самой сокровенной (личной) возможностью человека. Хайдеггер различает «подлинное» и «неподлинное» «бытие-к-смерти». «Неподлинное бытие-к-смерти» Хайдеггер связывает с повседневным существованием человека, где С. рассматривается как обычное, постоянно происходящее событие. С. придается характер неопределенности. О ней говорят в безличной форме. Повседневной жизни характерно стремление забыть о С., уйти от размышлений о ней. Страх, раскрывающий подлинный смысл «бытия-к-смерти», в повседневной жизни, когда человек поглощается структурой болтовни, превращается в боязнь. Боязнь С. есть слабость, которой не должно поддаваться «уверенное в себе существование». Равнодушие порождает отчуждение от С. «Подлинное бытие-к-смерти» разрывает узы, которые навязывает ему «Мал». Порывая с «Мал», человек вырывается из своей потерянности в нем, обособляется от других. Следовательно, человек освобождает себя для собственной С., и, осознав до конца тот факт, что он не знает своей С., человек опускается в бездны страха.

В противоположность Хайдеггеру Сартр и Камю рассматривают С. не в качестве индивидуализирующего человека феномена. Человек не боится С., ему грозит не физическое уничтожение, а растворение в бесформенной и безличной стихии природно-биологического существования. Человек боится не столько С., сколько жизни. Отношение к С., по Сартру и Камю, характеризуется противостоянием, сопротивлением. Сходные с хайдеггеровским пониманием С. мотивы звучат в психоаналитической трактовке С. З. Фрейдом. Он выдвигает гипотезу, что в психической жизни имеется тенденция к «навязчивому повторению», которая выходит за пределы принципа удовольствия. Исследуя соотношение между влечением и повторением, Фрейд определяет влечение как наличное в живом организме стремление к восстановлению какого-либо прежнего состояния. Все живое воспроизводит, повторяет себя. Обход влечения как задержка в пределах принципа реальности, служащего принципу удовольствия, — вторичен, произведен от абсолютного обхода, ведущего к С., возвращающего к неорганическому состоянию. Эволюция жизни есть обход неорганического, возвращающий к нему же, к С. С. — не случайность, а внутренний закон жизни. Фрейд определяет влечение к самосохранению как призванное обеспечить согласие между внутренними устремлениями организма и общим для всего органического путем к С.: организм должен умереть собственной С., сопротивляясь всем возможностям возвращения к неорганическому, которое ему не имманентно. Т. о., организм оберегает себя не для того, чтобы сохраниться от С., а для того, чтобы избегать не собственной С. Историческую вариативность подходов

к проблеме С. предлагает Филипп Арьес, рассматривая путь, пройденный Западом от «архаической прирученной смерти» к «медиализированной», «перевернутой» С. наших дней. Бодрийяр представляет историю человечества как историю вытеснения С. из социальной системы. С. как конечность системы вписана в операционную логику системы и в то же время представляет радикальную оппозицию, поскольку исключается, вытесняется из нее. С. всегда одновременно есть то, что поджидает нас на конечной точке системы, и есть конец системы. Система, основанная на гиперреальности кода и симуляции, способна на все, единственное, на что она не способна, — это быть обратимой. Следовательно, обратимость «смертельна» для системы. Именно это подразумевается символическим обменом. Поэтому единственным ответом таким совершенным системам Бодрийяр полагает С., обратимость С., катастрофическую стратегию. Игра симуляции должна быть доведена еще дальше, чем то позволяет система. С. должна быть разыграна против С. Собственная логика системы должна быть противопоставлена против системы.

(См. «Жизнь»).

А.А. Граф

СМЫСЛ — содержание того или иного выражения (знака, слова, предложения, текста). В философской традиции и в повседневности С. — то же, что значение. Синонимами С. также выступают такие термины, как «означающее» (Ф. де Соссюр), «концепт» (А. Черч), «интенционал» (Р. Карнап). Значимым в рассмотрении С. является обращение к тому, как раскрывалось его содержание понятием «лектон» античными стоиками. Теоретическая корректность их подхода заключалась в том, что они не сводили значение ни к объекту, ни к его субъективному представлению, но выделяли три элемента знакового отношения: обозначающее, обозначаемое и сам реальный предмет. Обозначающее есть слово. Обозначаемое есть вещь, выявляемая словом и воспринимаемая как установившееся в разуме. Существенным в рассмотрении С. в логике Средних веков явилось разведение двух планов знакового отношения: класса обозначаемых словом предметов (значение), связанного с процессом именования, и совокупности мыслимых признаков называемого предмета (С.), связанной с процессом означивания. Понятие коннотации (соозначения) также происходит из схоластической логики. В Новое время поучительным в отношении разницы между принципиальным и психологическим подходами в отношении С. явилась полемика между В. Лейбницем и Дж. Локком. Последний сводил вопрос о значении слов к вопросу о замещении общих представлений словом, т.е. единичным чувственным (звуковым) представлением. Согласно же Лейбницу, общность прямо открывается в сходстве единичных вещей, и поэтому значение слов никак нельзя рассматривать как представления и ставить их в зависимость от субъективности.

Значение общих имен не суть вещи окружающей действительности и не суть представления, но, будучи сущностями, они суть не что иное, как возможность. Лейбниц подчеркивает объективность значений, ибо люди могут расходиться в именах, но это не меняет вещей и их сходства. В структурной лингвистике Ф. де Соссюра в XIX в. С. определяется в отношении к языковому выражению. Понятие или представление именуется им означаемым, а его языковое выражение — означающим: вместе взятые, они составляют знак. Поиски надежного основания в понимании значения приводят Д. С. Милля к отождествлению его с объектом. Принимая это положение Милля, Г. Фреге в значительной степени его дополняет учением о С. Он отмечает, что естественный язык в устах носителя содержит мысли о реальности. Суждения человека являются либо истинными, либо ложными, поскольку их части обозначают, указывают на части этой действительности, которые являются значениями соответствующих выражений. Каждое имя, т.е. любое выражение, по Фреге, имеет значение и С. Под значением имени он понимает предмет реальности (денотат), носящий данное имя, С. же имени — это информация, содержащаяся в имени. С. выражения играет существенную роль в процессе понимания, поскольку опосредует референтные (указательные) связи; благодаря ему, человек знает, что входит в обозначаемую термином область объектов, а в случае предложений — что определяет их истинное значение. Понятие С. Фреге нагружает познавательной функцией. Фреге отделяет С. от чувственного представления, наделяя его объективным значением и способностью передавать содержание из поколения в поколение. Теорией дескрипций Б. Рассел попытался противостоять тому гипостазированию мира чистых значений, которое, в частности, возобладаало в концепции Фреге. По Расселу, все акты правильного употребления знаков, несущие С., имеют привязку к реально существующим референтам. Но такой подход связывает смысловое значение с денотативным за счет отождествления семантических средств языка с конкретными случаями их употребления. Проанализировав причины порождения бессмысленных выражений, Рассел пришел к выводу, что противоположность истинных и ложных предложений зависит от значительно более основательной дихотомии осмысленных и бессмысленных предложений. Развивая эту мысль, Л. Витгенштейн приходит к заключению, что устремления науки направлены на выявление таких предложений, которые являются истинными, в то время как задача философии — «логическое прояснение мыслей». Представляя язык как картину мира, Витгенштейн утверждал, что мир познаваем только потому, что язык своей логической структурой отражает структуру мира. Предложение несет в себе С., если оно осмысленно, т.е. является либо истинным, либо ложным. А таковым оно может быть в том случае, если его элементарные части будут соответствовать атомарным фактам мира. Следовательно, правильным методом философии являлся бы следующий: «Не говорить ничего, кроме того, что может быть ска-

зано». У позднего Витгенштейна периода «лингвистической философии» концепция языка как картины мира уступает концепции языка как средства, инструмента членения и осмысления мира. Человек, согласно Витгенштейну, в повседневной практике пользуется «языковыми играми», под которыми он понимал такие функции языка, как передача информации, описание фактов, оценки научных теорий, выражений чувств и т.д. И как всякие игры, они имеют свои правила, согласно которым носитель языка употребляет те или иные языковые выражения. Т. о., употребление и определяет осмысленность языкового выражения. В отличие от Витгенштейна, идущего от лингвистики, Э. Гуссерль с феноменологической позиции подступает к коммуникативной модели С., порывая с субъектно-объектной методологией. В период написания «Логических исследований» Гуссерль еще склонялся к гипостазированию С. Однако эмпирическое «я» не может конституировать все многообразие С. и значений культурно-исторического мира, которому оно принадлежит. Все это побудило позднего Гуссерля, преодолевая опасность солипсизма, перейти к учению об интерсубъективности. Поскольку «я» может лишь частично составить мир, оно принимает от других то, чего недостает в его собственном прямом опыте. Посредством акта интериоризации «мир-для-нас» начинает существовать для «я» как собственный мир. Т. о., мир индивидуальных убеждений, мнений и оценок конституируется как в акте прямой интуиции, так и благодаря актам коммуникации. В актах коммуникаций горизонт мира индивидуального сознания сливается с горизонтом мира целого сообщества и происходит конституирование единого идентичного мира. Интенциональная жизнь каждого отдельного сознания сливается с единым интерсубъективным потоком интенциональности, обладающим свойствами непрерывности и целостности. Этот интенциональный интерсубъективный поток имеет телеологическую организацию и общие для всех субъектов интенциональные значения. Л. С. Выготский в «Мышлении и речи» показал социальную природу значения и что «общение необходимо предполагает обобщение и развитие словесного значения, т.е. обобщение становится возможным при развитии общения». Глубокое понимание коммуникативного характера языка позволило М. М. Бахтину вскрыть диалогичность С.: сущность С. открывается в его коммуникативной природе. Гарантом его «объективности» является не тот факт, что он адекватно отображает реальный мир, а то, что он является выражением коллективного опыта, передаваемого культурой и существующего в этом плане независимо от индивидуального сознания.

С. А. Азаренко

Сновидения (работа сновидения, толкование сновидений) — спонтанное самоизображение действительной ситуации в бессознательном, представленное в символической форме. С. являются прежде всего продуктом

психической деятельности самого видящего, они позволяют заглянуть в глубины и сокровенные уголки души, которые в бодрствующем состоянии остаются незамеченными. В образной, метафорической форме С. раскрывают скрытые наклонности, тайные желания, надежды и опасения человека. Различают явное содержание С. — то, что непосредственно вспоминается после пробуждения, и латентное, по определенным мотивам скрытое содержание, которое требует аналитического истолкования. Процесс переработки и трансформации скрытого содержания С. в явное называется работой С., обратный процесс называется анализом. С. является заместителем того богатого чувствами и содержаниями хода мыслей, к которому можно прийти после анализа. Всего легче поддаются анализу детские С.; они, как правило, представляют собой незамаскированные желания, связанные с жизнью в течение дня. Но большинство сновидений взрослых носят бессвязный характер, спутанны и бессмысленны. Между ними и затруднениями при сообщении скрытых мыслей С. есть многосторонняя закономерная связь.

Фрейд выделил несколько наиболее существенных механизмов работы С., ответственных за производство образов. Наряду с превращением мыслей в ситуацию («драматизацией»), одним из наиболее важных и своеобразных признаков работы С. является сгущение образов, в результате чего появляются составные и смешанные лица, при этом все явления имеют общую часть. Каждый элемент С. в избытке определяется скрытыми мыслями С. и обязан своим происхождением не одному элементу этих мыслей, а целому ряду их. В содержании С. каждый элемент оказывается, по существу, выражением всего разнообразного материала, каждая скрытая мысль С. выражается обыкновенно не одним, а несколькими элементами; ассоциативные нити не идут просто от скрытых мыслей к содержанию С., а многократно скрещиваются и переплетаются. Смещение — другой важный признак работы С. — заменяет психическое напряжение, первоначальную значимость и аффективную наполненность мыслей живостью и насыщенностью образов. Вследствие этого в неясной части сна часто можно обнаружить самую непосредственную связь с наиболее существенной скрытой мыслью С. Чем темнее и спутаннее С., тем большее участие в его создании можно приписать процессу смещения. Когда в содержание С. попадает безразличное впечатление вместо волнующего и безразличный материал вместо интересного, то это можно рассматривать как результат работы смещения, т.к. С. никогда не интересуется тем, что не могло бы привлечь нашего внимания днем; эпизоды и мелкие детали, не волнующие нас днем, не в состоянии преследовать нас во сне. Восстанавливая и корректируя путем анализа произведенное в сновидении смещение, можно прийти к очевидным выводам относительно побудительных мотивов, лежащих в основе фабулы С. и его связи с бодрствованием видящего. С. обнаруживает непреложную связь между всеми частями скрытых мыслей тем, что соединяет весь этот материал в рамках одной ситуации: оно выражает логическую связь сближением во времени и/или пространстве разных образов

и предметов. Чаще всего С. одной ночи обнаруживают при анализе свое происхождение от одного и того же круга идей и комплексов. Причинная зависимость в С. либо вовсе не выражена, либо замещается последовательностью во времени двух неодинаково длинных частей С., возможно также обратное замещение, т.е. начало С. соответствует следствию, а конец — предпосылке. Каузальный, редукционистский подход в толковании С. ведет к единообразию интерпретации, приписывая элементам и символам фиксированное значение. Каждый элемент имеет однозначный смысл, что позволяет легко проводить соответствия и аналогии между явным и скрытым содержаниями даже в самых сложных и запутанных образах. Телеологическая т. зр. постигает в образе С. выражение измененной психологической ситуации, не признавая фиксированного и однозначного значения символов, соотнося значение каждого элемента с контекстом. Психологическая компенсация является фундаментальным принципом и для каузальной, и для телеологической т. зр., т.к. целью С. является устранение мешающих сну раздражителей в форме галлюцинаторного исполнения неудовлетворенных в бодрствующем состоянии сознания желаний. В том и в другом случае для обнаружения и анализа скрытого содержания желаний применяется метод свободных ассоциаций. С. является развернутым комментарием как к личностным комплексам, так и к архетипам и символам коллективного бессознательного. Личные ассоциации отражают субъективный, поверхностный уровень, более доступный для анализа. Общекультурные ассоциации (амплификации), связанные с мифами, историей, представляют более фундаментальный объективный уровень. Ассоциации обеспечивают более широкий контекст интерпретации С., более полный уровень понимания. В С. субъект ведет символический поиск среди бредовых бессвязных речей, абсурдных ситуаций, отчуждения, риска, азарта и утраты уверенности, пытаясь восстановить связь с бессознательными аспектами своей личности, достичь целостности и гармонии в своей душе, в мире внешних объектов и в обществе.

К. Ю. Багаев

Со... — грамматическая приставка, выявляющая в ряде философских понятий — бытие, деятельность, сознание, творчество — их существенно новые аспекты. Эта частица «создает» терминологию, специфичную для философии второй пол. XX столетия, как бы намечает особую систему понимания бытия, человека, знания. Термины, образуемые с помощью этой частицы, очерчивают вроде бы традиционные для философии «предметности»: бытие людей, их деятельность, их сознание, их творчество, но эти «предметности» сразу представляются так, что их исходное понимание оказывается существенно отличным от соответствующих традиционных трактовок. Понятия со-бытия, со-действия, со-знания, со-творчества не являются простым дополнением к понятиям бытия, деятельности, знания,

творчества. Они задают перспективу рассмотрения проблематики, в которой могут определяться эти, традиционные понятия, но способ их видения, методология их «развертывания» становится иной. Принципиальной является установка на выявление структур бытия через структуры со-бытия людей. Если прежде общество и человек характеризовались через некие абстрактные формы бытия, то теперь «контуры» бытия проявляются через формы со-бытия людей, через вырабатываемые ими формы со-знания, со-действия, взаимопонимания. Бытие предстает разнообразным и многокачественным именно благодаря разнообразию связей со-бытия людей, различным комбинациям сил, используемым взаимодействующими субъектами. Несводимость бытия к формам со-бытия людей проясняется в необходимости многомерного представления о реальности, в постоянном преобразовании форм взаимодействия человека с миром. Известное положение «Человек есть мера всех вещей», попадая в сферу толкования бытия как со-бытия разных человеческих, социальных, культурных субъектов, их взаимодействий с природными системами, обнаруживает свою ограниченность и даже опасность. Вещи, с которыми имеет дело современный человек, «дорастают» по сложности своей до системных характеристик, не укладывающихся ни в какие изначально определенные человеком меры. Поведение человека в этих условиях требует от него выработки форм деятельности, познания, мышления, обеспечивающих его со-бытие с другими субъектами и системами. Со-бытие требует со-изменения, со-творчества. Формы самобытности субъекта выявляются и вырабатываются через формы со-бытия. Человеческие субъекты осуществляют свое со-бытие не в одном отдельно взятом диалоге. Они пребывают в многообразии субъектных взаимодействий, в полифоническом переплетении связей и зависимостей. В качестве «другого» для отдельного субъекта могут выступать социальные индивиды, социальные общности, культурные и природные системы, обобщенные характеристики бытия. Философская задача состоит в том, чтобы конкретизировать представление о «другом», перевести рассуждения о со-бытии из плана психологического, отождествляющего взаимодействие с непосредственным общением, в широкий онтологический план, в план различных субъект-субъектных отношений, взаимодействий человеческих и нечеловеческих систем. Такого рода «перевод» не может быть представлен в виде набора абстрактно-общих определений бытия, соответствующих логике и методологии. Признание со-бытия принципиальным пунктом в понимании бытия означает и то, что философия отдает предпочтение *выработке* форм со-бытия готовым фигурам деятельности и мышления, что выработка этих форм со-бытия может быть осуществлена философией в контакте, в со-творчестве с другими формами человеческого познания.

В.Е. Кемеров

Событие — один из возможных переводов основополагающего термина философии позднего Хайдеггера *das Ereignis*. Процесс прояснения и обоснования *das Ereignis* продолжает размышления Хайдеггера о наиболее фундаментальных терминах метафизики в попытке нахождения применимого языка для преодоления метафизики. Вводя *das Ereignis* в качестве ключевого слова в деле мышления, Хайдеггер утверждает, что оно так же непереводимо, как греческое «логос» и китайское «дао». В «Письме о гуманизме» Хайдеггер объясняет, что язык метафизики, ориентированный на логико-грамматическое понимание языка с его субъектно-предикатным отношением, не позволил ему выразить поворот от «Бытия и Времени» к «Времени и Бытию». Здесь же Хайдеггер отмечает, что лекция «О сущности истины» уже содержит меру проникновения в этот поворот. Согласно Хайдеггеру, стержневое понятие этого поворота *das Ereignis* тематически разрабатывалось в эссе о Гельдерлине и в «Истоке художественного произведения», хотя и не получило должной трактовки вплоть до «Тождества и различия» (1957) и «На пути к языку» (1959). Отсылая к заявлению Аристотеля, что многими способами говорится о бытии (которое открывает исследование Brentano о многообразии значения бытия у Аристотеля), Хайдеггер говорит, что прежде, чем будет установлено общее основание многозначности бытия, необходимо ответить на первоначальный вопрос — «Откуда бытие как таковое получает свое определение?» А бытие, как различие, разворачивается в вопрос о смысле бытия в контексте его временного характера. Поэтому Хайдеггер отвечает: бытие определяемо областью времени. То, что бытие связано со временем, уже содержится в учениях древних, которые познавали бытие как постоянство в присутствии. А время всегда выступало как критерий различения бытия на временное, вневременное и надвременное. А то, почему бытие должно быть понимаемо в контексте времени, никогда не становится непосредственной темой философского исследования. Для обоснования метафизики в целом, необходимо разъяснить скрытое отношение бытия и времени. Наиболее очевидным соединением обоих терминов в пору написания «Бытия и Времени» было *Dasein*. Существенным упущением «Бытия и Времени» был третий раздел первой части, озаглавленный «Время и Бытие». Первые два раздела, завершающиеся демонстрацией того, что временность есть бытие сущего, должны были быть завершены разъяснением времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии. Но язык *Dasein*, включающий, в частности, такие выражения, как «трансцендентальный горизонт», оказался не подходящим для выражения поворота от «Бытия и Времени» к «Времени и Бытию».

В известных метафизических различениях «бытие и становление», «бытие и мышление», «бытие и ничто» «и» разделительно: «бытие и не...» Оно служит для введения чего-то иного, чем бытие, что определяет границы бытия и все же определенным образом принадлежит ему. Но в выражении «бытие и время» «бытие» не является чем-то иным по сравнению с временем, поскольку «вре-

мя» называется в качестве имени истины бытия, где истина есть сущностное бытие и тем самым само бытие. Поэтому сущность времени рассматривается внутри полностью отличной от метафизических различений области исследований, к которой движется вопрос о бытии. Усилия позднего Хайдеггера направлены на фокус мышления, в котором «бытие» и «время» как обратимые термины «прочитываются» одно в другом до такой степени, что становятся одним. Этот исток их обоих получает единственно верное имя С., которое дает (и забирает) бытие и время, позволяя им быть самими собой.

В философии позднего Хайдеггера С. — общий исток появления многообразных смыслов бытия. С. используется для выражения динамики отношений между человеком и бытием. С. становится событием пришествия бытия, побеждающего человека, вторгающегося в его предприятие. На основании этого пришествия С. устанавливает и приводит к установлению, связывает и закрепляет, полагает и располагает: внутри бытия выделяются человек и сущие, сохраняющие себя. С., т.о., выступает как «убежище» человека и сущих. Выстаивая в сфере просвета простираемого времени, человек воспринимает бытие, сбывается в собственном существе. С. есть сфера взаимопринадлежности человека и бытия в своей сущности. Приведение человека к собственности указывает еще на одну отличительную черту С. — требование в собственность изначального бытия, посредством чего человек впущен в С.

С. как посыл устанавливает отпускание, освобождение, позволение выхода свободной игре. Посыл, как временной термин бытия, характеризуется как давание, но бытие при этом удерживается, оставаясь сокрытым. Просвет, как бытийный термин времени, характеризуется как простираемое. Собственное времени проявляется в выведении в открытость прошедшего, настоящего и будущего, само при этом удерживается, оставаясь сокрытым. Поскольку посыл бытия покоится в простираемом времени, постольку в С. обнаруживается о-своение (сбережение своего собственного), которое от-сваивает, отчуждает самое себя. Поскольку С. осваивает/отсваивает, оно остается как неопределенное «есть» прафеномена бытия и времени, которое дает и учреждает язык дара (давания) и получения (забирания). Соответствие бытия и времени значит — как «дать», так и «забирать». Очевидно, что С. выступает взаимносоответствующей областью дарения и забирания уникальности феноменов (в частности, бытия), которые в то же время универсальны.

Понятие С. призвано преодолеть различие бытия и сущего, сущности и явления. Если С. призвано объяснить онтологический статус или иллюзию бытия и сущего, то только потому, что оно не является феноменом. Следовательно, С. дано, а не есть. Как таковое оно не является, не выходит в присутствие, следовательно, не может стать объектом восприятия или интуитивной идеации. С. ускользает от феноменологизации; традиционная терминология родо-видовых отношений не объясняет необходимость С.

С., само будучи границей бытия, маргинализирует бытие. Как граница, С. лишено онтологического статуса: относительно бытия С. описывается как присутствие отсутствия или прибытие отсутствия. Явление С. тождественно его исчезновению. Хотя исчезающее и уничтожается, перестает являться фактически, тем не менее оно не затрагивается в своем бытийственном смысле. Именно эта возможность исчезновения, не тождественная уничтожению, характеризует статус С. в отношении к феноменам и в т.ч. к бытию. Относительно бытия (и сущего) С. выступает нефеноменологизируемым «основанием», которое в силу способа данности — дара — объясняет онтико-онтологическое различие.

(См. «Дар», «Онтология», «Гетерология»).

Т.Х. Керимов

Совместное и разделенное — понятия, характеризующие взаимодействия людей, процессы их со-бытия, реализации их деятельности. С. и Р. действия — это и необходимые, дополняющие друг друга общественные формы, и взаимозависимые состояния, аспекты, моменты протекания общественных процессов. Иначе говоря, Р. и С. деятельности не просто дополняют друг друга; Р. действия — это обособившиеся элементы совместной деятельности, а С. деятельность — явная или скрытая композиция уже индивидуализированных человеческих сил и способностей. Если использовать привычное разделение кооперации на простую (в которой суммируются однородные усилия) и сложную (где складываются в результате прежде разделенные во времени и пространстве операции), то для социальных процессов именно сложная кооперация оказывается характерной формой взаимосвязи С. и Р. Именно она показывает, откуда возникают добавочные эффекты, зоны роста, новые синтезы в практической и духовной жизни людей, в более широком смысле определяет источники энергии, формы и векторы социальной эволюции. С. и Р. — понятия, фиксирующие социальные процессы как устойчивые длительности, где воспроизводство и сохранение целого достигается за счет его разделения на моменты человеческой деятельности, распределенные в пространстве и во времени, складывающиеся в различные комбинации, опредмечивающиеся и создающие т.о. предпосылки для нового разделения и умножения человеческих сил, способностей, качеств. В этом плане С. и Р. — понятия, характеризующие прерывность—непрерывность *социальных процессов*. Дискретность человеческой реальности порождает вопрос о процессе, «стягивающем» отдельные ее фрагменты в некое целое. «Я б рассказал, чем держится без клею/ Живая повесть на обрывках дней». Сослагательное наклонение, которое использует в этих строчках Б. Пастернак, вполне уместно. Рассказать об этом и показать это очень трудно. Мы здесь сталкиваемся с *парадоксом* социальных процессов, более определенно выражающим парадоксальность и других кон-

тинуумов (непрерывностей). Суть его — в том, что люди могут сохранять континуальность своего бытия только благодаря различным обособленным от себя «органам» и средствам, курсирующим «в отрыве» от людей по социальному пространству и социальному времени и *связывающим* именно т.о. различные состояния человеческой жизни и человеческого опыта. Иными словами, разделенность социальной жизни, имеющая в своей основе взаимодействия автономных индивидов, нуждается и в соответствующих формах совместности, формы же эти не являются натуральными структурами; их людям приходится вырабатывать самим. В этих ситуациях как раз и обнаруживается, что разделенность общественной жизни между обособленными индивидами — это не только ее расчленение, но и условие синтеза новых качеств, предметностей, связей. Трансляция, ретрансляция, «оживление» упакованного в предметные средства опыта требуют индивидуализированных, оснащенных умениями, знаниями, энергией способностей; они «проявляются», присоединяясь к усилиям самостоятельно действующего и мыслящего индивида. Такое индивидуализированное деятельное напряжение человеческих сил, по сути, и оказывается тем невидимым «клеем», на котором держится связность и непрерывность человеческого опыта. Проблема С. и Р., однако, окажется еще сложнее, если мы учтем, что формами разделенности социального бытия, реализующими его «кристаллизации», обуславливающими совместность жизни людей, являются не только люди, предметы, знаковые средства, но и отдельные моменты, аспекты, связи бытия самих индивидов. Парадокс континуума распространяется, следовательно, и на *процесс* жизни индивида; и в этом процессе непрерывность и цельность реализуются через отдельные качества и свойства, их собирание и перекомпоновку. Отдельный аспект личностного бытия оказывается моментом реализации жизненного процесса, он и замещает, и включает в себя другие аспекты; его выделенность осуществляет непрерывность этого процесса. Разделенность и связность внутреннего бытия человеческого индивида обеспечивает связывание дискретных моментов социального процесса, т.е. она не просто погружена в мир С. и Р. человеческого бытия, она является важнейшим условием его сохранения и развития, его функционирования и преобразования. Существует, по-видимому, определенная взаимосвязь между «внутренними» и «внешними» формами С. и Р. Так, в традиционном обществе обнаруживается прямая корреляция социальных стереотипов и личностных ориентаций людей; в индустриальном же обществе становится заметной корреляция, в которой автономному частному интересу индивида соответствует абстрактный социальный стандарт, отделенный от конкретных социальных позиций и связанных с ними традиционных схем поведения. В постиндустриальной перспективе эта взаимосвязь становится и более сложной, но и более значимой: выявление соответствия и некоего «баланса» между различными социальными стандартами, с одной стороны, и совокупностью сил индивида — с другой, оказывается делом индивида и пока-

затем его социальной вменяемости; качество и уровень социальных связей попадают в зависимость от повседневной работы индивида над установлением соответствий между формами совместности и формами своего обособленного бытия. Опираясь на гипотезы, выдвигаемые историками, можно с достаточной определенностью говорить о становлении специфически человеческих форм С. и Р. жизни, о замещении в ходе этого процесса форм непосредственной совместности (стадности) формами связи, обусловленными разделением совместной деятельности во времени и пространстве. Из этого разделения следовала индивидуализация позиций, функций, операций, умений, навыков, знаний. Сконцентрированные в определенных позициях, эти элементы совместной деятельности закреплялись в способностях людей, в предметных воплощениях — орудиях и средствах, в формах общения и передачи опыта. Вследствие этого разделения социальные связи оказываются «шире» непосредственной совместности. Их индивидуализация, т.о., не разрушает совместность, а делает ее более распределенной в пространстве, которое занимает общество. Следует подчеркнуть, что предметные орудия и средства на этом этапе являются следствием разделения и кооперации деятельности между индивидами. В орудиях объективируются определенные функции, операции, способы действий, разделенные и освоенные индивидами и постепенно облекаемые ими в вещные формы. Если от истории рода перейти к истории индивида, можно обнаружить сходные тенденции. Наблюдения и исследования в области детской психологии (отметим в этом плане работы А.И. Мещерякова) показывают, что автономная деятельность ребенка возникает в составе его совместно-разделенной деятельности с родителями и близкими. Постепенно часть действий, выполняемая взрослым, «передается» ребенку; в результате он оказывается в состоянии выполнить цельное законченное действие, удовлетворить отдельное желание, самостоятельно использовать по назначению отдельный предмет. С т. зр. *философской* самой важной оказывается задача определения того «места» или тех «мест», где происходит совмещение разделенных функций, операций, способностей, позиций, реализуемых людьми. Принимая во внимание достаточно широкий круг предпосылок, можно сказать: это совмещение происходит не только в пространстве непосредственно данных контактов между людьми. Такими «пространствами» являются и предметные средства, в которых суммируется опыт разных людей, и сами люди, связывающие разные аспекты своего бытия и тем самым накапливающие и сохраняющие потенциал для воспроизводства и развития социального опыта. Как это ни странно на первый взгляд, но «местами», обеспечивающими сохранение и изменение человеческой совместности, выступают схемы, формы, «фигуры», обуславливающие «механику» и «органику» социальных связей, развертывающихся во *времени*. Они определяют со-единение разных моментов, со-стояние разных аспектов социального процесса, со-бытие различных индивидов. И по сути, главной проблемой общества становится проблема

уравновешивания этих разных схем, проблема совмещения разных форм воспроизводства и передачи социального опыта. На пути решения этой проблемы стоят различные стереотипы, упрощающие идею совместности, редуцирующие ее к идеям политического, национального, религиозного единства. Так, напр., вульгаризация идеи соборности, характерной для русской философской традиции, приводит в политике и идеологии к декларациям, совершенно не учитывающим связь С. и Р., зависимость форм совместности от характера дискретности социального процесса. Понимание сложности этой проблемы во многом определяет пути развития и исследования культуры. С. и Р. являются важными характеристиками *культуры*, поскольку они определяют *другого* (других) не только как феноменальную данность и возможный ориентир нашего сознания, но и как фактическое условие нашего определения в бытии, нашего самоопределения в разных измерениях социального процесса. Осмысленность бытия становится возможной через разделенность условий, средств, результатов деятельности с *другими*, через трактовку этой Р. как общей структуры бытия, как поприща (практической и духовной топологии) связывания усилий и устремлений различных человеческих индивидов.

В. Е. Кемеров

Содержание и форма — традиционные философские категории, используемые для описания отношения между схемой, способом организации вещи и материалом, организованным, упорядоченным в данную вещь. Платон выдвинул теорию Ф. как прообраза вещи; он полагал, что Ф. вещей существуют как идеалы этих вещей, вне и независимо от материального бытия самих вещей. Аристотель разрабатывал иную теорию Ф.: стремясь определить причины возникновения и изменения сущности вещи, он выделяет материю как возможность вещи быть или не быть, Ф. как энтелехию или внутреннюю цель вещи и то, что представляет собой единство материи и Ф. Философы средних веков рассматривали Ф. как высшее начало, вносимое в материю, и следовали либо теории формы, предложенной Платоном, либо теории Ф., предложенной Аристотелем, либо пытались объединить эти теории. Гегель, рассматривая соотношение Ф. и С. в «Науке логики», замечает, что Ф. двойственна: рефлексивная в самое себя Ф. есть С., тогда как нерефлексивная в самое себя Ф. есть внешнее, безразличное для С. существование. Проблема соотношения материи (материала), Ф. и С., равно как и проблема соотношения внешней и внутренней Ф. широко обсуждается эстетикой, поскольку соотношение С. и Ф. никогда не было безразлично тому разделу эстетики, который изучает искусство. Приводимые Платоном, Аристотелем и Гегелем примеры заимствованы из области ремесла или искусства, что еще раз подчеркивает эстетическое значение их теорий Ф. К. Леви-Стросс предложил отказаться от исследования Ф. в пользу исследования структур, полагая, что

тем самым будет осуществлен переход от сведения исследуемых предметов «к безразличной их содержанию форме к исследованию реального формально-содержательного единства предметов», от методов формализации к структурно-функциональному исследованию.

С.А. Азаренко

Сознание — способность человека оперировать образами социальных взаимодействий, действий с предметами, природных и культурных связей, отделенными от непосредственных контактов с людьми и актов деятельности, рассматривать эти образы в качестве условий, средств, ориентиров своего поведения. Понятие С. уже понятия психики; психика трактуется как средство взаимодействия живого существа (в т.ч. и человеческого индивида) с непосредственной средой, как отражение и переживание им жизненного процесса; С. может быть понято как уровень психики, как совокупность психических способностей, обеспечивающих включение в саморегуляцию и самоориентацию человека социальных и культурных схематизмов деятельности, опосредованных ими природных связей и космических ритмов. С. исследуется различными научными дисциплинами, понятие С. входит в состав важнейших религиозных и политических учений. В философии С. в основном трактуется как проблема человеческого бытия, как способ отображения проблемности общественного процесса, как явление, обеспечивающее связность человеческой истории и культуры. С. выступает в единстве своих общественных и индивидуальных «измерений». Способность человека соединять образ своей деятельности с образами различных социальных взаимодействий служит необходимым условием реализации социальных связей и, соответственно, общественной жизни. По сути, С. фиксирует социальную связь в самом индивиде. Эта связь обнаруживается в нем как «со-знание», т.е. как разделенное с другими людьми знание о необходимом содействии в воспроизводстве социального процесса. Она же выявляет социальную значимость существования индивида, его поведения, самобытного развития его сил. С. человека, как особого рода его связь с миром, носит «нелинейный» характер. В нем сопрягаются различные отношения человека к людям, вещам, природе, подкрепленные разделенным характером деятельности, в которой он обособлен от людей и зависит от них. Сама эта способность сочетать разнообразные — явные и скрытые — связи оказывается невидимым «центром» С. Сформированность этой способности обуславливает зрелость, «вменяемость» С. Ее деградация ведет к распаду С. В каждый момент времени С. человека к чему-то привлечено, на чем-то зафиксировано. Оно само определяется, «раскрывается», проявляется в отношении к определенному предмету. Это — условие его нормальной работы. Вместе с тем такое доопределение С. является предметной конкретизацией человеческих сил, их развитости. С. фиксирует от-

ношение индивида к предмету, форме и качеству последнего как связь человека с другими людьми, деятельностями, им присущими. С. вводит связь индивида с другими людьми в его отношения к предметам, процессам и стихиям, за ними скрывающимися. Предмет как бы до-определяет человеческие потребности, желания, воления. Он очерчивает их конкретный, содержательный смысл и одновременно обнаруживает их значение, их отношение к деятельным силам других людей. Примерно то же самое он делает и с жестовыми и звуковыми сигналами, с помощью которых люди реализуют сознательное общение. Слово, «живущее» в общении людей, позволяет уловить многогранность человеческого С. Оно указывает на присутствие С. в связи знаков и предметов в человеческой деятельности. Оно же оговаривает это присутствие «двойной» отнесенностью предмета С. к потребностям индивида и к деятельности общности. Оно указывает на С. как на способность человека соединять индивидуальный смысл и общее значение действия, и тут же подразумевает необходимость такой способности как средства сохранения общественных связей. Оно фиксирует определенность С., связь его образов с конкретными предметами. И тут же обуславливает эту конкретность С., связывает ее с разделенным характером деятельности человеческой общности. Конкретность и отвлеченность С. оказываются естественными формами его бытия. Человеку жизненно важно связать индивидуальный смысл действия с общим значением предмета и скрытыми за ним связями. Ему необходимо включать свои представления в более отвлеченную картину бытия. С. является особым рода объектом, не поддающимся обычным способам исследования и объяснения. Оно функционирует в качестве «органа» жизни человека, но жизни, не заключенной в границы его тела, а как раз выводящей его силы за эти границы — в мир человеческих взаимодействий, средств человеческой деятельности, культурных форм и разнообразных природных стихий. Собственно, жизнь С. и есть переход через эти границы, а также через границы только биологических возможностей человека или только физических качеств предмета. Эти «выходы» С. за рамки телесно-предметных определенностей имеют, по сути, единый смысл: связать различные аспекты человеческого существования, отделившиеся в сложном переплетении индивидуальных, социальных, культурных, природных, исторических «измерений» человеческого бытия. В «приливах» своих С. дает связные выражения жизни. В «отливах» оставляет предметные, образные, знаковые свидетельства и отпечатки возможности этих связей.

В. Е. Кемеров

Сообщество — способ существования людей в бытии-в-месте. В социальных науках, начиная с XIX в. (Ф. Теннис), принято отличать сообщество от общества. Сообществу соответствовала органическая связь между

людьми, тогда как общество характеризовалось связями по интересам. Раскрывая содержание бытия не как вообще бытия, а как бытия-в-мире, М. Хайдеггер видит его как бытие-друг-с-другом, как со-бытие или совместность. Именно в повседневности это совместное вот-бытие Других характерно для бытия-в как погруженность в мир озабоченности. «Инструмент, которым я пользуюсь, у кого-то куплен; книга кем-то подарена; зонт кто-то у меня забыл. Обеденный стол в моем доме — это не просто круглая поверхность на подставке, но предмет мебели, стоящий в определенном месте, и в нем самом есть определенные места, за которыми каждый день сидят такие-то Другие; пустующее место аппрезентирует для меня как раз-таки со-бытие в смысле отсутствия Другого». Такой род бытия-друг-с-другом являет форму со-бытия как зависимости-друг-от-друга. «Бытие-друг-с-другом, в котором бытийная структура всегда моего вот-бытия как со-бытия соединится со способом бытия Другого как сосуществующего вот-бытия, нужно понимать на основе фундаментально конституции бытия-в-мире. При этом следует обратить внимание на то обстоятельство, что ближайшим образом встреча друг с другом расположена в направлении того самого мира, в котором растворяется озабоченность. Стало быть, наше продвижение вперед состоит не в том, чтобы взять за основу какое-либо понятие человека, а затем, на том основании, что человек, по всей видимости, должен быть «существом социальным», выдвинуть тезис о присущей вот-бытию структуре со-бытия; в самом феноменальном составе повседневного вот-бытия мы видим, что не только Другие, но примечательным образом — и «сам некто» (*man selbst*) присутствует в том, на что направлена его повседневная озабоченность». Хайдеггер понимает со-бытие (совместность) целиком и полностью из повседневного способа бытия, которое одновременно задает и поле понимания как взаимопонимания, возникающее во взаимной освоенности и понятности объектов мира повседневности. Сообщество держится на сообщаемости или языке. «Сообщаемость» — категория онтологическая, а не лингвистическая. Она вмещает в себя людей в качестве телесностей, действующих в определенных местностях и совместностях. Сообщаемость невозможна без знаков и языка. Но если мы говорим о знаках или языке, то необходимо их рассматривать вписанными в онтологию человеческого бытия. В современности именно это и сделал М. Хайдеггер, создавая новую онтологию. В «Бытии и времени» он рассмотрел знак (§ 17) и язык (§ 34) как необходимые составляющие бытия-вместе. Ж.-Л. Нанси радикализирует воззрение Хайдеггера: «Сообщество бытия, а не бытие сообщества — вот то, о чем надлежит вести речь. Или еще лучше: сообщество существования, а не сущность сообщества». Центральным здесь оказывается понятие сообщества, в котором работает какая-то своя специфическая логика, связанная со способом ее существования. Это логика со-бытия или *Mit-sein*, к которой подводит нас Хайдеггер, она несет в себе способность, по мысли Нанси, «быть обращенным к ...», что отрицает суще-

ствование всеобщего бытия или общей субстанции. Это — воплощенная открытость, она есть бытие-в-месте, принципиально открытая навстречу отношениям между двумя данными существами. Это бытие-в-месте отрицает какую-либо самотождественную совместность, но открывает ее в принципиальной подвижности границ. Любое «сам» — это с самого начала структура «с-», всякий находится рядом-с-собой, находясь рядом-с-другими и в силу этого. «Мы» прежде всего есть друг с другом не как соединенные точки или же поделенные на части совокупности, но как бытие-друг-с-другом. Нанси доходит до того, что возводит единство людей, совершающих путешествие в одном купе, до идеальной модели совместности. Несколько человек оказывается случайным образом рядом друг с другом. Между ними нет никаких отношений. Но они равным образом составляют совокупность в качестве пассажиров данного поезда, пребывающих в одном пространстве и в одно время. Они находятся в промежутке между отъединенностью «толпы» и связанностью «группы», будучи каждый раз близкими к превращению в одну или в другую. Он следует более подвижному состоянию современной социальности. «Быть» — это не нечто общее, но *ничто* как раздвигание, в котором рас-полагается и измеряется «сообща», то есть «с-», некоторое «рядом-с-собой» этого *быть* как такового, *быть*, насквозь пронизанное своей собственной транзитивностью: *быть*, будучи всеми сущими, не как их индивидуальный и/или общий сам, но как *близость*, которая их *раздвигает*. Сущие находятся в контакте друг с другом и тем самым располагаются и различаются. «Быть» это не значит являться существительным, но являть собой глагол диспозиции. «Кто-нибудь входит в комнату: прежде чем быть окончательным субъектом репрезентации этой комнаты, он располагается в ней и к ней, и, поскольку он ее пересекает, в ней живет, приходит в гости и т.д., он выставляет в ней напоказ диспозицию — корреляцию, комбинацию, контакт, расстояние, отношение ко всему, что находится в комнате, и значит, саму эту комнату. Он выставляет напоказ одновременность, к которой сам причастен в этот момент и в которой он сам выставляет себя напоказ одновременно с тем, что выставляет напоказ ее и выставлено напоказ в ней. Он выставляется напоказ: именно так он есть «сам», то есть то, что он есть — или чем станет — столько раз и всякий раз, как он входит в диспозицию. Это «каждый раз» не является обновлением опыта или обстоятельством одного и того же субъекта: для того чтобы «я» был всегда «тем же самым», всегда нужен *другой* раз, в котором я себя располагаю в соответствии с этой «тождественностью». Данная онтология, согласно Нанси, связывает *ethos* с *praxis*-ом. Способ бытия «с» или «со», согласно Нанси, не является ни основанием, ни его отсутствием. Оно является не чем иным, как нетелесным, т.е. духовным «с-» бытия тела как такового. «Прежде чем стать словом, языком, вербальностью и сигнификацией, «язык» является вот чем: расширением и одновременностью «с-», поскольку он представляет собой *наисобственней-*

шее могущество тела, его способность *прикасаться* к любому телу (или прикасаться к себе), что является не чем иным, как о-пределением тела». «Говорить-с», так же как говорят «спать-с», «выходить-с» или «жить-с», некий (эв)фемизм, вводимый для того, чтобы... сказать само бытие как коммуникацию и мышление, как оно говорится: со-agitatio бытия. «Язык» — это не инструмент коммуникации, и коммуникация не инструмент для бытия, но коммуникация *есть* бытие, и бытие, следовательно, *есть* лишь то нетелесное (духовное), в котором тела заявляют о себе друг другу *как таковые*. В современности мы наблюдаем процессы индивидуализации, плюрализации и глобализации, которые ставят под сомнение воспроизводство органической группы как сообщества, поведение и единство которой определялось традиционными ценностями. Это способствует порождению группы «сообщников», единство которых держится зачастую на кратковременных связях и ценностях, которые они производят изнутри группы. Развитие технологий способствовало возникновению интернет-сообщества, которое именуют еще «множеством», причем таким, что оно отличимо от неорганизованной толпы или массы (Хардт М., Негри А.). Логика действия «множества» не предполагает иерархии и центра, и поэтому голосом обладает каждый из его членов. И при этом они оказываются способными к направленным действиям и, в отличие от толпы, могут составлять определенную социальную силу, способную противостоять «центру» и тоталитаризму.

(См. «Общество, социальное, социальность», «Множество», «Сборка»).

С.А. Азаренко

Социальная философия — раздел философии, описывающий общество, его законы, его исторические формы, выявляющий логику социальных процессов. В философии XIX в. С. ф. — дисциплина «второстепенная», дополняющая онтологию, гносеологию, антропологию, этику и т.д. В современном обществе роль С. ф. меняется, поскольку она становится выражением динамики общества, тенденций развития современного обществознания, «внутри» которого — а не «над» которым, как прежде, — оказывается современная философия. Самообоснование С. ф. и ее самописание являются важными моментами ее методологии. В этом самообосновании С. ф. можно выделить несколько пунктов. 1. С. ф. и философия истории. С. ф. наследует классической философии истории, в связи с тем, что она, как бы продолжая линию философии истории, занимается проблемами социальной эволюции, вопросом о происхождении форм общества, о направленности социальных процессов. Однако, в отличие от философии истории, она не постулирует схем исторического процесса, систем его ценностей и смыслов. Она опирается на опыт повседневной деятельности людей и ту социальную проблематику, которая выявляется (прямо или косвенно) в исследованиях

социально-гуманитарных дисциплин. Между философией истории классического типа и С. ф. XX в. как раз и находится этап оформления отдельных наук, исследующих общество и человека и отказавших в середине XIX в. в «доверии» философии истории как спекулятивному и метафизическому построению. Т. о., между философией истории и современной С. ф. отсутствует непосредственная связь. «Разрыв» заполнен господством позитивистских схем исследования и социологией, которая почти на столетие снимает вопрос о философском осмыслении социального бытия и его познания. 2. С. ф. и социология. Попытка сосредоточить в сфере социологии описание и объяснение общества не увенчалась успехом. В сер. XX в. социология была вынуждена отступить перед проблемой трансформации социальных систем и поставить вопрос о «возвращении людей в теорию» (Хоманс). Далее она столкнулась с парадоксом социально-исторического обоснования своей собственной методологии, по сути дела, социология сама поставила вопрос о ее социально-философском обосновании, о рассмотрении ее как особой формы человеческого познания. Если прежде человек выступал элементом социологического описания, то теперь социология должна была предстать элементом человеческих деятельных связей с миром, историей, культурой. Были и другие стимулы для развития С. ф. как методологически обоснованной совокупности ориентиров социальных процессов и их познания: интенсификация практической жизни общества, вопросы качества человеческой жизни и деятельности, «концентрация» философии вокруг социально-гуманитарной проблематики, проблема социально-исторического обоснования современного познания и его перспектив — соотнесение С. ф. и социологии лишь более подчеркнуто выразило эти тенденции. С. ф. оказалась перед необходимостью формировать мировоззрение, опирающееся на проблемность социального бытия и познания и дающее некую систему ориентиров человеческой деятельности. Формирование такой системы сопряжено с прояснением проблем и схем деятельности как практической, так и духовно-теоретической. Стало быть, мировоззренческая функция С. ф. находится в зависимости от ее методологической работы. В плане динамики, циклического представления социальных процессов эти функции оказываются обуславливающими друг друга и друг в друга переходящими, а С. ф. — особой формой, осознающей прерывность социального процесса и обеспечивающей его континуальность.

(См. «Общество, социальное, социальность», «Обществознание»).

В. Е. Кемеров

Справедливость — важнейшая категория социальной философии и морали, политического и правового сознания. Понятие С. является основным смысловым ядром многих религиозных, философских и политических

учений и содержит в себе меру соответствия сущего должному в свете моральных, политических, правовых и других норм и ценностей. В социальной философии С. рассматривается как элемент социальной связи или как социальная связь как таковая, т.е. предшествующая установленным нормам и ценностям и осуществляемая без единой для всех меры. На ранних этапах развития общества понимание С. было связано с натурфилософскими, мифологическими, мифопоэтическими и религиозными представлениями. Понятие С. входило в более общее синкретическое понятие, отражавшее миропорядок в целом. Это понятие охватывало одновременно и процессы природы, и социальные связи, и бытие, и долженствование. Естественный закон, означающий природный и мировой порядок, — это универсальный внутренний принцип вещей, соединяющий в себе и сущее, и должное. Мир социальных норм и оценок представлялся в единстве с миром природы. В истории социальной мысли Платон выступает как один из первых философов, использовавших понятие С. для обоснования существующего миропорядка. Во-первых, Платон утверждал сверхчувственный характер С., ее всеобщность, неизменность и необходимость, во-вторых, им была поставлена проблема естественных оснований С. и их соотношения с социальными институтами. Аристотелю принадлежит заслуга в разработке формальной структуры С. Он разделяет С. на уравнительную и распределительную. Уравнительная С. предполагает воздаяние равным за равное, уравнение того, что является предметом обмена, эквивалентного восстановления погранных кем-либо прав человека. Уравнительная С. имеет безусловный, универсальный характер. Распределительная С., в понимании Аристотеля, полностью исключает равенство. В соответствии с распределительной С. блага распределяются не поровну между людьми, а по достоинству каждого. Распределительная С. не имеет универсального характера, зависит от общественного устройства и принятых в обществе норм и ценностей. Выделение формальной структуры С. теоретически выражало политическое и имущественное неравенство, свидетельствующее о развитости социальных отношений. В Новое время социально-философская мысль все больше подходила к пониманию связи С. с существующими социальными институтами, что вело к углублению понятия С., все большему наполнению его конкретно-историческим смыслом. Понятие С. становилось предметом не только философских, но и социально-правовых исследований. Т. Гоббс, Б. Спиноза и Д. Локк обосновали концепцию естественного права, выводили это право из природы человека, связывали свои представления о С. с основным политическим институтом общества — государством. Гоббс рассматривал государство чем-то созданным или насилием и подчинением, или свободным соглашением и договорами самих людей и считал одним из главных его достоинств разум, проявленный в С. и законах. «Справедливость, т.е. соблюдение соглашений, есть, т.о., правило разума, запрещающее нам делать что-либо, что пагубно для нашей жизни, из чего следует, что справедливость

есть естественный закон». Государство и его С. смогли возникнуть из преодоления людьми естественного состояния, из договора, к которому люди приходят относительно всеобщего блага и согласования противоречащих интересов. Вслед за Аристотелем Гоббс также различал уравнительную и распределительную С.: первая проявляется в эквивалентности вещей; вторая заключается в наделении одинаковыми благами людей с одинаковыми заслугами. Подобно Гоббсу Спиноза также считал, что С. и несправедливость могут быть представлены только в государстве, отождествляя т.о. государство и общество, а источник естественного права он видел в необходимости согласовывать противоречащие друг другу человеческие страсти сообразно «веляниям разума». Согласно представлениям Д. Локка, С. имеет двоякое основание. Одно ее основание — естественная человеческая природа, сущностью которой являются имманентное стремление к собственности, требование личной свободы, способность к труду. Другое — установление общественных законов для регулирования естественных стремлений человека, т.е. формирование техник управления. В эпоху Просвещения нарастало осознание связи С. не только с природными и государственными факторами, но и с характером индивидуальных отношений. Вера в торжество разума при познании и осуществлении С. была характерна для представителей немецкой классической философии — И. Канта и Г. Гегеля. Согласно Канту, проблемы С. не могут решаться в юридических рамках, они должны быть перенесены в сферу нравственности. С. относится только к суду совести. Источник подлинной С. — категорический императив. Другим основным понятием социальной этики, на основе которого Кант строил свои представления о С., было понятие свободы. Свобода индивида является первой предпосылкой С. в отношениях между людьми. Это положение Канта явилось основой и предпосылкой т.н. либеральных концепций С. В отличие от Канта, Гегель считал С. предметом философии права, изложение формальных основ которой он начинал с понятия свободы. В учении Гегеля центр тяжести переносится на уравнительную С. Гегель исключал из договорных отношений вопрос о государственной власти. Государство есть абсолютная целостность, стоящая выше свободы личности, народа, общества, и, следовательно, не может быть предметом договора. С. как основа права закреплена в форме конституции. Именно конституция, в которой «разумная воля... доходит до сознания и понимания самой себя» есть «существующая справедливость, как действительность свободы...». Современная социальная мысль переживает поворот от господствовавшей в классическую эпоху парадигмы всеобщего универсализма, основанного на принципах, к типологической, полифункциональной, гетерологической парадигме универсальности, основанной на рефлексивном суждении, идентичности и аутентичности. С. рассматривается не столько как процедура применения ряда универсальных принципов к локальным ситуациям, сколько как суждение о справедливости локальных проблем в свете

локальных и специфичных нормативных рамок. Традиционно социальные теории, прежде всего либеральной ориентации, рассматривают С. как нейтральность, беспристрастность или честность. Две версии этого элементарного понятия С. — абсолютная нейтральность или беспристрастность и ситуативная нейтральность или беспристрастность. Абсолютная нейтральность или беспристрастность трактуются как применение чисто формального, а priori нейтрального, принципа. И. Кант, И. Бентам, Дж. Милль придерживались именно такой универсальной модели трактовки Дж. Роулз, Ю. Хабермас, Р. Дворкин, Б. Аккерман, Ф. Михельсон придерживаются ситуативной нейтральности или беспристрастности, которая в свою очередь предполагает две противоположные версии концептуализации. В одном случае нейтральность или беспристрастность концептуализируется как «неоспоримость», а в другом — как «экспрессивное схождение». Различие между этими двумя версиями заключается в том, каким образом трактуется пространство совпадения интересов. Для концепций, отождествляющих нейтральность С. с «неоспоримостью», это пространство образуется в результате того, что стороны воздерживаются от любых спорных вопросов. Концепции, отождествляющие нейтральность С. с «экспрессивным схождением», рассматривают данное пространство как своего рода герменевтический горизонт, обладающий своей собственной динамикой. Эта оппозиция выражает оппозицию нормативного универсализма, основанного на определяющем суждении, и частного универсализма, основанного на рефлексивном суждении. Нормативный универсализм, инспирированный моделью определяющего суждения, влечет за собой деонтологический подход к С., согласно которому возможно идентифицировать определенные принципы С. (напр., два правила «справедливости как честности», по Роулзу) или «процедурные принципы», предопределяющие выбор субстантивных принципов С. (принцип диалогического обобщения «U», по Хабермасу), причем валидность таких принципов может быть доказана без обращения к трансцендентальным аргументам. Частный универсализм, инспирированный моделью рефлексивного суждения, трактует С. не просто как «неоспоримость» или «совместимость» с независимо учрежденными принципами, а как своего рода «беспристрастность без принципов». «Беспристрастность без принципов» исключает обращение как к трансцендентальным аргументам, так и к внешним принципам и процедурам, и фундируется неразрешимым идеалом — идеалом равенства. При этом равенство рассматривается не как критерий или мера, а как неразрешимый предел, поскольку равенство и есть равенство тех, которые ни в чем друг другу не равны. Равенство необходимо модализируется как невозможность собственной имманентности, т.е. как невозможность собственного конституирования на основе единой для всех антропологической, политической, моральной и любой другой характеристики. Поэтому С. как «беспристрастность без принципов» в горизонте неразрешимого предела равенства предполагает

радикальную асимметрию между Я и Другим. С. в этом контексте гетерологии означает не защиту уже существующих прав или «требование справедливости», требование сравнения и уподобления равных в своей разности, требование познания и объективности, а бескорыстие ради-другого. Это для-другого-С. предшествует всякой морали, политике или науке и остается изначальным по отношению к любой системе синтеза.

(См. «Равенство», «Свобода»).

Т.Х. Керимов

Справедливость (дистрибутивная) — оценочная категория, используемая в политической философии для описания существующей либо должной существовать схемы распределения социальных благ и обязанностей между индивидами, между группами (от классов до поколений в одном обществе) и между государствами. С учетом того, что до настоящего времени ни одно общество не достигло такого положения дел, при котором людям хватало бы ресурсов для удовлетворения любых своих потребностей, С. была и остается центральной темой и проблемой для социальной политики. Очевидно, что ни одно решение, касающееся параметров существующей в каком-либо конкретном обществе экономической системы, будь то решения в сфере налогов (понижение/повышение), социальной поддержки (критерии отбора групп), инфляции (рост/падение), не свободно от нормативной метафизической составляющей: представлений о человеке (антропология), обществе (социальная онтология) и благе (этика). Поскольку именно институты реализуют в современном обществе ту или иную схему дистрибуции, С. в рамках данной статьи будет рассматриваться как «первая добродетель социальных институтов» (Д. Ролз), тогда как индивидуальная С. в форме моральных интуиций будет иметь значение как способ легитимации С. дистрибутивной. Современная политическая философия предлагает несколько схем распределения ресурсов, претендующих на статус справедливых. Эгалитаризм (строгое равенство). Эгалитаризм нацелен на выравнивание уровня благосостояния между людьми как участниками общества. Философское обоснование — допущение о равенстве людей как субъектов с точки зрения морали, следовательно, равенство благосостояния, с точки зрения эгалитаристов, лучший способ реализовать принцип равного уважения ко всем людям. Неравенство в доходах между людьми было бы морально оправданным, если бы это был результат наших собственных инвестиций при изначальном стартовом равенстве капиталов. Но поскольку такая ситуация «отката» к *стартовому* равенству капиталов в реальности невозможна, остается следовать политике выравнивания результатов как наилучшей из доступных политик. Очевидно, что эгалитаризм не может обойти стороной как проблему ответственности человека за свои действия, так и проблему влияния форс-мажорных обстоя-

тельств на результат инвестиций, что в свою очередь становится предметом отдельных исследований (т.н. эгалитаризм возможностей (Б. Бэрри) и эгалитаризм удачи (Д. Коэн)). Утилитаризм (максимизация пользы). Поскольку утилитаристы полагают, что внутренней ценностью обладает только ощущение удовольствия (И. Бентам), счастья (Д. Милль) или удовлетворение потребностей (К. Арроу), то действие, направленное на удовлетворение максимального количества человеческих предпочтений, будет считаться полезным. Следовательно, дистрибуция благ в обществе должна быть организована таким образом, чтобы максимизировать пользу, даже если это не приводит к равному распределению благ среди людей. Сильными сторонами утилитаризма принято считать его консеквентализм (при оценке политического решения с точки зрения его моральности необходимо указать, кому конкретно стало лучше/хуже от его реализации) и неметафизическую, в сравнении с философией И. Канта и Д. Ролза, антропологию. Тем не менее критики утилитаризма отмечают, что он не соответствует требованию честности, т.к. равенства стартовых позиций (равенства возможностей, на фоне которых неравенство результатов могло бы быть справедливым) в реальности не существует, а понятие пользы в утилитаризме подменяет традиционный концепт блага. Принцип дифференциации (максимин, справедливость как честность). Принцип обоснован Д. Ролзом в его работе «Теория справедливости» (1971) и представляет собой тезис о том, что неравное распределение благ следует сохранить и считать справедливым, только если оно приводит к улучшению позиций минимально обеспеченных и достигнуто при соблюдении условий честной конкуренции. Правила приоритета в теории Ролза допускают ограничения свободы только ради свободы (первое правило), а эффективность (максимизацию благ) подчиняют справедливости, понятой как честность (второе правило). Для защиты своего принципа Ролз, с одной стороны, апеллирует к моральным интуициям людей (наши представления о честности), с другой — конструирует гипотетический эксперимент по выбору индивидами принципов справедливости за условной «завесой неведения», показывающий, по его мнению, что любой здравомыслящий человек в ситуации незнания своих стартовых позиций выберет максимин. Теория Ролза в дальнейшем подвергалась критике на самых разных основаниях: напр., на том основании, что принцип максимина «нечувствителен» к заслугам людей (допустим, повышенный социальный налог будут платить как те, кто получил наследство, так и те, кто всего достиг сам, иногда вопреки худшим стартовым условиям), на том основании, что выяснение «истории» наших моральных интуиций в теории Ролза осталось за скобками (с позиций историцизма универсальность и статичность наших моральных интуиций как минимум проблематична), на том основании, что антропологические основания процедурного либерализма (эгоистичные рациональные индивиды, вступающие в общество как совместное предприятие по максимизации благ) необходимо пересмо-

треть (коммунитаризм). Несмотря на то что некоторые философы предлагают другие задачи для политической философии в сфере С. (так, от поиска какой-либо внешней по отношению к рынку схемы дистрибутивной С. отказываются либертарианцы (Р. Нозик), универсальность одной схемы дистрибуции ставят под сомнение коммунитаристы (М. Уолцер)), критика, защита и развитие рассмотренных выше принципов С., наряду с проблематикой *равенства*, составляют ядро современных дебатов в англоязычной политической философии.

(См. «Равенство», «Свобода», «Справедливость»).

А. В. Логинов

Стандарт (от англ. standard — норма, образец, мерило) — 1) то же, что эталон; 2) документ, устанавливающий комплекс норм, правил, требований к объекту стандартизации; 3) собственно нормы, предусматриваемые документом. Если эталон является пределом, к которому должно стремиться, то С. подлежит обязательному выполнению. Наличие С. обеспечивает возможность воспроизводства чего-либо и задает меру характеристик объекта, при которой воспроизводство возможно. В широком смысле С. — атрибут техники как способа воспроизводства живого труда и обязательное условие развития человека и человечества, поскольку развитие возможно только тогда, когда способы решения многократно повторяющихся задач найдены и закреплены, т.е. стандартизованы. По мере развития техники стандартизация становится все более осознанной и жесткой. Субъекты индивидуальной ремесленной деятельности, стремящиеся к повторению общего эталона, производили более или менее стандартную продукцию. Стандартность как внешнее требование специально предъявлялось в работах, требующих участия многих людей одновременно — прежде всего при строительстве кораблей и крупных зданий. Относительно высокоразвитая стандартизация присутствовала в организации труда на древнеримских виллах, хотя С. и не были обязательными для выполнения. Теоретиками хозяйственной деятельности специально разрабатывались: а) физические и личностные характеристики работников для каждого рода работ; б) нормы выработки; в) оптимальные способы выполнения той или иной работы; г) характеристики и номенклатура орудий труда; д) стандартные способы управления работниками; е) состав и численность трудового коллектива соответственно объему и характеру работы. Но здесь С. служили эталонами, поскольку они выражали скорее идеал организации труда, нежели реальную организацию. Другой сферой применения С. в древности было военное дело, поскольку в регулярных армиях существовали единые требования к вооружению и боевой подготовке воинов, стандартные тактические приемы. Качественный скачок в понимании С. связан с развитием промышленности США в кон. XIX — нач. XX в.

Предпосылками С. были: а) разнесенность промышленности по значительной территории при оживленных деловых связях между предприятиями, что заставляло вырабатывать единые требования к изделиям и их составляющим; б) слабость рабочего контингента по сравнению с западноевропейским. Основу рабочего контингента Западной Европы в эпоху промышленного переворота составили ремесленники, для которых работа на механизированной фабрике была трудовой деградацией. В США рабочие набирались из всех слоев населения. Поступая на фабрику, они в большинстве своем не имели трудовой квалификации, а потому нуждались в обучении, которое осуществлялось по единым принципам. Общая тенденция к развитию С. привела: а) к появлению конвейера; б) к созданию научной организации труда (НОТ). Конвейер, механически фиксируя пооперационное разделение труда и задавая единый трудовой ритм, требовал единообразия в оперировании инструментами и полной взаимозаменяемости составляющих изделия. Каждая деталь должна была входить в каждое завершённое изделие без специальной подгонки. Это обеспечивалось стандартизацией всех составляющих изделий в форме жесткой регламентации допустимых отклонений от эталонных размеров и других характеристик изделия, т.е. установления «поля допуска». Появились также С. на универсальные элементы, входящие в большинство изделий в крепежные элементы, двигатели и др. С. начали фиксироваться в документах, содержащих требования, подлежащие неукоснительному исполнению. Развитие С. сделало возможным массовое производство, а оно, в свою очередь, усилило требования к С. Становление и развитие НОТ привело к появлению С. живого труда. Были стандартизованы: а) требования к работникам; б) способы выполнения каждой трудовой операции; в) оптимальный темп их выполнения; г) характеристики оборудования и инструментария. В отличие от попыток стандартизации труда в древности, разработки НОТ находили практическое применение и становились действительными С. Стандартность изделий, их элементов, живого труда обеспечивает бесперебойное функционирование фабрики, организованной по принципам НОТ. Общекультурное влияние массового производства ведет к экспансии стандартизации в различные сферы деятельности. Вырабатываются стандарты комфорта, стандарты образования и др. Стандартизация затрагивает и сферу быденной жизни. Стандартный набор вещей (особенно бытовой техники) в известной мере формирует элементы образа жизни, деятельность — операции, заполняющие свободное время. Развитие массовой культуры — одно из следствий всеобщего распространения С.

Д. М. Федяев

Становление — понятие, указывающее на переходные состояния, ведущие к оформлению вещей и явлений, к обособлению органических и че-

ловеческих индивидов, к самоопределению природных и общественных систем. Вместе с понятиями изменения, возникновения, преобразования, обновления, формирования, воспроизводства понятие С. входит в состав определений, характеризующих более широкие понятия бытия, движения, процесса. С. фиксирует некую парадоксальность бытия: вещь (организм, событие, идея) уже определилась, но ее еще нет; ее еще нет, но она уже оказывает воздействие на окружающую среду, меняет совокупность условий и течение событий. Парадоксальность С. переводит это понятие в ранг характеристик человеческого бытия, его единства и разнообразия, его проблемности и противоречивости. Само формирование человеческой личности дает весьма выразительный пример С. Стадия С. личности — это период складывания и оформления элементарных структур самостоятельной деятельности ребенка; эти структуры еще являются отчасти внешними — включенными в совместно-разделенную деятельность со взрослыми, — но отчасти уже «слитыми» с индивидуальными силами ребенка, обосновывают его самостоятельные действия, ориентации, решения, расширяют круг его общения с миром. С. как указание на проблемность человеческой деятельности и раскрывающегося в ней бытия, подчеркивает «незавершенность» самого человека, необходимость для него «достраивать» формы своего мышления, познания и общения с миром.

(См. «Движение», «Бытие», «Процесс»).

В. Е. Кемеров

Стереотипы — формы, в которых действия и мысли людей сводятся к простейшим схемам и реакциям. Подобно штампам, оставляющим отпечатки на множестве копий, С. закрепляют в людях элементарные связи поведенческих и мыслительных актов, сохраняют устойчивость этих связей в меняющихся ситуациях. Поскольку С. действуют как некие психические и поведенческие автоматизмы, они могут трактоваться как формы биологической наследственности (своего рода инстинкты) или как формы наследования социального (см. «Архетип»). В широком смысле С. — это формы, определяющие поведение не только отдельных людей, но и групп, субкультур, этносов, обществ. В этом плане С. — элементы социальных связей, закрепляющие в психике людей определенные *общественные* формы и т.о. поддерживающие структурность социальных взаимодействий. С. становятся особой философской и научной проблемой именно тогда, когда они перестают выполнять функции автоматизмов человеческого мышления и поведения. В словном обществе *проблемы* С. не существовало, т.к. практика общества была в основном стереотипизирована, а сами сословия представляли совокупности С., предопределявших жизненный путь людей, их общение, предметное мышление. Конечно, взаимодействия между социальными слоями, между

разными культурами приводило к столкновениям С., что создавало почву для драматического развития человеческих судеб, преодолевавших социальное предопределение. Но в целом это не влияло на социальную инерцию, создаваемую С. В индустриальном обществе С. выводятся из режима их квазиестественного воспроизводства: общество начинает «фабриковать» С., т.к. оно производит целые сферы деятельности людей, закрепляет людей за этими сферами, включает их в технологические, образовательные, потребительские схемы, работающие по принципам производства вещей. Поскольку в производстве и культуре утверждается установка на новизну, обнаруживается противоречивость стереотипов, возникает проблема *смены* С. (феномен моды). В постиндустриальный период выявляется сложная ситуация *взаимодействия* различных С. в обыденном поведении людей, в их практической, духовной, теоретической деятельности. С. становятся объектом всестороннего изучения. Конкретизируется их роль в социальной эволюции, в развитии и функционировании личности. Выявляются «механизмы» работы С. по классификации предметности («свое—чужое»), по самоопределению индивида и группы («мы—они»), по «шкалированию» различных пространств («правое—левое», «красные—белые»). В частности, показано, что «минимальная... организация включает бинарную систему... состоящую из двух семиотических механизмов... находящихся в отношении непереводимости и одновременно подобных друг другу, поскольку каждый своими средствами моделирует одну и ту же внесемиотическую реальность» (Лотман Ю.М. Избр. статьи. Таллинн, 1992. Т. 3. С. 370). Т. о., С. не являются более «естественно-историческими» установками жизни людей; они становятся средством конструирования социальных взаимодействий, изготавливаются «искусственным» путем, используются в сложных системах манипулирования человеческим поведением: в идеологии, в социальном и политическом управлении, в рекламе.

(См. «Архетип», «Естественная установка», «Формы социальные»).

В.Е. Кемеров

Стратегия — форма организации человеческих взаимодействий, максимально учитывающая возможности, перспективы, средства деятельности субъектов, проблемы, трудности, конфликты, которые препятствуют осуществлению взаимодействий. Первоначально это понятие развивалось в связи с трактовкой военных действий как особого рода искусства, ремесла и даже философии, предполагающих манипулирование большими массами людей в широких пространственных и временных масштабах. Поскольку С. рассматривалась так или иначе как форма поведения субъекта в условиях борьбы, войны, игры, она толковалась как достижение выигрыша, обеспечиваемое за счет минимальных затрат и потерь, т.е. как своего рода искусство экономии средств в осуществлении результативного действия. В этом плане стратеги-

ческое мышление оценивалось как способность человеческого ума к особым хитростям, уловкам, ложным маневрам («стратагемам»), заставляющим соперников, противников, партнеров по игре «включиться» в определенную логику развертывания взаимодействий. «Стратегия есть некоторый план, настолько исчерпывающий, что он не может быть нарушен действиями противника или природы, т.к. все, что может предпринять противник или природа вместе с набором наших возможных действий, является частью описания стратегии» (Дж. Д. Вильямс). Понятие С. включает в себя и понятие планирования, и понятие проектирования действий, и определенный концептуально-теоретический компонент, но программные и теоретические схемы в развертывании этого понятия оказываются подчиненными реализации С.; отдельные фигуры или схемы могут меняться местами или трансформироваться ради поддержания общей направленности действия. Поскольку в С. план реализации важнее плана обоснования (игра важнее, чем ее программирование или моделирование), главной фигурой С. является сам субъект осуществления действия. В нем, в его поведении неявным образом «синтезируются» теоретические и практические, методологические и технические аспекты С. Т. к. в истории понятия С. доминировал «военный акцент», в качестве субъекта С. или стратега рассматривался прежде всего главнокомандующий, полководец, вождь. Поэтому идея взаимодействия, хотя она изначально присутствует в понятии С., оставалась подчиненной пониманию С. как определенной «линии» поведения, как определенного выбора программы действий. Отметим, что такое толкование С. соответствовало «линейным» схемам объяснения истории, развития общества, идеологии «выбора моделей» социальных изменений. В логике этого соответствия и С. общества виделась как программа, выбранная, предписываемая или предлагаемая обществу субъектом или субъектами, представляющими его правящую элиту. В сер. XX столетия, когда обозначился кризис тоталитарных моделей общественного развития, «линейных» схем истории и соответствующих «больших» социальных теорий, проблема понимания субъекта С. «перешла» в иной регистр и оказалась тесно связанной с проблемой социальных взаимодействий. Общество предстало в качестве полисубъектного образования, в котором различные субъекты в их взаимосвязях и взаимозависимостях реализуют структуры социального бытия. Соответственно, осуществление той или иной социальной С. определяется теперь в значительной мере ее «встроенностью» в связи общества как полисубъектного образования. Возможность реализации С. общества из какой-то одной его точки, с какой-то одной социальной позиции становится все более сомнительной. Возникает задача философско-методологического обоснования С. как формы *проектирования и реализации* социальных взаимодействий между *разными субъектами*. Такое переосмысление С. соответствует общим тенденциям в философско-методологических и социально-философских описаниях схем человеческой деятельности, когда

последние рассматриваются и как элементы *конструирования* социального бытия, и как элементы структур социального *воспроизводства*. В этом контексте стратегическая организация взаимодействий между различными социальными субъектами может толковаться как «искусственная» форма, перерастающая в естественное эволюционное движение общества. Акценты на «искусственности» или «естественности» С. в значительной степени определяются состоянием общества. Там, где общество находится в относительно стабильном режиме функционирования, С. общества не выступает в качестве особой идеологической, политической или практической проблемы, ибо она «ушла» в фундаментальные структуры общества, «естественно» действует в их составе. Если же общество находится в состоянии критическом или переходном (как Россия в кон. XX в.), С. социальных изменений является насущным вопросом самоопределения общества и его дальнейшей интеграции. Становление новых связей в человеческом сообществе на пороге XXI в. требует соответствующей С. взаимодействия между различными социальными субъектами, в качестве которых на этом уровне выступают общества, культуры, региональные объединения. С. в этом плане осуществляется как простраивание общего социального пространства, задающего в дальнейшем порядок будущих социальных взаимодействий. В этих условиях С. как своеобразная хитрость действующего разума уступает свое место *понимающей* С., максимально учитывающей позиции, установки, уровни притязаний и характер интересов субъектов, участвующих во взаимодействии. И хотя каждый из субъектов, естественно, придерживается своей собственной С., осуществляется в результате не предзаданный план, а С. взаимодействия, *выработанная* как определенное согласование различных установок и ориентаций. Только это создает надежную основу для продолжения социальной «игры», для закрепления форм социального пространства, для дальнейшего функционирования и развития правил междусубъектных контактов. Позиция стратега в этих обстоятельствах перестает быть стационарной, «простой» и однозначной, поскольку логика взаимодействий предполагает его перемещения в социальном и теоретическом пространствах, а его т. зр. «синтезируется» как некий продукт сопоставления разных интересов и ориентиров.

(См. «Методология», «Наука», «Проблема»).

В. Е. Кемеров

Структура — совокупность устойчивых связей объекта, обеспечивающих воспроизводимость при изменяющихся условиях. В литературе господствует двоякое понимание С. В холистическом понимании С. приравнивается к системе. Система при этом понимается как элементы плюс связи между элементами. Второе определение различает понятие С. и понятие системы. С. при этом понимается как внутренняя организация и упорядоченность объ-

екта. И в том, и в другом случае С. предполагает динамическое и статическое измерения. Статическая парадигма обозначает статику и синхронию С. Как явствует из самой этимологии, лат. термин «structura» обозначает строение, упорядоченное строение. В античной грамматике и риторике и в средневековой герменевтике С. обозначала организацию предложения или композицию речи и текста. В этом смысле субстанция составляющих элементов, а также изменение и развитие системы не принимается во внимание. С. обозначает относительно неизменную сторону системы. Динамическая парадигма особенно успешно развивалась в биологии и психологии, где С. используется в органически-функциональном смысле. При этом динамические С. подчеркивают регулярности процессов и эволюций. Кибернетика и теории систем развивали структурные матрицы и другие модели формализации динамических структур. Пиаже рассматривал динамику как конститутивную характеристику С. вообще. Холистическое определение С. вводит такие характеристики, как целостность или единство. В контексте Geisteswissenschaften введение понятия С. традиционно связывается с именем Дильтея. В Strukturlehre Дильтей развивал холистическую парадигму С. в противоположность атомистической психологии. Понятие С. основывается на диалектическом отношении части и целого. Структура, по мысли Дильтея, представляет собой некоторый порядок взаимосвязанных психических фактов. С т. зр. целого отношения между психическими факторами характеризуются регулярностью. Т. о., С. определяется как холистический организующий принцип, предопределяющий интерпретацию составляющих элементов. В то же время целое и части, по Дильтею, образуют герменевтический круг: части значимы только с т. зр. целого, и наоборот. Холистическая парадигма доминирует и в структурализме. Леви-Стросс определяет С. как модель и выделяет четыре холистических критерия: «Мы полагаем, что модели, достойные наименования структуры, должны удовлетворять четырем требованиям: во-первых, структура обладает свойствами системы. Она состоит из элементов; модификация каждого из них влечет за собой модификацию всех остальных; во-вторых, каждая модель принадлежит к группе преобразований, каждое из которых, в свою очередь, соотносится с моделью того же семейства; т. о., множество преобразований; в-третьих, указанные особенности позволяют предвидеть, каким образом будет реагировать модель в случае, если ее элементы подвержены определенным модификациям; в-четвертых, модель должна быть сконструирована таким образом, чтобы ее функционирование характеризовало все наблюдаемые факты». В противоположность холистической парадигме, особенно в математике, распространено представление о С. как о сетке отношений, связывающей элементы системы. Система в таком случае представляет собой и совокупность элементов, и сетку отношений между элементами. Т. о., система отличается от С. Система состоит из совокупности элементов, однако они никакого отношения к анализу С. системы не имеют. В противоположность структу-

рализму, который абсолютизирует С. ценой отрицания элементов, данная парадигма рассматривает элементы как далее неразложимые сущности. Согласно Ж. Пиаже, С. можно определить как модель, принятую в лингвистике, математике, логике, физике, биологии и т.д. и отвечающую трем условиям: а) целостности — подчинение элементов целому и независимость последнего; б) трансформации — упорядоченный переход одной подструктуры в другую на основе правил порождения; в) саморегулированию: внутреннее функционирование правил в пределах данной системы. Согласно этому определению, С. тождественна любым системам, в т.ч. динамическим. В социальных теориях понятие С. развивается в оппозиции к понятию социального действия. С одной стороны — макротеории типа структурализма, структурного функционализма, теории систем, а с другой — микротеории типа символического интеракционизма, феноменологической социологии, этнометодологии. Макротеории определяют С. как нечто первичное, независимое от индивидов. Социальное действие оказывается, т.о., полностью продуктом и производным социальной С. Микротеории совершенно противоположным образом строят понятие социальной С. как производное от социального действия и взаимодействия. С нач. 80-х гг. в социальной теории наблюдается попытка интегративного понимания социальной С. и социального действия. Тенденция интегративного подхода наиболее четко проявляется в «многомерной социологии» Дж. Александера, в теории «коммуникативного действия» Ю. Хабермаса, в «теории структуризации» Э. Гидденса, в когнитивном анализе А. Сикурела и др. В частности, Э. Гидденс развивает положение о «дуальности структур»: «Структуры следует концептуализировать не просто как налагающие ограничения на человеческую деятельность, но как обеспечивающие ее возможность... В принципе всегда можно изучать структуры на основе их структуризации как ряда воспроизводимых практических обычаев. Исследовать структуризацию практики — значит объяснять, как структуры формируются благодаря действию и, наоборот, как действие оформляется структурно». Анализ С. в научных теориях предполагает ответ на вопрос об онтологическом статусе этих С. Вопрос об онтологическом статусе С. в Средние века разделял философов на номиналистов и реалистов. В то время как реалисты рассматривали С. в качестве объективной реальности, существующей независимо от исследователя, номиналисты отказывались принять тезис об объективной реальности С. Большое отвращение вопрос об онтологии С. вызывает у структуралистов. К. Леви-Стросс основывает свой ответ на этот вопрос на разведении реальности и модели. Согласно Леви-Строссу, С. не составляют часть реальности, а конституируют модели реальности. С. никакого отношения к реальности не имеют. Т. о., социальные отношения представляют собой только сырой материал, из которых задним числом строятся модели. Несколько видоизмененный тезис о реальности С. развивается семиотиками, которые, в соответствии с У. Эко, представляют методологический структура-

лизм. Последний рассматривает С. как полезный и необходимый инструмент мышления для целей упрощения различных феноменов с какой-то одной т. зр. У. Эко рассматривает С. как техническое средство в целях гомогенизации различных объектов. С позиций методологического структурализма, вопрос об имманентности С. исследуемому объекту или познавательной деятельности исследователя оказывается излишним. С т. зр. «теории структуризации» Э. Гидденса, С. обладают виртуальным существованием. С. характеризуются Гидденсом как вневременные, бессубъектные.

(См. «Система», «Структурализм»).

Т.Х. Керимов

Структурализм — общее название методов гуманитарных наук, связанных с обнаружением и описанием структур в разных областях культуры. С. в своем развитии проходит несколько этапов: во-первых, становление собственно метода в структурной лингвистике; во-вторых, философский С., традиционно отождествляемый с французским С., — господствующей интеллектуальной парадигмой С. становится в 60-е гг.; переход С. в постструктурализм и семиотику текста. Становление С. происходит в 20–50-е гг. Структурная лингвистика — европейская (Ф. де Соссюр, Л. Ельмслев и Пражский лингвистический кружок) и американская (Йельский дескриптивизм) — сыграла значительную роль в этот период. Именно Ф. де Соссюр развивал оппозицию между языком и речью, противоречие между синхроническим и диахроническим порядками и понятие знака как единства означающего и означаемого, отношение которого к референту произвольно и немотивировано внутри данной системы языка — положения, основополагающие для С. методологии. Пражский лингвистический кружок развивал функциональный С. Из всего массива идей, разрабатываемых в Пражском лингвистическом кружке в 20–30-е гг. основополагающими являются попытка преодоления оппозиции между статикой и динамикой языка, открытие фонемы, фонологической оппозиции. Поскольку язык описывается как функциональная система, служащая целям коммуникации, то, следовательно, она включает в собственную структуру динамическое измерение. Динамический подход к языку расширяется тезисом об открытом характере системы языка, включающей не только центральные элементы, но и новые, периферийные. Динамическая дистрибуция и прогрессия этих элементов описываются как коммуникативный динамизм. Н. Трубецкой, следуя соссюровской оппозиции языка и речи, обосновывает деление фонетики на две отдельные науки о языковых звуках: фонетика как учение о звуках речи, т.е. о реально произносимых звуках во всей их эмпирической данности, и фонология как учение о звуках языка, т.е. о выявлении в звуковом потоке единиц — фонем, организованных в систему. Это как бы сущность звуков, абстрагированных в чистом виде с т. зр. того, что совершенно необходимо

им для выполнения смысловозначительной функции. Поскольку фонема служит для различения смысла, то только из сопоставления звуковых комплексов, слов можно вычислить, какие составные элементы звука необходимы, т.е. входят в фонему, а какие могут без ущерба в фонему не включаться. Но при таком сопоставлении вычлениются как минимум сразу две разные фонемы, между которыми существует отношение «фонологической оппозиции». Последняя и является тем, что конституирует фонему — «... в фонологии основная роль принадлежит не фонемам, а смысловозначительной оппозиции» (Н. Трубецкой). Американский С. развивает антименталистский дескриптивный подход к языку и дистрибутивный анализ — также основополагающие в становлении структуралистской методологии. Не внутренние психические факты типа идей, понятий или интенций, а анализ непосредственно наблюдаемого поведения, анализ речевых актов в контексте человеческого поведения. Синхрония предпочитается диахронии. Дистрибутивный анализ предполагает представление о языке как системе. Первый шаг состоит в создании базы лингвистических данных. Второй шаг аналитической процедуры заключается в сегментации этих данных в фонемы, морфемы и т.д. и в выборе соответствующих элементов анализа. Третий шаг заключается в установлении отношений между этими элементами. Классификация и сегментация предопределили название таксономического С. С. становится господствующей интеллектуальной парадигмой в 50–60-е гг. во Франции в результате распространения метода на другие области культуры. К. Леви-Стросс считается основоположником французского С. Именно Леви-Стросс применяет системный анализ языка в антропологических исследованиях. Леви-Стросс утверждает, что брачные правила и системы родства сформировали ряд процессов, позволяющих установить определенный тип коммуникации между индивидами и группой. Опосредствующим фактором в этой коммуникации выступает женщина, которая так же, как слова в системе языка, циркулирует между кланами, родами или семьями. Правило обмена женщинами, являющееся оборотной стороной кровосмешения, может функционировать лишь в замкнутой системе нескольких брачных классов, передающих друг другу женщин, «по кругу», так что все время сохраняется равновесие. Внутри этих систем Леви-Стросс вычленяет минимальные единицы как элементарные структуры общества. Эти структуры являются, однако, не биологическими данными, а представляют собой культурный символизм. Леви-Стросс идет дальше: экономика сама по себе под рубрикой обмена товаров формирует символическую систему, сравнимую с обменом женщин в системе родства и обменом слов в системе языка. Следующей, более крупной, экспансией лингвистической модели была переформулировка психоаналитической теории Лаканом заимствованными из структурной лингвистики оппозициями означающее/означаемое, язык/речь, метафора/метонимия. «Бессознательное структурировано как язык». Радикальность этого положения заключается в том, что именно язык как таковой формирует

область бессознательного как символический порядок, институтирующий «другого» и к тому же желание и его подавление через связь означающих. Для Лакана язык бессознательного — это система диадических знаков, где психоаналитический симптом функционирует как означающее бессознательных процессов. В видоизмененном виде модель знака Соссюра представляется так: означающее господствует над означаемым; существует непреодолимый барьер между двумя сторонами знака. И еще более мощный вывод заключается в том, что означающее не репрезентирует означаемое, поскольку значение функционирует через связь означающих. Т. о., любая расшифровка бессознательных процессов предполагает расшифровку не по ту сторону означающих, а самих означающих. Дуальность сознания, «Я» и бессознательного, «другого», по Лакану, предполагает дуальность самого субъекта. Последняя описывается через т.н. «стадию зеркала»; ребенок впервые узнает себя в зеркале, обнаруживает свой собственный образ и учится различать между субъектом и объектом, «господином» и «рабом». М. Фуко развивает методы С. на историко-культурном материале. Наиболее последовательно это развитие представлено в его книге «Слова и вещи». В истории западноевропейской культуры Нового времени, полагает Фуко, можно выделить три эпистемы: Ренессанс, классический рационализм, Просвещение и период с XIX в. до современного С.Р. Барт распространяет структуралистский метод на литературоведение, на предметы и установления современного европейского общества, обращается к анализу структуры таких знаково-символических систем культуры, как мода, одежда, еда, структура города и т.д. Барт, полностью принимая идею Соссюра о необходимости в общетеоретической дисциплине, которая изучала бы знаковые системы вообще — семиологию (семиотику), — описывает другие знаковые системы. Следуя за датским лингвистом Л. Ельмслевом, Барт развивает коннотативную семиотику и метасемиотику. Коннотативная семиотика определяется как семиотика, план выражения которой сам является знаковой системой. Наиболее распространенные случаи коннотации представлены сложными системами, где роль первой системы играет естественный язык. По мнению Барта, сущность литературы состоит именно в коннотации: «литературностью» в литературе является именно вторичная знаковая система, развивающаяся на основе естественного языка. Анализ познавательных практик С. в разных областях культуры позволяет вычленить наиболее характерные черты С. Эти характеристики иногда формулируются как принципы, или правила, исследования: 1) принцип имманентности — структуралист анализирует структуру системы гл. обр. в синхронической перспективе; 2) принцип релевантности — структуралист анализирует компонент системы исходя из его значимости, функциональной релевантности; 3) принцип коммутации — структуралист применяет коммутационный тест для вычисления наименьших элементов или минимальных пар; 4) принцип совместимости — структуралист изучает правила, которые определяют комбинацию элементов текста; 5) принцип интег-

рации — подчинение элементов целому и независимость последнего; 6) принцип диахронического изменения — исторические изменения исследуются на основе синхронического анализа системы; 7) принцип функциональный — структуралист исследует коммуникативные и другие функции системы (А. Нет). Вместе с Деррида совершается самоуничтожение структурализма, скрыто присутствующее почти у всех его представителей. Ибо, если в мире признаются исключительно структуры, причем до, вне и независимо от субъектов, тогда что же удостоверяет их объективность? И соответственно, что удостоверяет действительность их собственного дискурса исходя из их собственных же предпосылок? С другой стороны, «как могла быть написана история безумия, как оно рождается и живет, прежде чем станет добычей и парализуется в сетях классического разума, изнутри именно языка классического разума, использующего понятия, которые как раз служили историческими инструментами подавления безумия»? Общий недостаток всей структуралистской традиции заключается в «нейтрализации или редуцировании структуральности структуры, смещением ее в центр или отсыланием к присутствию, фиксированному началу, которое само по себе избегает структуральности, так чтобы ограничить игру структуры». Любая устойчивая структура, предположение об этой структуре всегда основаны на молчаливом постулировании некоего центра, который не полностью подлечит структуре; другими словами, на постулировании субъекта, отличного от структуры. И только тематизируя и исключая из понятия структуры все образные коннотации, геометрическую репрезентацию унифицированного и централизованного пространства, можно предполагать размыкание структуры, открытие ее, «структуральность структуры». Такая постановка вопроса о структуре приобретает характерные резонансы в постструктурализме.

(См. «Структура», «Постструктурализм»).

Т.Х. Керимов

Субстанция (от лат. static — стоянка, стояние; substantia — подстанция; то, на чем все стоит и чем удерживается) — а) в алхимии — вечные, не поддающиеся разложению и превращениям первичные вещества (субстраты), из которых образуются разные сложные вещи, реактивы; б) в философии — онтологическая категория, обычно обозначающая абсолютное основание всего сущего, безусловный субъект всех изменений. С. чаще всего понимают как такое предельное и самопорождающееся начало, в котором его сущность и существование совпадают, не различаются, а само оно, побуждая себя к действию, проявляется через атрибуты (необходимо-всеобщие формы) и бесчисленные акциденции (случайно-единичные свойства, модусы). В античной философии понятию С., вероятно, предшествовали близкие ему по смыслу понятия элемента, стихии и в особенности — сущности (усии, идеи, эйдоса).

Развитые мыслителями Древней Греции варианты соотношения сущности и явления отлились в последующей философской мысли в противостоящие друг другу материалистические и идеалистические учения о С. Так, согласно Демокриту, любая вещь состоит из вечных атомов, ее сущность от них неотделима и производна, плотна и телесна. Напротив, по Платону, сущность (идея) сверхчувственна, бесплотна, вечна и бесконечна, не сводима к протяженным вещам и явлениям. У Аристотеля сущность — «форма вещей», которая не существует отдельно от самих вещей и в то же время не выводима из «материи» вещи. Впоследствии материалисты стали понимать под С. материю, спиритуалисты — абсолютный дух, теисты — Бога, пантеисты — отождествление Бога и природы; монисты признавали только одну С., дуалисты — две, а плюралисты — множество С. Для материалистов характерно сближение понятий «С.» и «субстрат» (от позднелат. *substratum* — подстилка, основа), под которыми, как правило, мыслится общая материальная основа всех явлений, их материальный носитель. Плотин трактовал С. как мир в целом и различал в ней сущее и качество. С., понимаемая как усия (сущность), есть чистый смысл, нечто взятое само по себе, самостоятельное, не нуждающееся в своем существовании ни в чем, кроме самого себя. Качество же есть сущее, которое перешло в свое инобытие. С. — первообраз энергий и вещей, а качество — инобытие С. В онтологии Фомы Аквинского понятие С. является самым общим. Фома выделяет три рода С.: Бог, бестелесные С. (ангелы, духи) и телесные. В Боге сущность и есть само существование, вечное и бесконечное, всецело настоящее и актуальное. Бог наделяет существованием бестелесные и телесные субстанции, которые сами по себе лишены существования и обладают только потенциальной сущностью. Сущность бестелесных субстанций — лишенная материи форма (чистая, субсистентная форма), существующая сама по себе через Бога. Телесные субстанции всегда сплавлены с материей, укоренены в ней. Фома подразделяет телесные субстанции на: а) субстанциальные (сообщающие вещам сущностное бытие; напр., душа человека) и б) акцидентальные (сообщающие вещам бытие в некотором качестве; напр., быть теплой вещью). Дунс Скот был близок к толкованию материи как всеобщей С. всех вещей, способной к мышлению. В философии Нового времени понятие С. приобретает очень важное значение не только в онтологии, но и в теории познания. В эмпиризме Ф. Бэкона С. отождествлена с формой конкретной вещи, а субстанциальная форма получает качественное описание. Декарт допускает два не зависящих друг от друга первоначала — мышление и протяжение, над которыми, впрочем, возвышается самая истинная С. — Бог. Декарт доказывал, что существование такой С., как мышление, для нас более несомненно и достоверно, чем существование материальной С. (исходя из принципа «Я мыслю, следовательно, существую»). Между мышлением и протяжением нет ничего общего, и Бог координирует эти С., согласует их между собой. Спиноза попытался преодолеть дуализм Декар-

та, определив мышление и протяженность как два атрибута одной и той же С. — природы. Природа есть *causasui*, т.е. причина самой себя; она не зависит ни от чего (в т.ч. от ума и существует вне ума), ни в чем ином не нуждается. Вслед за Ибн Синой Спиноза определяет самопричину как то, сущность чего содержит в себе существование. С одной стороны, природа является *nature naturans* («природой творящей»), т.е. собственно С. С другой стороны, она есть *natura naturata* («природа сотворенная»), т.е. следствие самооткровения С. Природа вечна, бесконечна. Благодаря растворенному в ней безличному Богу (С.), она свободна и сама себя побуждает к действию. В то же время ее бытие необходимо, составляющие ее единичные вещи следуют друг из друга и не обладают свободой. Согласно Спинозе, С. противостоит мир конечных отдельных вещей, сумма модусов. Модус — то, что существует не само по себе, а через другое и в другом. Число модусов бесконечно, как точек на прямой линии. В силу ограниченности нашего рассудка мы постигаем в бесконечной сущности С. только два атрибута — мышление и протяжение. В человеке как части пантеистически толкуемой природы Спиноза различает модус тела (протяжения) и модус души (мышления), Дж. Докк обосновывал идею С. эмпирически, полагая, что идеи типа «материи как таковой» или «чистого пространства» люди получают методом абстрагирования. Дж. Беркли отрицал способность нашего ума создавать подобные абстракции: мы воспринимаем лишь отдельные вещи в виде суммы ощущений «идей»), но то, что неоощаемо, не существует; следует устранить понятие материальной С. и допустить только существование духовной С. Д. Юм предложил относиться к понятию С. как некой некритически создаваемой обыденным мышлением сумме ассоциаций, отказаться от него в науке. Стремление вывести все многообразие мира из одной С. неистребимо, но оно имеет и обратную сторону — заставляет нас видеть вещи пассивными, а не активными. Не удовлетворяясь монизмом и дуализмом, Лейбниц обосновывает плюралистическое учение: вещи обладают собственным действием, они есть силы. Любая вещь — отдельная и независимая С., а их число С. бесконечно. Каждая С., или сила, есть монада — одновременно и душа, и тело, форма и материя, цель и средство. Всем монадам присуща способность представления. Каждая С. — «сжатая Вселенная», в которой происходят непрерывные изменения. И. Кант толкует С. как априорную форму мышления, благодаря которой синтезируются данные в опыте явления; С. — условие возможности всякого синтетического единства восприятий, нечто постоянное в явлениях. То, что сменяется, относится к способу существования С. и предполагает постоянное средоточие всех изменений; в этом смысле только постоянное (С.) изменяется. Т. о., по Канту, С. внутренне изменчива, не есть некий неизменный вещественный субстрат, и именно гносеологически и диалектически истолкованное понятие С. годится для научно-теоретического объяснения явлений. Гегель рассматривает С. как ступень развития «идеи». С. — это абсолютное как отношение к самому

себе; это тождество бытия в его отрицании с самим собой; это бытие во всяком бытии как окончательное единство сущности и бытия. В «Науке логики» Гегель различает деятельную и пассивную С. По своему существу С. есть свое высвечивание и положенность, она имеет действительность лишь в акциденциях и в действии. Ее деятельность как субъекта есть переход в нечто иное. С. — абсолютная мощь, рефлексированная в себя. «Субстанция как мощь обретает видимость, иначе говоря, обладает акцидентальностью... определяет себя, возвращается к себе, отталкивает себя от самой себя, являясь абсолютной активностью, обнаруживает себя как причина через свое действие» (Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971. С. 208). С. тождественна с самой собой лишь в своей противоположности. «Переводя возможное в действительность с ее содержанием, субстанция обнаруживает себя как созидательную мощь, а возвращая действительное в возможность, она обнаруживает себя как разрушительную мощь» (там же. С. 206). С. логически (но не в физическом пространстве) существует до своих модусов. К. Маркс в «Капитале» в качестве С. любой стоимости рассматривает абстрактный труд. Диалектический материализм признает понятие С. как одно из определений материи — дефиниции материи как причины самой себя и источника всех изменений. Неопозитивисты, вслед за Юмом, усматривают в С. псевдопонятие, основанное на донаучном мышлении и ведущее к неоправданному удвоению мира (Б. Рассел). Представители лингвистической философии критикуют идею С. как натуралистическую и метафизическую и объясняют возникновение этого понятия особой структурой европейских языков, для которых характерно противопоставление субъекта и предиката суждения. Неотомизм и неореализм придерживаются традиционного взгляда на С. Когда С. понимают как основу конкретного многообразия мира, то тем самым делят мир на две части: а) есть единое, неконкретное и все порождающее начало, б) из него возникает множество конкретных вещей. Одни философы не противятся подобному удвоению мира и, более того, лишь в таком подходе усматривают возможность научно объяснить мир, выводить явления из сущностей, законов разной степени общности — вплоть до «первой сущности» (Аристотель). Другие философы сторонятся понятия С., считают его устаревшим — натурфилософским и метафизическим — и предлагают отказаться от него. Но так или иначе оно имеет важное историко-философское значение.

Д. В. Пивоваров

Субстрат (от позднелат. *substratum* — основа, подстилка); 1) в химии — вещество, подвергающееся превращению под действием фермента; 2) в биологии — основа (предмет или вещество), к которой прикреплены животные или растительные организмы, а также среда постоянного обитания и развития организмов (напр., питательная среда для микроорганизмов); 3) в филосо-

фии — общая и относительно элементарная основа содержания явлений; строительный материал того или иного структурного уровня бытия либо бытия в целом. Есть ли у непрестанно изменяющихся явлений постоянная основа? Ставя и решая эту проблему, древнегреческие философы предположили, что все в мире построено из неизменного первоначала — субстрата (напр., из «хюле», «материи»). Именно этот «С.» первоначально мыслился в категории «содержание» и понимался как тот сплошной и пассивный состав, которому активная форма (эйдос) придает определенность отдельного нечего, вещи. Понятие С. близко к понятию субстанции в пантеистической философии, объясняющей явления природы эманацией (истечением) абсолюта; вместе с тем, в отличие от «субстанции», в С. акцентируется его пассивность и пассивность. «Субстрат — это пассивная субстанция, которая предположила себя» (Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971. С. 219). Под С. могут подразумевать материю или дух, вещество или отношение. Напр., Дж. Беркли считал С. наших ощущений и сознания духовным началом, а Гегель в качестве примеров особенных С. приводил «душу», «мир» и «Бога». Материалисты определяют С. только как материальный носитель либо всех явлений (пра-материя, всеобщий С.), либо некоторого класса явлений (специфический С.: физический, химический, биологический или социальный). С. — непосредственное, неопределенное и устойчивое в сущности; он служит основой единства качества и количества и их перехода друг в друга. Обнаружение С. — первый шаг на пути познания содержания предмета.

(См. «Субстанция»).

Д. В. Пивоваров

Субтрактивная онтология — аксиоматическая альтернатива мета-физики субстанции и присутствия. Основные положения С. о. были сформулированы А. Бадью в «Бытии и событии» (1988). В основании С. о. лежат три положения: возрождение онтологии (М. Хайдеггер); теория множеств (Г. Кантор, Э. Цермело, А. Френкель, П. Козн); посткартезианская концепция субъекта (К. Маркс, В. Ленин, З. Фрейд, Ж. Лакан). Исходный тезис С. о. заключается в том, что «единое не есть», а единство есть результат «счета-заодно». Единое — это всегда операция, а не презентация: «множество есть режим презентации, единое... есть результат операции; бытие — это то, что презентует себя» (Бадью). Отвергая классическое отождествление бытия и единого, Бадью мыслит бытие как чистое множество, единственным предикатом которого является множественность, а онтологию отождествляет с математикой. Если «единое не есть», то из этого следует тождество бытия и ничто, пустоты. С одной стороны, бытие есть множество, с другой стороны, бытие есть пустота. Это противоречие снимается, если предположить, что бытие как таковое не презентует себя. Онтология — это С. о., где бытие как

бытие никогда не выходит в присутствие, никогда не презентует себя. Принципиальное значение имеет введенное Бадью различие между чистым множеством и презентацией. Если бытие не презентует себя, поскольку бытие случается в любой презентации, но само оно не презентуется, остается только одно решение: онтологическая ситуация есть презентация презентации. Онтология изучает только чистые множества, которые презентуют презентацию. И если собственное имя бытия — «пустота», тогда бытие презентует себя только в имени. Всякое единое, всякое то или иное сущее производно и является результатом операции. Порядок презентации называется консистентным множеством, которое отличается от неконсистентного множества, которое описывает бытие как бытие. Неконсистентное множество распознается ретроактивно, как то, что имело место до счета-за-одно. Порядок презентации есть результат счета или операции. Эта структурированная структура называется ситуацией. Последняя определяется как любое консистентное презентованное множество: множество и режим структуры. Поскольку онтология — это учение о различных способах счета множества, теория множества и прежде всего аксиоматическая теория множества Цермело—Френкеля, оказывается одним из фундаментальных составляющих С. о. Аксиомы Цермело—Френкеля определяют множества только с точки зрения отношения принадлежности. В теории множества Цермело—Френкеля каждый элемент множества есть множество, так что любое множество есть множество множества без всякого дополнительного условия единства. Аксиома основания утверждает, что в любом множестве есть минимальный определяющий элемент: в любом данном множестве есть множество, элементы которого не принадлежат данному множеству. Такие множества, или подмножества, включены в множество, но не принадлежат ему. Множество определяется только теми элементами, которые принадлежат, т.е. презентуют себя в нем. Но эти минимальные элементы, в свою очередь, состоят из элементов, которые не презентованы в этом множестве. Принадлежность есть онтологическая функция презентации, включение — это онтологическая функция репрезентации. Различию между принадлежностью и включенностью соответствует различие между двумя порядками презентации и репрезентации. Т. о., имеется два порядка или две структуры ситуации: одна структура объясняет композицию элементов в множестве, их презентацию, а другая — объясняет подмножества, их включенность или невключенность в ситуацию, их репрезентацию. Аксиома степени имеет одно важное следствие для этого различия между принадлежностью и включением, которое выражается в требовании: подмножества любого множества можно рассматривать как множество. А теорема точки избытка дополняет, что это новое множество превышает первое множество. Это превышение определяется формулой 2^n , где n — это количество элементов. Аксиома степени говорит о том, каким образом любое множество подлежит двойному счету: на уровне принадлежности элементов

и на уровне включенности подмножеств. Такие термины, как презентация, структура, принадлежность и элемент, описывают ситуацию, а репрезентация, метаструктура, включение и подмножества — статус ситуации. Имеет место значительный разрыв между презентацией и репрезентацией, между ситуацией и ее статусом. На основе теоремы точки избытка Бадью разрабатывает типологию ситуаций, исходя из возможных отношений между ситуацией и ее статусом. Множества, презентированные в ситуации и репрезентированные статусом ситуации, называются нормальными. Множества, репрезентированные, включенные в ситуацию, но не презентированные в ней, называются избыточными. И наконец, множества презентированные, но не репрезентированные, Бадью называет сингулярными. Особый интерес для философии представляют ненормальные множества, которые Бадью называет «событийным местом». Событийное место — это не нормальное множество, которое презентировано в ситуации, но элементы этого множества не презентированы в ситуации. Эти места делают событийными то, что в него входит особый тип множества, а именно события. Событие — это множество, состоящее из элементов места и из самого события. Т.е. событие — это множество, которое содержит себя в качестве своего элемента, так что событие нарушает аксиому основания. И если «онтология — это математика», тогда событие выводит нас за пределы онтологии, следовательно, математики. Событие — это безосновное множество, поэтому его статус — принадлежность или непринадлежность — неразрешим. Требуется своего рода выбор или решение в отношении к событиям. Бадью разрабатывает целый ряд понятий для решения вопроса о событии: процедура истины, интервенция, именование, вынуждение и субъект.

Процедура истины начинается с интервенции, т.е. с решения признать определенное множество событием в ситуации. Это решение выражается в именовании события, благодаря чему нечто от события оказывается презентированной в ситуации. Будучи именованным, событие выходит в присутствие в ситуации. При этом имя события берется из самой пустоты. В ситуации событие не презентировано, а событийное место презентировано, но не репрезентировано. Интервенция разделяет ситуацию надвое. И разделение ситуации является следствием разделения или удвоения, внутренне присущего самому событию: имеется событие, которое никогда не презентировано, но именование события повторяет событие для этой ситуации или в ситуации. Когда событие получает имя, защитники события вовлекаются в процедуру верности, которую Бадью описывает как оператор, выделяющий зависимые от события множества из ряда презентированных множеств. Конечно, энциклопедия ситуации может дать имя любой части или любому множеству в этой ситуации. Но процедура верности выбирает множество под новой рубрикой: другими словами, это множество выходит за пределы энциклопедии. Одна из ключевых черт имен в процедуре верности заключается в том, что они не

имеют референтов в этой ситуации. Они обозначают термины, которые будут представлены в новой ситуации. Используемые в процедуре истины имена суть дополнения к ситуации, а их корректность может быть установлена в будущем прошедшем времени. Благодаря процедуре вынуждения (П. Коэн) это новое множество, называемое генерическим, присоединяется к ситуации в качестве ее элемента, благодаря чему исходная ситуация расширяется, трансформируется. Субъект, или субъективация, располагается между интервенцией и вынуждением. Если благодаря интервенции событие получает имя, то субъективация «вынуждает» актуализацию имени в ситуации. Поэтому Бадью называет вынуждение «законом субъекта». Только благодаря субъективации начинается процесс, зачатый в событийном месте, а интервенция становится процедурой истины.

С. о. — это дуалистическая онтология, постулирующая, с одной стороны, чистое множество (бытие) и единицу абсолютного изменения и не-бытия (событие), с другой. Проблема с этой онтологией заключается в том, чтобы совместить эти две стороны в понятии событийного места, обеспечивающего взаимодействие радикально отличных друг от друга субстанций. В «Логиках миров» разрыв между бытием и событием сохраняется, больше внимания уделяется самим ситуациям, которые отныне называются мирами. Статус события связывается не с его уникальными свойствами, самопринадлежностью, а с его последствиями в ситуации или мире.

Т.Х. Керимов

Субъект, субъективность, субъектность — характеристики познания и практической деятельности человека. Субъект — человек, вступающий в контакт с миром, изменяющий предметную обстановку своего бытия и самого себя (свои качества и силы) в процессе решения практических и духовно-теоретических задач. Субъективность — психологический и духовно-мыслительный план, аспект деятельности человека. Традиционная философия сводила субъективность человека к познанию, оценивала ее по меркам познавательных стандартов. В таком истолковании человеческая субъективность представляла в своей «неполноценности», была символом ненадежности и ограниченности человеческого опыта. В социально-философском рассмотрении субъективность определяется в качестве важного аспекта бытия человеческого субъекта, необходимой формы и связи социального бытия. Субъективность оказывается важным аспектом реализации качеств человека, процессом переживания субъектом своей причастности бытию, реализации субъектом своей самобытности. В качестве субъекта в философии могут быть представлены не только отдельные индивиды, но и их группы, классы, государство. Однако практика социального анализа и социологии XX в. показывает, что попытка строить социальные онтологии, т.е. схемы социального

бытия, отвлекаясь от человеческих индивидов как субъектов социального процесса, приводит к серьезным противоречиям: из теории исчезают люди и их энергия преобразования социальных форм, а социальные системы (и «надчеловеческие» субъекты) приобретают качества квазиприродных сил, стоящих над человеческим бытием.

(См. «Гносеология», «Объект, объективность, объектность», «Познание»).

В. Е. Кемеров

Субъективация — процесс становления субъекта, становления субъектом, становящаяся субъективностью. Тема С. начинает формироваться внутри проблематики неклассической философии, поставившей под вопрос фигуру субъекта в онтологическом и в социально-философском смысле. Оказалось, что субъект принципиально экс-центричен по отношению к самому себе, а то, что принято именовать «субъектом», не совпадает с сознанием. Признание данного обстоятельства предполагало две взаимосвязанные проблемы. 1. Как возможна субъектная позиция, которая не сводилась бы ни к рефлексивной, ни к трансцендентальной; которая была бы открыта и исключала бы отношение к себе в форме самотождественности и присутствия? 2. Как мыслить социального субъекта, при условии отказа от сведения его к субъективности, к психике и сознанию? В этой ситуации стало настоятельной необходимостью рассмотреть процесс С., продумать, что представляет собой субъект как становление, обусловленное событийным контекстом. Начиная со второй пол. XX в. в философии можно проследить ряд попыток построения аналитики процессов становления субъекта. Наиболее заметными из них является теории Л. Альюссера и А. Бадью. Центральное же место в этом ряду по праву принадлежит М. Фуко. Именно в его работах был институционализирован термин С., а тема историчности процессов С. прошла через все его работы 70–80-х гг. В соответствии с Фуко, человек обживает фигуру субъективной автономии не иначе, как подчиняясь власти. Речь, однако, идет о власти «молекулярной», «микрофизической», власти без субъекта. Субъект рождается, будучи пронизанным множественной сетью латентных принуждений, каковые никогда не опознаются в качестве насильственных. Процесс С. протекает главным образом через тело. Тело — королевская дорога С. В «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» (1975) тело заключенного формируется посредством проработки через дискурсивную матрицу уголовного права. Однако дело отнюдь не происходит так, как если бы власть избирала провинившегося индивида в качестве объекта своих нормализующих воздействий. «Винный» субъект *создается* властью, равно как и механизмы подобного созидания.

Основная мысль Фуко может быть резюмирована следующим образом: официальная мораль «кодексов» инспирирована властью; факультативные

правила некоторой частной этики и соответствующая «политика себя» исходят от свободного субъекта. Важнейшим уроком, который следует извлечь из последних книг Фуко, является то обстоятельство, что условия С. не являются застывшими статическими структурами, но структурами историческими, темпоральными и вместе с тем — активными и продуктивными. Опыт существования, схватываемый в понятии «субъект», не является ни «естественным», ни неизменным. «Субъект», следовательно, не является универсальной антропологической константой. Он историчен и, возможно, преходящ. Л. Альтюссер был первым, кто в самом нач. 60-х гг. XX в. задался вопросом о производстве субъекта. В соответствии с Альтюссером, субъекта формирует социальный запрос, субъект есть субъект вопроса, задаваемого ему властью. Субъект, следовательно, рождается в акте властного «окликанья» и субъективного «ответа» (пример Альтюссера: человек *непроизвольно* оборачивается на внезапный оклик: «Эй, ты!»). Не субъект посредством неких «внутренних сил» обживает закон, но онтологически-опережающий символический порядок закона обуславливает наличие всякого «внутреннего». Закон утверждается в иницилирующем рефлексивном обороте (на себя) субъекта. Закон: обращение субъекта на себя = обращение субъекта к закону. Однако проблема здесь заключается в следующем: Кто (что) существует до субъекта, до процесса подчинения = овладения? Альтюссер использует понятие «индивид», выполняющее функции резервации места субъекта до С. Однако все происходит так, что «индивид» в данной ситуации становится простой статистической площадкой, пустым грамматическим условием «реального» субъекта идеологии. Проект А. Бадью — ответ на постмодернистский вызов, попытка выйти за повторяющиеся в разнообразных вариациях констатации «конца философии», необратимости крушения ее «архитектоники» и т.д. Как возможна философия сегодня, не прибегающая к поискам побочной поддержки в виде науки, поэзии и/или литературы, без отсылки к косвенным референтам, призванным обеспечить захват новых инструментальных и содержательных философских территорий? В соответствии с Бадью, современная конфигурация философского дискурса должна найти опору в трех «узловых понятиях», каковыми являются: 1) бытие, 2) истина и 3) субъект и которые актуализируются в размерности «события». Что же такое «событие» и какова его связь со становлением субъекта? «Событие» можно описать как противоположность «ситуации». Последняя имеет место, пока все идет «своим чередом», соответствуя правилам некоего установленного положения вещей. Здесь возможно познание, возможны правильные, непротиворечивые высказывания, возможно накопление знаний. Невозможна лишь *истина*. «Событие» взрывает «ситуацию». Оно исчезает сразу же после своего появления, однако при этом «событие» *обуславливает появление субъекта*, в котором и обретает жизнь. Излюбленные примеры событий у Бадью: Христос и св. Павел, встреча Элоизы и Абеляра, открытия Галилея в физике и Генделя в музыке, французская и Великая Октябрьская революции, ранние этапы культурной революции

в Китае, май 68-го. Событие захватывает экзистенцию, порождая субъекта. С. — это субъект, отстаивающий истину события и хранящий ей верность. Истина, трансформирующая субъекта, не есть озарение, но процесс. Процесс С. как подлинное единство мысли и дела, которое и есть древняя философская парадигма самой жизни-в-мысли, мысли-и-жизни. «Истинная субъективация материально проявляется как *публичная декларация* события под своим собственным именем...» Субъективная декларация *публична*, потому что истина события по определению открыта для всех; факт *декларации* неустрашим, ибо декларация не имеет иной силы, кроме той, которую она декларирует. Декларация и есть то, что изменяет, или, словами Бадью, разделяет субъекта. И субъект, и декларируемая им истина события пост-событийны. С. в истине есть мысль-практика, прорыв, всегда «не сообразующийся с веком сим» по причине своей неизменной универсальной исключительности. Все представленные типы аналитики процессов С. объединяет одна общая черта, а именно: некое Внешнее оказывается конститутивным элементом идентичности субъекта. Самого же субъекта, переживающего процесс становления-внешним, здесь как бы не существует. И все же: каким образом происходит формирование субъекта? Как может быть помышлен *становящийся* субъект? Альтернативой перечисленным подходам выступает дифференциальная теория социального субъекта, которая полагает единство индивида не в идентичности и самотождественности, но в различии и саморазличении. В отличие от гегелевского (негативного) различия различие как дифференциальное отношение есть чистое отношение, отношение как таковое. Различие здесь выходит на трансцендентальный уровень: дифференциальное отношение обуславливает что-либо, что мыслится или воспринимается в качестве тождества. Различие конституирует тождество, становится производимым, генетическим. Взаимоопределяющиеся дифференциальные отношения (два или более) порождают сингулярности. Сингулярные точки — это точки, принципиально важные для существования или состояния множественностей. Сингулярные точки — это точки события, конституирующего или изменяющего природу субъекта. Субъект — определенная констелляция сингулярных точек. С. в этом случае есть идентичность без идентифицируемого, возможный модус интенсивного существования, публичностное событие, которому всегда недостает субъекта. Целостный субъект ничего не определяет, но сам является определяемым посредством того или иного способа С.

(См. «Индивид, индивидуальность», «Субъект, субъективность, субъектность», «Объект, объективность, объектность»).

А. Е. Смирнов

Суверенность — гетерогенность существования; способность конституировать реальность. Многозначное понятие, использовавшееся К. Шмиттом, Ж. Батаем и Д. Агамбенем. Для Батая С. — то, что может быть воспринято

разумом в качестве опыта, но не может быть им познано. В данном виде С. используется для критики системы диалектической философии Г.В.Ф. Гегеля и постулируемой ею абсолютного знания сущности. Объектом критики выступало понятие *Aufhebung* (снятие, или отрицание отрицания), предполагающее подчинение сущности явления рациональному знанию, отменяющему предшествующее явление в ходе познания Абсолютной Идеи. Батай указывает, что знать что-либо — значит привести его к уже известному, т.е. в рамках гегельянской (и картезианской) философии познание предстает отождествлением неизвестного с уже известным. Разум лишь меняет фигуры известного, отождествляя с ними бытие сущего, как если бы оно действительно было таким, каким оно представляется разуму. Знанию Батай противопоставляет суверенный опыт, или предел познания, который можно испытать, но нельзя познать. Знание о пределе не замещает самого предела, без которого невозможно провести границу между субъектом и объектом и получить искомое знание. С. соответствует трансгрессия в качестве формы выражения. Примерами С., или суверенного опыта, являются совместность таких феноменов, как знание и опыт, накопление и трата, закон (табу) и преступление, мораль и эротизм, жизнь и смерть, господство и суверенность. В процессе накопления всегда происходит неучтенная трата, следовательно, экономическое или политическое подчинение существования (накопление накопления) невозможно. Закон предполагает преступление, уничтожить которое призван, т.е. онтологически закон не может создать реальность без существования преступления. Точно так же и мораль возможна лишь тогда, когда существует эротизм. Закон и мораль неспособны конституировать существование, которое было бы идеальным воплощением общества, без обращения к гетерогенным феноменам преступления и эротизма. С. гетерогенна господству, поскольку господство предполагает уклонение от риска смерти в пользу сохранения жизни, тогда как С. предполагает взаимное конституирование жизни и смерти. Господство (включая господство рационального знания и техники) уподобляет человека вещи, тогда как суверенность уподобляет человека Богу. Данные рассуждения согласуются с толкованием М. Хайдеггера совместности жизни и смерти: без смерти жизнь не имеет смысла, длительность существования оправдывается нахождением его предела, то есть кратковременностью. Присутствие смерти наделяет существование ценностью, хотя сама смерть не может быть познана и подчинена человеческому разуму. Иное по целям, но близкое методологически толкование С. дал К. Шмитт. Для Шмитта С. конституирует политико-юридическую ситуацию, предоставляя возможность учреждения власти в качестве института и практики существования. С. демонстрирует гетерогенность власти: суверенен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении, отменяя предшествующее политическое и легальное устройство. В данном случае С. относится не только к практической осуществимости власти, но и к тому, кто выступает в качестве суверенного субъекта

(диктатора). Власть, для Шмитта, является не тотальностью общественных институтов, а ситуацией и решением, в рамках которых кто-либо навязывает остальным свое видение политического устройства. Ввод правил основывается на исключении, и само право существует благодаря исключению, поскольку каждая отдельная норма является исключением из других норм. С., будучи гетерогенным феноменом, конституирует как право, так и власть, уклоняясь от подчинения им в позитивных терминах или практиках. Принимая решение, суверен оказывается вне действующего институционального порядка. В то же время готовность сообщества согласиться с отменой предыдущего и учреждением нового порядка зависит от внешней опасности, угрожающей уничтожить сообщество как таковое. Суверен, или диктатор, появляется в качестве решения только вместе с угрозой, создающей ситуацию опасности разрушения сообщества. Такое толкование С. подходит для учреждения как либерального, так и авторитарного режимов. В обоих случаях институционализация власти основывается на образе воображаемого порядка, который еще не существует на практике, но является реальным по своим следствиям. Это означает, хотя Шмитт не пользуется таким толкованием, что С. обладает виртуальной природой (см. «Актуальное и виртуальное»). Виртуальность С. проявляется в рассмотрении Шмиттом концепции Левиафана Т. Гоббса. Левиафан — это суверенное представительное лицо, государство как таковое, воплощенное одновременно в абсолютной власти монарха и в тотальности народа, который верит в то, что государство суверенно в принятии решения о жизни и смерти. По версии Шмитта, именно такое понимание С. государственной власти становится истоком полицейско-бюрократической системы государственного управления. Однако виртуальная природа С. стала источником также и либеральной модели власти, на что впервые обратил внимание Б. Спиноза. Вера народа в суверенную власть государства может быть формальной, тогда как «внутренняя» вера индивида — настоящей, определяя ценности и поступки, являясь, т. о., настоящим следствием С., присущим каждому человеку. Такое понимание С. создает «плюрализм косвенных инстанций» в виде либеральных прав и свобод, разрушающих абсолютную власть Левиафана. Исследование феномена С. продолжается в работах Д. Агамбена, который определяет источником С. «голую жизнь», т. е. само существование человеческих индивидуальных тел, которое регулируется в равной степени как либерально-демократическим, так и тоталитарным типом государства. Источником С. является представление о естественных правах человека, признание наличия которых у конкретных тел образует градацию включения и исключения гражданских прав у национальности. Т. е. естественные права людей регулируются мерой причастности к государству, которое получает от них С. на применение власти, как от (буквально) «народа», того, что народилось. В тоталитарном государстве этот принцип доводится до предела в виде вытеснения и уничтожения непохожих тел, гомогенизации народа в виде коллективного идентичного тела. С. как

гетерогенная способность общества осуществлять признаваемые отношения дает государству власть принудительно регулировать поведение индивидов вплоть до их телесного существования. С. превращает политику в биополитику, а концентрационный лагерь — как инструмент «перековки» и частичного уничтожения тел — в диспозитив общественных институтов. С. существования является источником свободы в той же мере, как и заключения.

(См. «Опыт», «Трансгрессия»).

И. В. Красавин

Супервентность (англ. *supervenience* означает «действие, возникающее как следствие чего-то др.», «следование за чем-то», «дополнение прежнего чем-то новым») — выражает зависимость высокоуровневых феноменов от феноменов низкоуровневых. Понятие супервентности возникло в философии науки и развивалось как альтернатива *редукционизму*, полностью сводящему науку более высокого уровня к наукам более низкого уровня. В качестве примера С. можно привести зависимость естественных феноменов от физики. В дальнейшем данное понятие становится одной из центральных категорий современной *философии сознания* (Д. Дэвидсон, Д. Чалмерс и др.). С. бывает *локальной* и *глобальной*. Локальная С. предполагает зависимость некоторого подмножества высокоуровневых феноменов от некоторого подмножества (но не всех) феноменов низкоуровневых. Глобальная С. предполагает зависимость высокоуровневых феноменов от *всего* универсума низкоуровневых феноменов. Напр., биологические феномены глобально супервентны на физических — фиксация всех физических феноменов нашего мира есть фиксация и биологических феноменов. Однако логически возможно, что биологические феномены не являются *локально* супервентными на физическом. Напр., возможно тождество фенотипа при различии генотипа двух биологических организмов. Второе важное деление — это деление *логической* С. и *естественной* (физической, номической) С. Напр., логически возможным является перемещение со сверхсветовой скоростью, однако это противоречит законам физики, включающим фундаментальные константы, в числе которых и скорость света. В философии сознания Д. Чалмерса проводится идея, что феноменальное сознание *естественно* супервентно на физическом (структуре мозга). Чалмерс настаивает на том, что отношение глобальной логической С. с необходимостью тождественно возможности чисто редуктивного объяснения высокоуровневых феноменов. В то же время он отграничивает редуктивное объяснение от редукции. Напр., низкоуровневые феномены могут иметь *множественную* высокоуровневую реализацию. Тогда нет редукции этих высокоуровневых феноменов к низкоуровневым (как нет и глобальной логической С.), но их *редуктивное объяснение* — включая функциональное и структурное объяснение — абсолютно правомерно. Редуктивное объяснение не-

обходимо в *любой* науке (в т.ч. и социальной), за исключением науки о феноменах сознания (*квалиа*).

Д. В. Анкин

Сущность и явление — традиционные философские категории, под которыми принято понимать, в одном случае, внутреннее содержание предмета, выражающееся в единстве всех многообразных и противоречивых форм его бытия (сущность), в другом — способы выражения предмета (явление). В античной философии понятие «сущность» происходит, как и во многих других языках, от понятия «бытие». Философской рефлексии впервые это понятие было подвергнуто Парменидом, основной смысл выводов которого продолжал отчетливо присутствовать у Демокрита, Платона, Аристотеля и Плотина. Позиция Парменида сводится к трем основным положениям: 1) бытие есть, а небытия нет; 2) бытие едино и неделимо; 3) бытие познаваемо, а небытие — нет. Платон идеи называет сущностями и с Парменидом его связывает убеждение, что бытие (идеи) вечно, неизменно и познаваемо лишь умом, а также то, что «иное» (небытие) существует только благодаря своей причастности бытию. Аристотель отказывается считать «сущностями» вечные умопостигаемые идеи и предлагает двойственное понимание С. В первом понимании С. есть само бытие (отдельные индивидуумы); на него указывают и к нему отнесены все категории: «Бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания; ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие». Во втором понимании у Аристотеля первая С. не является отдельным индивидуумом, ибо, если имеет место неделимость вещи по виду, С. будет тождественна форме вещи, если же имеет место неделимость по числу, то С. будет составное из формы и материи. Т. о., С., по Аристотелю, не может быть принадлежностью только чувственной вещи. Двойственное понимание С. у Аристотеля способствовало возникновению в логике и онтологии Средних веков номинализма и реализма. Идя вслед за Августином, Боэций утверждает, что только в Боге бытие и С. тождественны, поэтому только Бог есть простая субстанция, которая ничему не причастна, но которой причастно все. Подобно Боэцию, Фома Аквинат различает бытие и С., но тем не менее не противопоставляет их, а показывает их общность, ибо через С. и в ней сущее имеет свое бытие. Субстанции (С.) обладают самостоятельным бытием, в отличие от акциденций, которые существуют только благодаря субстанциям. Средневековая философия провозглашает принцип, что С. и бытие — не одно и то же. Бытие тождественно благу, совершенству и истине. В XIII–XIV вв. у представителей номинализма появляется иное понимание бытия, которое подготовило его трактовку в Новое время. По Оккаму, в божественном уме не существуют идеи в качестве прообразов ве-

шей. Прежде Бог творит вещи, а затем уже в его уме возникают идеи как репрезентации этих вещей, т.е. как представления, вторичные по отношению к единичным сущим. Согласно этому воззрению, С. утрачивает свое значение самостоятельно сущего, которому принадлежат акциденции, не имеющие бытия без соответствующих субстанций. Поэтому Оккам утверждает, что познание должно быть направлено не на С. вещи, т.е. не на вещь в ее всеобщности, а на единичную вещь. Человеческий ум — это не бытие, а представление, направленность на бытие, а потому противостоящий объекту. В номинализме фактически совпадают умопостигаемое бытие вещи и ее эмпирически данное бытие, т.е. ее явление. В Новое время Кант, признавая объективность С. («вещи в себе», а точнее, «вещи самой по себе»), доказывал неисчерпаемость сущности вещи в ее самобытном существовании. Явление же есть вызванное С. представление в трансцендентальном субъекте. То, чем вещь является для нас (феномен) и что она представляет сама по себе (ноумен), имеет у Канта принципиальное различие. Сколько бы мы ни проникали вглубь Я., наше знание все же будет отличаться от вещей, каковы они в действительности. Разделение мира на доступные знанию Я. и «вещи сами по себе» послужило тому, что Канта безосновательно обвиняли в агностицизме. Стремясь преодолеть метафизическое противопоставление С. и я., Гегель утверждал, что С. является, а Я. есть явление С., которая является чувственно-конкретным выражением «абсолютной идеи». Дальнейшим шагом по преодолению субъектно-объектной методологии в рассмотрении С. и я., была феноменологическая теория предметов. В ней предмет обозначает каждое «нечто», которое может стать субъектом высказывания; здесь предметом являются «тождество», «равенство», «отношение», но также и какая-нибудь вещь или процесс. В современной философии категории С. и я. все более вытесняются такими понятиями, как, напр., «структура» (в структурализме) или «смысл» и «текст» (в феноменологии и герменевтике).

С.А. Азаренко

Схоластика (от греч. *scholastikos* — школьный, ученый) — христианизированная философия неоплатонизма и позднее аристотелизма, которая культивировалась в монастырских школах и университетах Западной Европы в IX–XIV вв. С. наследовала и преумножила достижения патристики; отцы церкви (Тертуллиан, Августин и др.) развили во II–VIII вв. систематическую догматику Священного Писания и, примирив христианство с неоплатонизмом, заложили основы философии христианства. Как и в патристике, в С. на первом плане — теологические идеи Откровения и Бога как безусловного бытия. Средневековые «учители философии» методически упорядочивали и разъясняли студентам колледжей и обучаемой христианству публике догматическую конструкцию отцов церкви. Углубление катехизации требовало

от них, во-первых, постоянно обновлять и расширять категориальный фонд онтологии и теории познания, во-вторых, оттачивать дедуктивную технику развертывания аксиоматики «истин Откровения», интуитивно постигаемых, в дискурсивные философские истины, доступные разуму простого человека. Схоластики усовершенствовали диалектический метод и существенно обогатили язык философии, ввели в профессиональный оборот множество новых базовых понятий («реальность», «идеал» и проч.), категориальных дистинкций (типа различения «сущности» и «существования») и проблем (проблема универсалий, проблема веры и знания и т.д.). С. одухотворила и цивилизовала европейский интеллект, бывший когда-то варварским, и во многом предопределила рациональность философского мышления европейцев в Новое время и в XX в. В литературе нет однозначных описаний и идеологических оценок С. Некоторые историки, руководствуясь методологией неокантианства, неопозитивизма или марксизма, уничижительно расценивают С. как синоним науки, оторванной от жизни, практически бесплодной, далекой от наблюдения и опыта, основывающейся на некритическом следовании авторитетам. Что ж, если под жизнью понимать светскую жизнь, а под наукой — экспериментальное познание естества, то С. во многом именно такова: она отдает предпочтение теоретическому разуму и не ищет критерий истины в практическом разуме; предметом ее рассудочной рефлексии является запечатленная в догме авторитетная интуиция, но не внешний чувственный опыт рядовых людей; а потому мерилом правильности философского вывода для схоласта выступает соответствие древней традиции, а не кажущееся новаторством отступление от нее. До недавнего времени в советской печати термин «схоластическое теоретизирование» носил насмешливо-ругательный смысл. Проводя идею о борьбе «прогрессивного» материализма с «реакционным» идеализмом, некоторые отечественные историки-марксисты искусственно разрывали целостность схоластического периода в истории Европы, стараясь объяснить С. только как одну из ряда противоборствующих в IX—XIV вв. тенденций, но не как тождество противоположностей, сумму всех тенденций в философии того времени. В таком случае к схоластам могли отнести теистов, рационалистов и «реалистов» IX—XIV вв., а к «антисхоластам» — скептиков, мистиков, номиналистов. Напр., к первым были бы причислены Ансельм Кентерберийский или Фома Аквинский, а ко вторым — Иоанн Росцелин или Бернар из Клерво. Напротив, историки неоплатонистской, неомистической или гегельянской ориентации оценивают Средние века в целом и С. в частности как чрезвычайно плодотворный и определяющий этап формирования всевропейской христианской культуры, когда религия, философия и наука развивались на основе единого — латинского — языка, а христианский мир сохранял единство под эгидой папской власти. В тех условиях философия была не служанкой светской власти, конъюнктурной политики или материалистической науки, как в наши дни, а «служанкой теологии»

(Петр Дамиани), т.е. ее предметом было божественное естество и притяжение мира и человека к Богу: тяга к беспредельному и есть «любовь к мудрости» (Пифагор) как существо духовной философии. Беспредельный дух познается не практическим разумом, а умозрением, теоретически. Средневековые в Европе — это «власть духа», а не «власть денег», и ему в большей степени отвечал не пресловутый принцип «связи с практической жизнью», а именно схоластическая философия, по-своему, абстрактно-теоретически, воспроизводившая ансамбль внутренних противоречий христианского мироотношения (между верой и разумом, интуитивным и дискурсивным, творящей и сотворенной природой, добром и злом, воплощенным и невоплощенным, единичным и общим, преходящим и вечным и т.д.). Столкновения реализма и номинализма, рационализма и мистицизма, теизма и пантеизма в средневековых школах и университетах суть внутрехристианский диалог, но вовсе не спор схоласта с «антисхоластом»; И. Росцелин или Бернар Клервоский — схоласты отнюдь не в меньшей степени, нежели Ансельм или Фома Аквинский. Если верно, что философия есть концентрированное теоретическое выражение той или иной общей тенденции в культуре, то С. как совокупность альтернативных философских систем IX–XIV вв. в Европе может быть более точно оценена, если ее рассматривать не саму по себе, а сквозь призму культуроведческого подхода. Тогда, в свете этого подхода, — философия всегда есть чья-либо «служанка», напр., церкви или светского государства, религии или экономики, духа или плоти, совести или практики, «внутреннего» человека или «внешнего» человека; следовательно, она по преимуществу является духовной или светской, идеализмом или материализмом. В Средние века духовенство обрело огромную доктринальную и политическую власть в Европе, отделяясь по многим параметрам от остального населения и формируя идеологическое содержание всех форм общественного сознания, а также философии. Предпосылки могущества духовенства в те времена — церковная дисциплина и единый аппарат церковного управления. Школьное и университетское образование основывалось на христианском мирозерцании, экспериментальная наука поощрялась церковью в отведенных ей рамках и делалась в монастырях учеными-монахами. В XI в. происходит церковная реформа, еще более решительно противопоставившая духовное мирскому; своим острием она была направлена против симонии (торговли церковными должностями) и внебрачного сожительства священников; она стремилась усилить дух благочестия, аскетизма, нестяжательства не только среди клира, но и паствы. Последствия этой реформы оказались далеко идущими. Духовная власть папы уравнивала власть императора, обе власти были тесно взаимозависимы: папа короновал в Риме императора, а сильный император претендовал на право назначать и низлагать папу. Эта ситуация специфически отражалась в каждом структурном подразделении культуры — напр., теология как бы «коронует» философию, заставляя ее излагать и доказывать посред-

ством разума только то, что уже дано в Откровении; в свою очередь, маскируя оригинальные мысли «под традицию», схоласт задает теологии новую проблематику, обновляет высвечиваемое в категориях ее содержание и тем самым обосновывает ее, превращая ее в иную теологию. Конфликт пап и императоров позволял развиваться свободным городам; итальянские города особо отличились производством нецерковной литературы, науки, внехрамового искусства. Этот же конфликт открывал дорогу реформаторскому движению, исходившему от монастырей. Возникали относительно автономные монашеские ордена с высоконравственным образом жизни и поощрявшие теоретические исследования. Наука и философия развивались в монастырях и вокруг них, а не вокруг дворцов и административных центров с мертвящим духом бюрократии и делчества. Философы из ордена доминиканцев славилась выработкой новых доктрин, а францисканцы предпочитали августинизм. Университетская философия расцветала в Париже, Кельне, Оксфорде, Болонье, Неаполе и Падуе. С. венчала крону средневековой культуры единого христианского мира, тогда как корни этой культуры уходили в теистически культивируемую почву хозяйствования — в образцы отношения человека к Троице, ближнему и дальнему, единоверцу и иноверцу, кесарю и государству, труду и отдыху, деньгам и собственности. Базовые идеалы религии и экономики, составляющие две стороны основания культуры, редко находятся в гармонии. Когда в базисе культуры доминирует экономическое начало, то культура обретает преимущественно светскую детерминацию и в философии начинает превалировать интерес к посюстороннему и преходящему, к практическому разуму, гуманизму, идее саморазвития материи (пантеизм) и человека (антропологизм), идее внешнего чувственного опыта как источника истинного познания; возникает скептическое отношение к системосозиданию в духе Платона или Аристотеля и вместо платонизма исповедуется какая-либо разновидность эмпиризма (феноменология, сенсуалистический материализм и т.п.). Напротив, когда в базисе культуры перевешивает религиозное начало, то ветви и отрасли культуры получают мощную духовную подпитку: в «массовой» философии первенствует духовная проблематика, во главу угла ставятся «умозрение» и выявляющая его смыслы дедукция; философия подчинена цели рационализировать религиозную интуицию во имя гармонизации религиозного духа и эталонов хозяйственной жизни. Именно такой «массовой» философией и стала С., переработавшая в христианском плане учение Платона о подлинном мире идей, об интуиции избранных (пророков) как прямом пути в совершенный мир идеи и о познании как припоминании нашей душой идей, которые она видела на своей небесной родине. Для С. характерно объединение того, что дается нам через прозрение веры, с формально логической проблематикой (подчас преувеличенный интерес к дедуктивному прояснению святых и таинственных истин Откровения выглядит комичным, но это уже издержки, но не суть схоластического метода). Са-

кральное ядро средневековой христианской культуры было надежно защищено от диссидентской критики, что обеспечивало также и стабильный рост С., ориентированной на «человека богосозерцающего». Смысл библейских текстов транслировался мирянам священниками через фильтр предания, на малопонятной латыни — это предохраняло общественное сознание от ряда ветхозаветных принципов, внушающих людям практицизм и расчет на возможность поторговаться с Богом. Крестовые походы, увеличившие власть пап, имели результатом: а) расширение литературного обмена с Константинополем, перевод греческих текстов на латинский язык; б) еврейские погромы, переход торговли в руки христиан, блокирование влияния на западную философию духа иудаизма и парадигмы «иметь» (вместо «быть»). Известную культурозащитную роль сыграли инквизиция и монашеские ордена. Но вот в Западной и Центральной Европе наступает Возрождение (XIV–XVI вв.), частично возвращающее интерес мыслителей к языческой античной культуре, а затем — Реформация (XVI в.) с ее духом капитализма, «делового человека», требованиями «дешевой церкви», самостоятельного чтения Библии каждым на родном языке, отказа от культа предания и т.п. Культуре протестантизма чужда С. как философия католической культуры, ей потребовалась философия нового типа, ориентированная на «человека экономического». В период Контрреформации в Испании в XVI–XVII вв. произошло частичное восстановление С. («вторая схоластика»), но Просвещение нанесло ей решительный удар. И все же в кон. XIX–XX в. в Италии, Испании и Германии традиции С. возрождаются в неотомизме (неосхоластика). Т. о., интерес к С. циклически возвращается, он сопряжен с волной религиозного фундаментализма в европейской христианской культуре, ослабевает с отливом этой волны и сегодня, по-видимому, снова начинает усиливаться. Внутри «первой схоластики» различают раннюю С. (XI–XII вв.), зрелую С. (XII–XIII вв.) и позднюю С. (XIII–XIV вв.). Ранняя С. обусловлена идейно августиновским платонизмом (Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Иоанн Росцелин, Гильом из Шампо, Пьер Абеляр, Петр Дамиани, Бернар Клервоский и др.). В вопросе о соотношении веры и знания в целом побеждала т. зр. о первенстве веры, но внутри этой парадигмы друг друга дополняли полярные позиции мистицизма и относительного рационализма. В споре об универсалиях складываются альтернативы реализма и номинализма, а также промежуточная позиция концептуализма. В лице ранней С. христианство пытается найти золотую середину между «чувством» и «разумом», сокровенным и откровенным, эзотерическим и экзотерическим. Зрелая С. своим центром имела Парижский университет и в целом являлась университетской философией (Сигер Брабантский, Альберт Великий, Фома Аквинский и др.). Члены доминиканского и францисканского орденов способствовали усилению влияния философии Аристотеля; постепенно неоплатонизм в С. вытесняется аристотелизмом. В аристотелизме происходит размежевание на аверроизм и хри-

стианский аристотелизм. Последний получил классическое оформление в «сумме» Фомы Аквинского, в его энциклопедическом своде ответов на вопросы, имевшем характер сплава теологии и философии. Поздняя С. — столкновение между томизмом и августинизмом (Дунс Скот, Раймунд Луллий, Роджер Бэкон, Уильям Оккам, Жан Буридан и др.); в этот период все острее о себе заявляла теория двойственной истины. С. была творческим освоением варварами философского наследия Платона и Аристотеля, верой во всемогущество логических доказательств и в авторитет разума во всех вопросах. Вместе с тем С. по существу была герменевтикой, концентрировалась на философском обсуждении того или иного авторитетного текста и не стремилась к получению информации через обобщение данных научного наблюдения и эксперимента. Абельяр ввел норму сопоставления взаимоисключающих текстов. Нынешняя философская герменевтика во многом наследует достижения С.

Д. В. Пивоваров

Сциентизм и асциентизм (от лат. scientia — букв. «сквозь бытие», знание оснований, фундаментальная наука) — культ науки, поклонение ее экспериментальным и математическим методам, абсолютизация роли ученых и научных экспертов в обществе. С. складывается в Западной Европе с XVI в., достигает апогея к сер. XIX — сер. XX в. (особенно в эпоху НТР) и начинает развенчиваться и слабеть к кон. XX в. под натиском реалий жизни и в противоборстве с идеологией асциентизма, с асциентами. В 1515 г. Г. Галилей сказал, что Бог создал две Книги — Книгу Природы, изучаемую прежде всего естествознанием, и Священное Писание. Эти книги, если их правильно читать, по мнению Галилея, дополняют друг друга и между ними нет противоречия; с равным почтением следует относиться и к храму науки, и к храму Божьему. Однако на фоне несомненных успехов физики, химии и математики, с одной стороны, а также замедления темпов религиозного прогресса — с другой, в Западной Европе формируется образ естествознания как самого надежного пастыря человечества. Экспериментальное признание тайн природы и откровение их в языке математики провозглашается высшей формой познания и самым что ни на есть подлинным знанием; методы точных и естественных наук объявляются универсальными и годными для всех без исключения наук; наука все более начинает почитаться как самое глубокое основание общественного прогресса и высшая культурная ценность. Внутри самого «храма» науки С. проявил себя в форме дискриминации гуманитарных наук («хьюмэнитис»), слабо использующих эксперимент и математический язык, и в форме культивации в естествознании традиций эмпиризма, натурализма и антиисторизма. С 30-х гг. XIX в. С. проникает в социологию через позитивизм О. Конта. Предпринимаются попытки выстроить социологию либо по образцу механики (Г. Кэри, Л. А. Ж. Кетле, Д. С. Милль), либо биологии (Г. Спенсер, Э. Дюркгейм, В. Па-

рето). Росту С. немало способствовала философия европейского материализма, последние четыре века игравшая роль служанки естествознания: она поддерживала веру ученых в чудодейственность практического эксперимента, вселяла надежду на принципиальную познаваемость и подвластность ученым любых явлений природы, общества и психической жизни людей. От предупреждения Ф. Бэкона о том, что малое знание уводит от Бога, а большое знание ведет к Нему и является реальной силой, идеологи С. восприняли лишь усеченный лозунг «Знание — сила», истолкованный в том духе, что в своей деятельности человек должен прежде всего полагаться на научное знание. В Европе возможность отделения науки в форме самостоятельного светского института от религиозного фундамента культуры и противопоставления теизму культа науки была заложена в самих принципах христианского вероучения. Если восточный пантеизм налагает запрет на своевольное экспериментирование с вещами и существами и требует любовного отношения к природе в силу того, что Абсолют растворен в каждой точке мироздания, то теизм, напротив, изымает Бога из природы. Бог мыслится пребывающим вне рамок сотворенного Им из ничего (но не из Себя) мира. Тварный мир подчиняется вмененным ему Богом «естественным» законам. В силу действия этих законов природа может быть объяснена без неременной ссылки на создавшего их Бога — только через правящие миром существенные связи вещей. Согласно Библии, Адам получил от Бога право распоряжаться всеми минералами, растениями и животными на Земле, называть их именами и преобразовывать уже сложившееся мироустройство. Иудео-христианская идея человека как образа и подобия Божьего своеобразно преломилась в С.: человек — творец, он «не может ждать милостей от природы», его задача — переделать мир по мерке своих потребностей и желаний. Т.о., С. есть иррациональный эффект развитой христианской культуры, идеологически (атеизм, материализм) оборачивающийся против христианской доктрины. С. — одна из социоцентрических религий атеистического характера. Вместе с тем С., сформировавшись в лоне христианских монастырей и выйдя из них, не есть нечто совершенно новое и не имеющее себе аналогов в дохристианской истории. Скорее всего, С. — это обновленная форма языческой магии, продолжение древней магической традиции. Носитель сциентистского сознания — сциентист, сциент. Сциент — человек, искренне верующий во всемогущество науки и питающий святыне и восторженные чувства к ученым как служителям храма науки. С момента возникновения С. ему противостоит асциентизм (антисциентизм) — вначале в лице церкви, а затем сторонников ряда направлений светской философии (в наши дни — философии жизни, экзистенциализма, персонализма и др.). Асциент — идейный противник С., развенчивающий культ науки и веру в непогрешимость ученых, в способность науки взять на себя роль общественного лидера. (Термины «сциент», «асциент» и «асциентизм» предложены и введены в научный оборот профессором Уральского университета Д.В. Пивоваровым в 1990 г.) А. имеет множество градаций,

начиная с радикального осуждения светской (немонастырской и неподвластной церкви) науки как дьявольского наущения и кончая самым либеральным А., который уравнивает науку в правах с искусством, религией и иными формами общественного сознания и отвергает только оценку науки как высшей формы познания. Религиозные асциенты объясняют появление С. доктриной о грехопадении человека: Ветхий Завет повествует, что сатана внушил первым людям вкусить с древа познания добра и зла и стать через это подобными богам; известно также, чем закончилась вся эта история — изгнанием из Эдема. Традиционалисты (Р. Генон, Г. Гурджиев, П.Д. Успенский и др.) призывают падшего человека вернуть к себе доверие Бога, возвратиться к традиционным ценностям и способам деятельности, перестать уповать на научно-технический прогресс, прекратить пытаться природу, брать пример с «закрытой» (монастырской) науки Востока, которая больше полагается на умозрение, а не на эксперимент. По мнению культуролога М.К. Петрова, понятие эксперимент первоначально связывалось с судебным дознанием под пыткой (от лат. *peirates* — пират, испытатель), затем оно стало сопрягаться с деятельностью европейского ученого Нового времени — пытателя природы, естествоиспытателя. Идеологи экологического движения «зеленых» все активнее выступают против научных экспериментов на животных, остро ставят проблему ответственности ученых перед обществом за ядерное, химическое и бактериологическое заражение окружающей среды, предлагают поощрять альтернативную науку. Асциенты-этики рисуют образ естествоиспытателя как инквизитора, вооруженного колющими и режущими инструментами и под пытками заставляющего природу раскрывать свои тайны. Инквизитор должен получить такое воспитание, чтобы его не мучила совесть; наиболее отвечает этой задаче материалистическое и позитивистское мировоззрение. Ученым внушают, что космическая материя мертва, неодушевлена, лишена чувства боли и муки, а жизнь — крайне редкое явление в мироздании. А что, если жизнь всеобща, космос одушевлен, а наша Земля — живой организм? Ученый-экспериментатор морально оправдывается тем, что выпитанные им у природы тайны полезны обществу, делают нашу жизнь более комфортной и что вообще «человек превыше всего». Асциенты не согласны с подобной моралью. С одной стороны, они признают, что овеществленная сила европейского научного знания помогла преобразить лик нашей планеты, вывести человека в космическое пространство, резко увеличить производительность промышленного и аграрного труда, одевать и кормить все увеличивающееся население Земли. Но, с другой стороны, эта же сила дает возможность производить оружие массового истребления землян, оборачивается исчезновением многих видов растений и животных, ведет к регрессу планетарной жизни и угрожает самому существованию человечества. Выходит, что гуманистический научный разум не столь уж разумен, если он не вызнал истинный характер природы, не предугадал ее месть человеку. Все возрастающее сопротивление природы агрессивному естественно-научному разуму все

чаще сводит на нет затраты общества на поддержание научно-технического прогресса. Но так или иначе, примыкать к культу науки или противиться ему — дело свободы совести и в гораздо меньшей степени есть проблема фактической или логической доказуемости. Ослабевание и отступление С. в кон. XX столетия вызвано не только иррациональными социальными последствиями НТР и надвигающимся экологическим кризисом, но также и рядом гносеологических причин, в силу которых наука стала более трезво оценивать свои возможности и границы. Если прежде «научность» и «истинность» рассматривались почти как синонимы, то сегодня вместо термина «истина» к научной продукции предпочитают относить предикат «практическая эффективность», а «истинный разум» заменяют понятием «операциональный интеллект» (Г. Башляр). Отступление науки на нынешние рубежи проходило в три этапа. С XVII по сер. XIX в. наука осознавала себя как онтология природы. Естествоиспытатели глубоко верили в то, что создаваемые ими представления о материи объективноистинны, а европейская публичная наука — единственно возможная наука. Эта вера была поколеблена крушением традиционной научной картины мира. В период научной революции даже родилось мнение, что «материя исчезла, остались только математические уравнения» и что предстоит перестройка всего фундамента науки. С сер. XIX в. и до первой пол. XX в. длилась эпоха «гносеологизма». По мере ревизии классических научных теорий ученые и философы все более активно обсуждали условное и безусловное в научном знании, изучали зависимость содержания знания от познавательных способностей субъекта, интересовались путями совершенствования теоретических конструкций, уточняли критерии истинности научных утверждений. Все научное знание было объявлено «гипотетическим», а на экспериментальные факты постепенно перестали смотреть как на незыблемое основание теории; «факт» был признан теоретически нагруженным, но вовсе не «упрямой вещью». НТР обусловила переход европейской науки на этап методологизма. Он был вызван потребностью в рефлексии над инструментально-технологической стороной массового научного производства. Экспериментально-теоретическая наука все более зависит от поддерживающей ее промышленности, внешних заказов общества и государства. Аппарат управления наукой срастается с государственным аппаратом и бюрократизируется. От науки все более требуется не столько «истинность», сколько практическая эффективность, ради которой субсидируются фундаментальные исследования. В первую очередь в этих исследованиях заинтересован военно-промышленный комплекс, переводящий методы питания природы в способы уничтожения людей. Методологические принципы кумулятивизма и интернализма, выражавшие когда-то идею самодостаточности науки, ныне вытеснены противоположными принципами антикумулятивизма и экстернализма. Упадок веры в неперменную истинность научного знания дал возможность П.К. Фейерабенду провозгласить допустимость в науке теоретического анархизма (плюрализма) и обосновать мысль

о принципиальной недостижимости в любой научной дисциплине «Единственно Истинной Теории». Наконец, для развенчания культа науки асциенты публикуют сведения о теневой стороне научной деятельности. Время от времени среди ученых разражаются скандалы по поводу подтасовок, подправок и подгонки эмпирических данных под прокрустово ложе теоретических схем. Упреки в предвзятом отборе и манипулировании фактами раздавались, напр., в адрес Галилея, Ньютона, Лавуазье и других именитых ученых, не говоря уже о рядовых служителях науки. В массовой науке XX столетия число недобросовестных ученых неимоверно возросло. Фальсификация и лакировка экспериментальных данных, плагиат, склонение к соавторству, мошенничество, преступные опыты над людьми и т.п. стали, к сожалению, теневой структурой науки. Наука всегда давала повод для идейного и нравственного надзора за ней со стороны церкви и государства. Настороженность церкви к естествоиспытателям вызывалась также склонностью европейской науки к специфическому пантеизму, в котором божество подменено бездушной и безличной материей. Ученые строили свои теории применительно к идеализированным и абстрактным объектам — безразмерным точкам и линиям, предельно круглым и твердым шарам и т.п. Они оперировали понятием абсолютного: «абсолютно черное тело», «абсолютный эфир», «абсолютная система отсчета». Говорили о реальности предельно малых и бесконечно больших величин, бесплотных по своей сути. Все это не могло не напоминать язык духовных дисциплин. Вместе с тем ученые претендовали на то, что их теории описывают и объясняют здешний мир, освещают устройство вещей. Тем самым они, вольно или невольно, отождествляли язык космоцентрических религий и язык науки, представления о духе и материи. А это не могло не вести к материалистическому пантеизму — наделению материи самодвижением и помещению Абсолюта «внутрь» вещества. Вышедшая из недр христианского теизма и отчужденная от него материалистическая наука Европы не могла обойтись без собственной религиозной подпорки — без особой религиозной методологии, культивирующей идеал целостности универсума. Не оставалось ничего иного, как принять на вооружение ревизованный восточный пантеизм. Напр., Б. Спиноза, руководствуясь инспирированным Дж. Бруно вариантом пантеизма, объявил природу причиной самой себя; выходило, что наука имеет своим предметом не сотворенную природу, а субстанцию и ее модусы, т.е., по сути, безличного «бога» в его «откровении». Впоследствии Г.В. Плеханов высоко оценил спинозизм как предтечу философии диалектического материализма; до недавнего времени эта пантеистическая философия в России официально считалась общей методологией науки. Т. о., противостояние С. и А. может быть описано под разными углами зрения, в т.ч. и под религиозным — как конфликт языческого пантеизма с монотеизмом авраамических религий.

Д.В. Пивоваров

Т

Творчество — деятельность человека, созидаящая новые объекты и качества, схемы поведения и общения, новые образы и знания. В различные эпохи на первый план выходили разные аспекты Т.: объектный, информационный, коммуникативный, личностный. В архаических и традиционных обществах Т. и сопряженное с ним создание новых качеств бытия рассматривалось как удел немногих людей и часто преследовалось, поскольку приходило в противоречие с общепринятым укладом жизни, традициями и миропониманием. Повышенное внимание к проблеме Т. в обществе и в философии формируется в новое время в связи с нарастающей индустриализацией европейских стран и сопутствующими промышленному росту тенденциями модернизации техники, науки, искусства, образования, быта и т.д. В сознании общества Т. связывается с идеей прогресса и зачастую с ее количественной интерпретацией. Повышается социальный и культурный престиж изобретения во всех сферах деятельности. Вместе с тем сохраняются (и возникают вновь) трактовки Т. как сугубо личностного (глубинного или мистического) процесса, не сводимого ни к каким схемам деятельности, не подлежащего стандартизации и омассовлению. В философии, находящейся под сильным влиянием гносеологических и логических традиций, противостоят школы, пытающиеся построить теории Т. в рамках рационалистического подхода и направления, так или иначе склоняющиеся к психологической трактовке Т. В кон. XIX в. для многих философов становится ясно, что проблематика Т. не поддается схемам классической философии. Переосмысление роли и значения человека как субъекта Т. задает новые координаты рассмотрения проблемы и понимания Т. В философских концепциях бытия, вырастающих из опыта XX в., проблема Т. оказывается одной из самых важных. Но она рассматривается уже не так, как это делалось в классической философии, т.е. не в общем виде, не через сопоставление всеобщих категорий (субъекта и объ-

екта, необходимости и свободы и т.п.), а как проблема существования конкретного человека (людей) в мире, как вопрос его личностного опыта, развития, жизни. Объектом Т. становится сам человек (конкретный индивид) в единстве с предметными условиями, формами общения и самореализации, которые ему необходимо воспроизводить или изменять, сохранять или обновлять. Проблема Т., следовательно, не замыкается на индивидуальном субъекте, поскольку бытие (в его предметностях, контактах, событиях) предзадано ему. Но проблема эта не имеет и общего плана решений, потому что открытие бытия достигается человеком через акты самоизменения, через процесс личностного саморазвития. Бытийная трактовка Т. может быть «переведена» и на вполне традиционный — научный или практический — язык, поскольку социальный субъект (люди, группы или общество в целом) в решении ряда глобальных проблем не может абстрагироваться ни от тех средств, которые он вынужден использовать, ни от специфики тех сложных — природных, социальных, культурных, технических — систем, с которыми он вынужден взаимодействовать. Поиск возможностей и путей самоизменения человека проявился в создании ряда близких по смыслу методик общения: «человеческие отношения», социометрия, «невидимые колледжи», игротехники, групповая динамика. Все они нацелены на выработку схем взаимодействия, связывающих самореализацию людей и ее социализированные и предметные результаты.

(См. «Гуманизм», «Взаимодействие», «Общение», «Свобода»).

В. Е. Кемеров

Теизм. Термин «Т.» впервые употребил британский философ Р. Кедворт (1668), обозначив им древнюю религиозную традицию понимать Бога как Абсолютную Личность и как целиком отделенное от творимого им мира бесконечное бытие. Благодаря своим атрибутам бесконечности, совершенства, провидения и всемогущества Бог творит мир из ничего, постоянно поддерживает вселенную и направляет поведение людей в нужное русло. «Т. — это вера в Бога, который: а) персонифицирован, б) достоин поклонения и благоговения, в) отделен от мира, г) постоянно активен» (The Encyclopedia of Philosophy. V. 6. N.Y., 1967. P. 509). Согласно Т., Бог, подобно поэту, сочиняет мироздание, *творит* его (по-гречески слово *poiētos* соответствует слову *творец*). Поэтому сущность иудео-христианского Бога принципиально иная, нежели сущность сотворенного Им мира. Библейский Бог любит космос как своим удачным творением, в особенности человеком, и (в противоположность платоникам) не относится к материальной плоти сущего как к чему-то греховному и безобразному. Графически идею Т. можно представить себе в виде двух окружностей, соприкасающихся только в одной точке. Одна окружность — «Бог», вторая — «физический мир», а точка пересечения между

ними — «избранный проявитель Бога, Посланник Бога». В христианстве это Богочеловек Иисус Христос, в исламе — череда пророков, завершающаяся Мухаммадом. Итак, согласно Т., мир не истекает из Бога и не находится в нем, но творится именно Единым Богом (а не служебными духами) *из ничего* (*ex nihilo*), безо всяких наличных предпосылок. Следовательно, космос (напр., по учению св. Иринея) не имеет материальной причины; «по завершению времен» мир снова вернется в ничто, погибнет. Стало быть, начало мира из «ничто» так или иначе предполагает гибель мира и конец света. Однако по поводу *ex nihilo* возражают: если зодчий воплощает свою идею, то он уже творит «из себя», т.е. внедряет в продукт часть своей сложности, создавая сложный объект. Если же творец не воплощает идею, то нет оснований говорить о творении. Творение «не из себя», по сути, невозможно. Благодаря трансценденции Бога в отношении сотворенной природы творчество Божие всегда ново, т.е. порождает то, чего в принципе никогда не было. Физические вещи созидаются не из предзаданного материального субстрата, их творящее начало — за пределами вселенной. О созидании из ничего можно принять только волевое решение, от которого не требуется быть согласованным с нынешними законами природы (сохранения энергии, роста энтропии и пр.). Более того, свободное сотворение из ничего противоречит законам физики, идеям неизбежности и рока. Т. наиболее характерен для иудаизма, христианства и ислама. «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их <...> ибо Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось», — написано в Ветхом Завете (Пс. 32, 6–9). Подобные идеи содержатся и в Новом Завете: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1). Ежедневная молитва мусульманина гласит: «О Боже! Ты создал Свои создания, не видя им подобия. О Боже! Ты раскинул земли без всякой помощи». Бог творит мир Словом (Логосом), Абсолютным Желанием или Абсолютной Волей. Идея творения *ex nihilo* направлена против гностических учений о том, что материя создана не Богом-Спасителем, а низшими существами и поэтому является либо злом, либо иллюзией. В контрасте с тезисом о предвечном существовании материи, который принижает творческие способности Бога, идея творения *ex nihilo* подразумевает, что, во-первых, Бог творит не только формы, но и содержание (а не просто соединяет предвечную форму и материю), и, во-вторых, что мир, не будучи частью Бога, отличен от Бога и его не следует считать божественным. И греческие мыслители, и христиане утверждали, что мир упорядочен и познаваем. Вместе с тем греки верили, что единственно мыслимым может быть только уже объективно существующий миропорядок. Отсюда вывод: необходимость структуры космоса надо дедуцировать из неких первичных принципов. Напротив, библейская мысль признавала, что устройство космоса скорее случайно, нежели необходимо. Поскольку форма и содержание мироздания произвольно сотворены Богом, то не всякий возможный мир непременно должен походить на дейст-

вительно воздвигнутый универсум. Следовательно, объяснение мира требует прежде всего научно-эмпирического исследования деталей его устройства, а вовсе не умозрительной натурфилософии. Сила творения из ничего заключена в энергии абсолютного Духа. По П. Тиллиху, монотеизм бывает трех типов: 1) на границе политеизма и монотеизма возник *монархический монотеизм* (Бог-монарх управляет иерархией нижестоящих богов); 2) *мистический* (Бог есть универсально-трансцендентное безличностное Единое, выходящее за пределы всякой конкретности и тринитарный); 3) *тринитарный* (в живом Боге соединены универсально-предельное и личностно-конкретное). Сторонники теории процесса (А. Уайтхед, И. Барбур и др.) говорят о Боге как постоянном источнике новизны и порядка. С их т. зр., творение — это длительный и незавершенный процесс. Бог помогает — посредством случайностей в природе — появлению новых объектов, наделяет их порядком, структурой, свободой и оригинальностью. «Веру, ищущую разума» Ю.А. Кимелёв обозначил термином «*философский Т.*». Такого рода Т. есть философская концептуализация существования природы Бога как абсолютно трансцендентной по отношению к миру духовно-личностной действительности, выступающей как безусловный источник всего небожественного сущего и сохраняющей действительное присутствие в мире. По мнению Кимелёва, философский Т. существует в трех основных формах: 1) философского обоснования правомерности религии (апологетическое философское религиоведение); 2) естественной теологии (философское богопознание); 3) в форме неотъемлемого компонента теологии, прежде всего систематической (см.: *Кимелёв Ю.А. Философский теизм. Типология современных форм.* М., 1993).

Д.В. Пивоваров

Текст (от лат. *textus* — ткань, сплетение) — ключевое понятие философской герменевтики, семиотики, культурологии и др. В самом общем плане Т. — это дискурсивное единство, обладающее многосмысловой структурой, которая способствует порождению новых смыслов. Т. являет собой социальное пространство в модусе знакового общения. Исторически Т. эволюционировал на базе письменности от мифоповествовательного к сложноорганизованному Т., служа целям хранения и передачи социально значимого содержания. Типологический аспект требует, чтобы эти два типа Т. сопоставлялись как два принципиально различных способа описания мира, существующих одновременно и во взаимодействии и лишь в разной степени проявляющихся в те или иные эпохи. Истоки символического понимания Т. восходят к ранним опытам экзегезы и связываются с именем Филона Иуды. Аллегорический метод интерпретации сакрального Т. как многосмыслового был впоследствии воспринят Александрийской школой христианского богословия, основателем которой был Ориген, различавший три смысловых пласта библейского Т.:

телесный (буквальный, историческо-грамматический), душевный (моральный) и духовный (аллегорическо-мистический). Схоласты зрелого Средневековья превратили триаду в четверицу, различив рассудочно-аллегорический и собственно «духовный» смыслы, чем предварили романтическую теорию символа в его отличии от аллегии. В современной семиотике (Р. Барт, Ю. Лотман) происходит возвращение к традиции экзегетики, рассматривающей Т. как многосмысловое образование. Барт отделяет Т. от произведения (необходимо не путать с хайдеггеровским пониманием произведения, для которого оно есть всякий «повод для перехода и выхода чего бы то ни было (растения или продукта ремесла) из несуществования к присутствию»), ибо первый доказывает, а второй показывает, подобно тому как реальность показывается, а реальное доказывается. По Барту, Т. устремлен за свои пределы и стоит на грани речевой правильности. Лотман находит в этом дополнительный источник смыслообразования. Согласно Лотману, Т. первичен по отношению к языку. Лотман показал, что эволюционируя и вбирая в свою структуру различные языки культуры, переструктурированный Т. приобретает «память» и способность генерировать новые смыслы. Сложноорганизованный Т. оказывается каким-то образом закодирован, причем сам код остается неизвестным — его еще предстоит реконструировать. Мы сталкиваемся с ситуацией, когда Т. дается раньше, чем язык, и последний «вычитывается» из Т., что является необходимым условием его понимания. Важной отличительной чертой произведения, полагает Барт, является его принципиальная замкнутость и сводимость к определенному означаемому. Т. же всецело символичен и обладает многосмысловой структурой. Это значит, что у него не просто несколько смыслов, но что в нем осуществляется сама множественность смысла. В Т. означаемое бесконечно откладывается на будущее. «Работа» Т. совершается в сфере означающего. Порождение означающего может происходить вечно посредством множественного смещения, взаимоналожения, варьирования элементов. Иначе говоря, логика, регулирующая Т., заключена в метонимии, в выработке ассоциаций, взаимосцеплений и переносов. Т. многоязычен, и вопрос об авторе получает значение лишь в отношении произведения. Во время написания «Нулевой степени письма», язык у Барта не поглощал авторской индивидуальности, выраженной в стиле, но позднее в работе «От произведения к тексту» это происходит и четко намечается сдвиг от семиотики системы к семиотике Т. Он начинает рассматривать Т. в качестве моделирующей конструкции, нивелирующей монополию человека на творчество.

Философская герменевтика Г. Гадамера и П. Рикера отстаивает значимость фигуры интерпретатора. Гадамер относит Т. к языковому преданию, которое нам не просто осталось от прошлого, но было именно передано в собственном смысле этого слова. В связи с этим различаются знак, символ и Т. Символ — это знак, но и нечто большее, чем указание, поскольку спосо-

бен представлять воочию некое содержание, которое он замещает. В символе, как и в Т., присутствует то, что представляется, но символ лишен самостоятельного значения, а Т. указывает на представление только благодаря собственному содержанию. Т. дает языковое выражение некоему делу, но то, что ему это удастся, — заслуга интерпретатора. Гадамер этим подчеркивает, что участвуют обе стороны. Рикер, развивая герменевтику Гадамера структурно-семиотическим анализом, понимает под Т., с одной стороны, расширение первичного единства актуального значения — фразы или момента дискурса, в смысле Бенвениста, с другой — что он содержит принцип трансфразной организации, который используется во всех формах повествовательного акта. Концептуальная встреча философской герменевтики с семиотикой делает возможным постановку вопроса о логике, согласно которой культурный Т. становится, с одной стороны, неравным себе, продолжая функционировать в культуре, а с другой — способствует порождению новых текстов. Вопрос в том, каким образом фрагменты какого-либо текста прошлого, несущего общезначимые смыслы, сохранились в культурном пространстве настоящего, пронизывая его на разных уровнях знаками, символами и текстами. При этом важно не впасть в крайность современной лингвистики, пытавшейся найти в самом Т. нечто, способное взять на себя функции демиурга, а видеть созидательную роль автора (и интерпретатора).

С.А. Азаренко

Телесность — тело, формируемое в социальных отношениях. Тело человеческое в современных исследованиях выражают понятиями «телесность» или «социальное тело». Данные понятия возникли в противовес классической философской традиции, где тело понималось в качестве тела вообще, вне пространственных и временных параметров своего существования. Уже философская антропология И. Канта и Л. Фейербаха обращается к конкретным телам мужчины и женщины и к условиям их бытия, выступая тем самым против бесполого и вечного трансцендентального субъекта Р. Декарта. Но только социология, философия жизни, социальная антропология, психоанализ и социальная феноменология с опорой на понятие «тело» оказались способными показать людей в конкретном «месте» и конкретном историческом времени социального процесса. Особое значение при этом приобретает социальная феноменология Э. Гуссерля, поскольку он привнес метод, преодолевающий объективизм и натурализм в толковании феноменов человеческого бытия. Его влияние фундаментально на всех тех, кто особенно направленно занимался прояснением социальных основ онтологии в современности — Ж. Деррида, М. Бахтин, П. Бурдьё, П. Бергер, Э. Левинас, М. Мерло-Понти, Ж.-Л. Нанси, Ж.-П. Сартр, М. Фуко, М. Хайдеггер и др. Первоначально тело в философской традиции осмысливалось через призму связи тела и души,

тела и сознания, а также тела и духа. По Аристотелю, душа — начало живых существ, она задает им форму, движение и цель. Душа неотделима от тела. Все состояния души связаны с телом, в т. ч. и мышление, и вместе с этими состояниями души испытывает нечто и тело. Поскольку дело обстоит так, то, по Аристотелю, состояния души имеют свою основу в материи. Поэтому их определения должны быть такими, напр.: гнев — это некоторое движение такого-то тела (или его части, или его способность), вызванное тем-то ради того-то. Между тем для Аристотеля душа неподвижна и неизменна, и каждое тело имеет присущую лишь ему форму или образ. В христианской традиции, невзирая на тенденцию к спиритуализации или порицанию плоти, мы также встречаем утверждение единства тела и души, но и духа. Особенно отчетливо это представлено у Оригена или Тертуллиана, продолживших воззрения ап. Павла. Последний же утверждает невозможность существования тела вне единства с духом. В Новое время практическое освоение мира положило предел созерцательной философии традиционного общества, породив фактически двойной подход к проблеме. С одной стороны, устанавливался принципиальный разрыв между телом и душой в рефлексивной философии Р. Декарта, согласно которой «...я — субстанция, вся сущность или природа которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается *в месте* и не зависит ни от какой материальной вещи. Т. о., мое Я, или душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела, и ее легче познать, чем тело; и если бы его и вовсе не было, она не перестала бы быть тем, чем она есть». С другой стороны, Б. Спиноза утверждал единство и тождественность тела и души или разума: разум и тело, замечает он во второй части «Этики», есть один и тот же объект, понимаемый то со стороны атрибута мышления, то со стороны атрибута протяженности. Позиция Спинозы на тело оказалась значимой для всей последующей философской традиции, которая трактовала тело вне механистического и дуалистического подходов. Это Л. Фейербах, Ф. Ницше, М. Бахтин, М. Фуко, М. Мерло-Понти, Э. Левинас, Ж. Делез, Ж. Деррида и другие. В дальнейшем в западной философской традиции намечается отход от гносеологически трактуемого субъекта, которого все больше начинают рассматривать в качестве реально существующего существа, принадлежащего к конкретным условиям своего социально-исторического бытия. Философская антропология Л. Фейербаха ставит вопрос о значимости места для тела и фактически продолжает линию на утверждение нераздельности души и тела, проясняя действительную связь между ними. Физиология, по его мнению, говорила о пространственной множественности тела, а психология, напротив, утверждала самотождественность временным способом пребывающей души. Между тем наши душа или сознание также множественны: «Наше Я, наше сознание в действительности так же различны, как и его содержание. В печали это Я иное, чем в радости, в состоянии страсти иное, чем в благоразумном состоянии равнодушия, в пылу ощущение иное, чем

в холоде мысли... Самочувствие есть всегда чувство определенного Я, определенного *моего бытия* и существа». Ф. Ницше предваряет феноменологический подход и совершенно определенно говорит о первичности тела по отношению к душе. Тело у него, ведомое волей к власти, формируется в обуздании себя, в преодолении в себе животного, в самопреодолении. Счастливым человек тот, кто преодолел себя, — тогда он сверхчеловек. В главе «О презирающих тело» в «Заратустре» он пишет, что проститься со своим собственным телом равносильно тому, чтобы стать немым. В самом деле, через тело, через его складки, жесты и, наконец, язык только и возможно сообщение. Наше Я — это только тело и ничто больше. А душа есть только слово для чего-то в теле. Чего стоит при этом мысль Ницше о том, что «тело — это большой разум, множество с одним сознанием, война и мир, стадо и пастырь», в которой запечатлено то, что разум не сводим к чему-то единому и что в его множественности, заданной телесностью, заключено напряжение. В нашем теле больше разума, чем в высшей мудрости. Феноменология позволяет нам понять конститутивность нашего тела, то есть то, что оно не дается от природы, но формируется в жизненном опыте человека. Тактильность Гуссерлем оценивается выше визуальности, поскольку глаз не видит себя видящим, тогда как рука способна производить опыт двойного схватывания. Ощупывая какой-либо предмет, рука воспринимает физические характеристики этого предмета, одновременно получая опыт собственных чувственных переживаний. Глаз не позволяет сформировать целостное представление о теле. Тактильность способствует формированию представлений о *моем живом теле*. Гуссерль отличает физическое тело от *своего живого тела*, однако его конституирование, а точнее, самоконституирование происходит внутри отдельного Я, и социальный аспект этого процесса оказывается вне рассмотрения. Но в процессе порождения объективного мира у Гуссерля первичным оказывается не взаимодействие тел, а их самоконституирование. Процесс же самоконституирования у него, создающий феномен *моего живого тела*, предваряя все последующие формирующие процессы со стороны социальности, оказывается изолированным и независимым от последней. Но уже в рамках самой феноменологии очень скоро возникают попытки описания первопорядковости «другого». Ж.-П. Сартр первый радикально в противоположность Гуссерлю ставит вопрос о первичности «другого». По Сартру, я существую своим телом и таково первое измерение бытия. Мое тело используется и познается другим. Таково второе измерение бытия. Но поскольку *Я есть для другого*, он раскрывается во мне как субъект, для которого я — объект. Речь здесь идет о моем фундаментальном отношении с другим. Тема коммуникации получила особое развитие в интересующем нас ключе у другого французского феноменолога М. Мерло-Понти. Говоря о живом процессе коммуникации, причем о коммуникации как телесном взаимодействии, он подчеркивает, что организация знаков происходит не на основе «я мыслю», а скорее на основе

«я хочу» или «я могу», исходящим от тела. Когда я внимаю другим телам, то не я, а они инвестируют меня, и я вижу, как в пространстве вырисовывается фигура, собирающая все возможности моего тела, как если бы речь шла о моих жестах и моем поведении. На ниве социальной феноменологии возникает социальная топология. Согласно социальной топологии, тело — продукт социального конструирования. Она показывает взаимообусловленность социальных форм бытия и соответствующих им телесных техник и практик, имеющих место в определенном типе обществ.

С.А. Азаренко

Теология (от греч. *theos* — Бог и *logos* — слово, учение; богословие, учение о Боге) — а) в религиозном смысле: методологическая проработка истин божественного откровения разумом, освященным верой (Дж. Ф. ван Акерен); б) в атеистическом смысле: систематическое изложение, истолкование и защита религиозного учения об абсолютной реальности, а также соответствующее обоснование правил и норм жизни верующих и духовенства. В истинном смысле слова Т. возможна лишь в рамках монотеизма с его концепцией Бога, лично обращающегося с собственным Словом к человеку. Поскольку в индуизме и буддизме прослеживаются некоторые элементы теизма, то в них тоже имеет место мышление в форме Т. Но вряд ли правомерно говорить о нетеистической Т. Различают нормативную Т., т.е. положения, содержащиеся в Св. Писании (Библии, Коране, Торе), и деривативную (выводную) Т., т.е. комментарии богословов. Нормативная Т., по сути, и есть Слово Божие, а потому наиболее авторитетна среди единоверцев. Напр., православное богословие опирается на Библию и Св. Предание; считается, что у его истоков стоят Иисус Христос и апостолы, а заверченный вид ему придали отцы церкви. Деривативная Т. менее авторитетна — ей обычно присущ отвлеченно-философский подход к религиозным учениям, и она создается в форме размышления верующего человека о Боге («человеческое слово о Слове Божьем»). Ее выводы, даже если они широко известны и доступны пониманию простого верующего, вовсе не обязательны для единоверцев. На выводах богослова, разъясняющего языком теоретика религиозную доктрину, заметно отражается его индивидуальность. Чаще всего деривативная Т. рождается в лоне какой-нибудь церкви и отвечает конфессиональным требованиям, вместе с тем не редкостью становится внеконфессиональная Т., свободная от церковных ограничений. Современное понимание Т. как синонима «священной доктрины» сложилось в Европе к XIII в., когда в зрелой схоластике было достигнуто противопоставление Т. и философии. В античной Греции термин «теология» употреблялся в иных смыслах: вначале им называли систематизацию мифов, изложение генеалогий языческих богов, затем Аристотель обозначил им философское учение о неподвижном перводвигателе.

теле всего мира, и «теология» обрела смысл спекулятивной «первой философии», нерелигиозной по своему характеру. Патристика субординировала две истины о Боге — низшую, открываемую разумом в форме философского суждения об Абсолюте, и высшую «истину Откровения»; в эпоху схоластики эти истины стали именовать соответственно «естественной Т.» и «Т. Богооткровения». Деривативная Т. Откровения вторична и относительна к наследию того или иного великого пророка, стоящего у истоков соответствующей религиозной традиции. Не существует Т. как единой науки, подобной физике; всякая Т. надстраивается над породившим ее видом монотеизма. Т. двойственна, будучи теоретическим посредником между специфической религией и светской философией. С одной стороны, она выполняет функцию идеологической защиты и рационального обоснования того вероучения, которое ее питает духовно и психологически и с которым богослов чаще всего связан конфессиональными узами. С другой стороны, Т. находится в относительно свободном философском поиске, выбирая подходящие для ее идеологических целей концептуальные средства среди циркулирующих в обществе философских идей. При этом она прежде всего ориентируется на класс тех философских концепций, которые выражают дух родственной ей культуры, а потому не испытывает какой-либо явной несовместимости с ними. Вырастая из определенного религиозно-хозяйственного генотипа, культура обуславливает ансамбль соответствующих этому генотипу философских мироотношений; Т. же, обогащаясь новообразованиями этих мироотношений, замыкает цепь мировоззренческих идей на религиозный исток культуры. Происходит взаимообогащение Т., философии и религиозной традиции. Поскольку Т. есть не только «философствование», но и «искание лика Божьего», то в психологическом смысле, по словам С.С. Аверинцева, «любой просчет в отношениях с личным, водящим, любящим и гневающимся Абсолютом представляет абсолютную опасность... Впавший в ересь совершает не отвлеченную мыслительную ошибку, но бесконечный по своим последствиям личный проступок в своих взаимоотношениях с Богом» (Аверинцев С. Теология // Филос. энциклопедия. Т. 5. М., 1970, с. 201). Посредническая двойственность Т. — палка о двух концах. Наличие у Т. философского полюса не только стимулирует свободомыслие богослова и усиливает возможности выражения личной веры и разделяемого кредо средствами рационального мышления, но также порождает опасность ереси, инакомыслия, размывания традиционного вероучения. Поэтому молодые религии защищают себя от теологической ревизии фундаментальных постулатов наложением гласного или негласного запрета на Отвлеченное богословие. Двойственная сущность Т. обуславливает два основных направления размышления богослова о Боге и связи с Ним человека. Одно из них называют «интуиционизмом», второе — «иллационизмом» (умозаключением). Богословы-интуиционисты утверждают, что Бог прямо присутствует в нашей душе, совести и что переживаемое

нами непосредственное знание о Нем не поддается переводу на язык слов и образов. Напротив, иллатионисты полагают, что бытие Бога можно дедуктивно вывести методом анализа некоторых исходных посылок, подобно тому как математик получает из дефиниции треугольника основные свойства этой фигуры, даже не задумываясь над вопросами, есть ли в окружающем мире «треугольные реальности» и можно ли их эмпирически исследовать. Ныне альтернативу интуиционизму сторонники опосредованных свидетельств о Боге стали искать не столько в дедукции, сколько в индуктивных умозаключениях. Так, А. Н. Уайтхед предпочитал такого рода индукцию: яблоко из зеленого становится желтым, младенец — стариком, и все вещи «становятся», а потому можно предположить, что мир творится всеобщей силой становления, Творцом. К. С. Ф. Тертуллиан (160—220) выдвинул формулу «Верую, ибо абсурдно» и одним из первых среди христианских мыслителей обосновал позицию интуитивизма. Он противопоставил систематизаторской деятельности мыслителей Академии «истину Откровения», учил о пропасти между верой как интуицией и рассуждающим разумом. Августин Блаженный (354—430) выводил иную формулу — «Верую, чтобы понять». Он выдвигал требование искать выражения непосредственной веры в понятиях. Просите, молясь; ищите, рассуждая; стучитесь, спрашивая, вопрошая. Так учил Августин, надеясь объяснять бытие Бога из феномена самосознания человека и укрепляя позицию иллатионизма. Подобно Августину, Ансельм Кентерберийский (1033—1109) принимал веру за предпосылку рационального знания и утверждал: «Не ищущи уразуметь, дабы веровать, но верую, дабы уразуметь». П. А. Флоренский предложил в наше время объединить три формулы соотношения веры и разума в своей концепции стадий веры: вера восходит по ступеням от «верую, ибо абсурдно», затем к «верую, чтобы понять» и, наконец, к «понимаю, чтобы верить». В систему Т. как учебной дисциплины входят: основное (апологетическое), догматическое, нравственное, практическое богословие, а также экклесиология (учение о спасительной роли церкви), экзегетика (истолкование религиозных текстов), церковная археология и т. д. В современном христианстве (особенно в католицизме и протестантизме) появились новые направления: политическая Т. («теология надежды», «теология мира», «теология политики», «теология революции», «теология освобождения», «черная теология», «женская теология» и т. д.), Т. культуры, «развития», «смерти Бога», «смерти теологии» и др.

(См. «Религия», «Схоластика»).

Д. В. Пивоваров

Теория (от греч. θεωρία — рассмотрение, исследование) — 1) в широком смысле — вид человеческой деятельности, направленный на получение обоснованного объективно-истинного знания о природной и социальной

реальности в целях ее духовного и практического освоения; 2) в узком смысле — форма организации развивающегося научного знания. Процесс научного исследования часто описывают как последовательность «проблема—гипотеза—теория». Кроме того, для раскрытия сущности Т. используют следующие бинарные оппозиции: «теория—практика», «теория—эмпирия», «теория—эксперимент», «теория—мнение». Теоретическое знание в классической философии наделяли свойствами всеобщности и необходимости (аподиктичности), упорядоченности, системной целостности, точности и др. В данной традиции действительно «нет ничего более практичного, чем хорошая теория». В истории культуры теоретизация мышления впервые происходит в Древней Греции. В традиционных обществах Древнего Востока знание имело рецептурно-практический характер. Древнегреческие мыслители были едины в том, что ключом к познанию реальности является теоретическая мысль (эпистема) в противоположность мнению (докса). Центральная проблема ранней греческой науки — это проблема происхождения и устройства мира, понимаемого как единое упорядоченное целое. Выработанные в рамках древнегреческой натурфилософии варианты решения («вода», «огонь», «число» и т.д.) данной проблемы, несмотря на их умозрительно-гипотетический характер, оказали решающее влияние на козволюцию естествознания и философии. Исходной философской предпосылкой всех дальнейших естественно-научных Т. является идея космической гармонии. Теоретическая деятельность у мыслителей до Аристотеля не отделяется от религиозно-мифической и политической сфер. Идеи Аристотеля о самоценности теоретических наук перерастают в этические предписания: жизнь созерцателя-теоретика — это идеал человеческой жизни. Греческие слова «теория», «театр» (зрелище) и «теорема» являются однокоренными, ибо в культуре Древней Греции «понять» означало «увидеть своими глазами». В книжной, «любословесной» культуре западноевропейского Средневековья представлены различные виды Т.: теология, учения алхимиков, «семь свободных искусств», схоластическая физика и др. В византийских «театрах» публично обсуждались в XIII—XIV вв. теологические, философские и естественно-научные проблемы. Механика Галилея—Ньютона стала образцом (парадигмой) для экспериментально-математического естествознания XVII—XIX вв. В неклассической науке XX в. подобными образцами служат Т. относительности и квантовая Т., а также статистическая физика, принципы которых образуют современную физическую картину мира, уточняемую ныне синергетикой.

Онтология Т. В методологической литературе все существующие Т. подразделяют на два больших класса: 1) формализованные, логико-математические Т., каждая из которых понимается как совокупность предложений некоторого формализованного языка; 2) неформализованные Т. естественных, технических, социальных и гуманитарных наук. Их называют также эмпирическими,

фактуальными, содержательными и т.д. С т. зр. логики Т. можно делить на дедуктивные и недедуктивные. Кроме того, выделяются феноменологические (описывающие сферу явлений) и нефеноменологические (раскрывающие сущность) Т.; динамические (предсказания которых имеют однозначный характер) и стохастические (вероятностно-статистические) Т. Онтология науки исследует, в частности, проблему существования объектов теоретического знания, т.е. ищет ответы на вопросы: «Что описывает данная теория?», «Существуют ли объекты, рассматриваемые в теории?», «Как они существуют и что собой представляют?». Очевидно, что текст, удовлетворяющий критериям научности, может описывать то, что реально не существует (например, в «теории научного коммунизма»), и даже то, что принципиально не может существовать. В этой связи различают: 1) предметную область Т., т.е. сферу реальности, включающую объекты (явления, процессы), на описание, объяснение и предсказание свойств и поведения которых претендует Т. (в лице ее создателей); 2) область применения Т., т.е. сферу реальности, по отношению к которой законы Т. являются относительно истинными. Указанное различие между предметной областью Т. и областью ее применимости играет судьбоносную роль в критическом анализе социальных Т. (напр., концепций К. Маркса и М. Вебера, др. конкурирующих Т.).

Структура Т. Во многих отношениях Т. можно уподобить живым организмам, которые зарождаются, взрослеют, размножаются, воспитывают потомство и умирают. Эта метафора успешно разрабатывается в эволюционной эпистемологии (К. Лоренц, Ж. Пиаже, К. Поппер, С. Тулмин, Д. Кэмпбелл и др.). Та или иная модель «жизненного цикла» Т. определяет и направляет исследование структуры Т. В современной методологии науки представлены различные подходы к изучению структуры Т. Согласно структурно-номинативному подходу, в каждой развитой научной Т. можно выделить в качестве основных несколько подсистем. 1) Логико-лингвистическая подсистема Т. 2) Модельно-репрезентативная подсистема Т. 3) Операционно-оценочная подсистема Т. 4) Проблемно-эвристическая подсистема Т.

Функции Т. Системная природа теоретического знания проявляется также в тех функциях, которые реализует Т. в процессе научного познания. Среди них выделяют следующие. 1) Информативная функция Т. 2) Систематизирующая функция Т. 3) Объяснительная функция Т. 4) Прогностическая функция Т.

Динамика Т. В методологических исследованиях до сер. XX в. преобладал «стандартный подход», согласно которому в качестве исходной единицы анализа (клеточки) выбиралась Т. и ее взаимоотношения с опытом. Позднее выяснилось, что процессы функционирования, развития и трансформации Т. не могут быть адекватно описаны, если отвлечься от их взаимодействия. Выяснилось также, что эмпирическое исследование сложным образом переплетено с развитием Т., и невозможно представить проверку Т. фактами, не учитывая предшествующего влияния Т. на формирование фактов науки. Поэтому про-

блема взаимодействия Т. с опытом есть проблема взаимоотношений с эмпирией системы Т., образующих научную дисциплину, которая должна выступать в качестве единицы методологического анализа. Эмпирический и теоретический уровни познания отличаются по предметам, средствам и методам исследования. Однако самостоятельное рассмотрение каждого из них возможно только в абстракции. В реальном исследовании эти два уровня всегда взаимодействуют. Как отмечает В.С. Степин, целесообразно выделить 3 основные ситуации, характеризующие динамику научного знания: 1) взаимодействие картины мира и опытных фактов; 2) формирование первичных теоретических схем и законов; 3) становление развитой Т. (в классическом и современном вариантах). Первая ситуация может реализовываться в двух вариантах: а) на этапе становления новой научной дисциплины; б) в теоретически развитых дисциплинах при обнаружении принципиально новых явлений, не вписывающихся в уже имеющиеся Т. На этапе зарождения научной дисциплины картина мира целенаправляет процесс эмпирического исследования и систематизацию новых фактов, при этом она всегда испытывает их обратное воздействие. Пройдя длительный этап развития, картина мира очищается от натурфилософских наслоений и превращается в специальную картину реальности, абстрактные объекты которой вводятся по признакам, имеющим опытное обоснование. Впервые подобным путем формировалась механическая картина мира (XVII–XIX вв.). После ее возникновения построение каждой новой картины мира (электродинамической, квантово-релятивистской и т.д.) происходило путем переноса конструкторов из предшествующей картины мира, используемых в последующем теоретическом синтезе. Вторая ситуация связана с формированием частных теоретических схем и законов. На ранних стадиях развития Т. конструкторы теоретических моделей создаются путем непосредственной схематизации опыта. Но затем они используются как средства для построения новых моделей, и этот способ начинает доминировать в развитии науки. Большинство теоретических схем конструируются не путем схематизации опыта, а методом трансляции абстрактных объектов, заимствованных из ранее сложившихся областей знания и погруженных в новый эмпирический материал. В этом процессе построения гипотетических моделей картина мира выполняет функцию исследовательской программы, обеспечивающей постановку теоретических задач и выбор средств их решения. Позднее начинается стадия обоснования построенной модели. В развертывании Т. первичные (частные) схемы играют важную роль. Вывод из фундаментальных уравнений Т. их следствий (частных законов) осуществляется не только путем формальных математических и логических операций над высказываниями, но прежде всего путем содержательных операций — мысленных экспериментов (таких как «лифт Эйнштейна», напр.) с абстрактными объектами теоретических схем, позволяющих редуцировать фундаментальную схему к частным. Конструктивное обоснование гипотезы приводит к постепенной перестройке первоначаль-

ных вариантов теоретической схемы до тех пор, пока она не будет адаптирована к соответствующему эмпирическому материалу. Перестроенная и обоснованная опытом теоретическая схема затем вновь сопоставляется с картиной мира, что приводит к уточнению и развитию последней. Третья ситуация реализуется, в частности, в современной физике. Построение современных физических Т. часто осуществляется методом математической гипотезы: построение Т. начинается с формирования ее математического аппарата, а адекватная теоретическая схема, обеспечивающая его интерпретацию, создается уже после построения этого аппарата. Математическая гипотеза чаще всего, подчеркивает В.С. Степин, неявно формирует неадекватную интерпретацию создаваемого аппарата, а это значительно усложняет процедуру эмпирической проверки выдвинутой гипотезы. Опытom проверяются не уравнения сами по себе, а система: уравнения плюс интерпретация. И если последняя неадекватна, то опыт может выбраковывать вместе с интерпретацией весьма продуктивные математические структуры, соответствующие природе исследуемых объектов.

Интертеоретические отношения. Пока еще не создана какая-либо общая Т. отношений между Т. В советской философской литературе один тип отношений изучался И.В. Кузнецовым (1948). В 1960–1970-е гг. данные отношения исследовались в работах Л. Тиссы, М. Штрауса и М. Бунге. Канадский философ М. Бунге выделил следующие типы отношений между Т.: асимптотические, формальные, семантические и прагматические.

Соперничество Т. Реальный процесс перехода от старой Т. к новой имеет творческий, открытый характер. Новая Т. вступает в отношение спора, открытого соперничества со своей предшественницей и может как выиграть его, так и проиграть, либо разрешить спор разделением «уровней» и «срезов» исследуемого объекта. «Консерватизм» в науке (отвергаемый К. Поппером, И. Лакатосом и др. джастификационистами) есть такая же норма, как и конструктивно-критическая активность по выдвижению теоретических альтернатив. Возникает проблема выбора Т. Однако в новейшей литературе сформулированы гносеологические, методологические и исторические аргументы против идеи разрешения столкновения новой и старой Т. посредством выбора как такового. Говоря о выборе учеными той или иной Т., следует отмечать и обратное: Т. тоже выбирают ученые, определяют их судьбу, успех либо неудачу их деятельности. Спор имеет научный характер, если он регулируется специфическим для науки ценностно-нормативным комплексом, который определяет цели и регулятивы теоретического спора и тем самым удерживает его в определенных рамках, отделяя допустимое и недопустимое в борьбе. Это обстоятельство фальсифицирует «методологический анархизм» («все дозволено» в теоретической борьбе) П. Фейерабенда.

(См. «Наука», «Практика»).

В.П. Прытков

Техника (от греч. τέχνη — умение, искусство, мастерство) — 1) совокупность специально выработанных способов деятельности; 2) совокупность искусственных материально-вещных средств деятельности; 3) знание о способах и средствах деятельности; 4) специфический, культурно обусловленный процесс волеизъявления. Понимание Т. как приема или способа действия восходит к античному значению термина, первоначально означавшего искусство или мастерство плотника и строителя, а в более общем плане — искусство во всякого рода производстве. Это слово затем приобретает значение, с одной стороны, мастерства и ремесла всякого рода, с другой — способности изобретать стратагеми и вычерчивать планы и вообще всего ловкого, искусного, где бы ни обнаруживались эти качества. Т. относится к области изменчивого, становящегося, строится на опыте. Т. есть знание и способность, которые приобретаются привычкой и направлены на производство, но в связи с ясным ходом рассуждения, касающегося самих вещей, которое обладатель простого, обыденного опыта обычно упускает из виду. В этом смысле Т. занимает золотую середину между обыденным опытом и теоретическим знанием, ἐπιστήμη. В то же время Т. — самый процесс производства, посредством которого нечто реализуется, занимающий промежуточное положение между процессами, приводящими к тому или иному результату случайным образом, и регулярными жизненными процессами природы. При этом техническая деятельность находится ближе к направляющей деятельности природы, чем к случаю, Т. и природа действуют в основном идентично. Природа и Т. реализуют в материи некоторую форму, являющуюся целью. Но в природе возникновение и развитие по направлению к этой форме происходят сами по себе, тогда как в Т. результат-форма представляется и конструируется в акте человеческого мышления. Тем не менее сам процесс производства осуществляется способом, аналогичным с природными процессами рождения и становления. Основное содержание Т. как искусства образует τέχνη — специально выработанная «уловка», позволяющая разрешить сложную ситуацию и обратить ее себе на пользу (отсюда пошли термины: «механика», «машина», «машина», «машинация»). Следуя античной традиции, в наши дни непосредственную деятельность, подобную дыханию, движению, принятию пищи, не называют Т., но если эти процессы совершаются неверно, а для того чтобы выполнять их правильно, применяются преднамеренные действия, вырабатываются специальные приемы, — и тогда говорят о Т. дыхания и т.п. Прием деятельности является техническим, если он: а) выработан специально; б) может быть многократно применен с одним и тем же результатом. Уточнение специфики применяемых человеком материально-вещных средств деятельности осуществлено Э. Каппом и К. Марксом на основе обращения к генезису этих средств. Э. Капп выдвинул идею органопроекции, согласно которой Т., будучи антропоморфной, повторяет строение и функционирование естественных органов человеческого тела, представляя собой их «проецирование»

вовне, осуществление в природном материале. Критика версии Э. Каппа сводилась к тому, что антропоморфизм Т. далеко не всегда очевиден и что человек чаще объясняет строение и функционирование собственных органов при помощи технических аналогий, чем «проецирует» себя самого в Т. (Э. Мах). К. Маркс на примере рабочей машины показал, что способ «действия» технического средства воспроизводит способ действия человека, вооруженного инструментом, т.е. копируется не орган, а функция. Машина определяется им как такой механизм, который, получив соответственное движение, совершает своими орудиями те самые операции, которые раньше совершал рабочий подобными же орудиями.

Воспроизводство функции нередко (но не всегда) приводит и к внешнему сходству машинного движения и человеческого действия. В русле Марксовых идей в 1965 г. Г.Н. Волковым было дано определение, согласно которому Т. есть система искусственных органов деятельности общества, развивающаяся посредством исторического опредмечивания в природном материале трудовых функций, навыков, опыта и знаний, путем познания и использования сил и закономерностей природы. Средство деятельности считается техническим, если оно носит искусственный характер и опредмечивает некоторую деятельностьную функцию. История Т. убедительно демонстрирует, что техническому опредмечиванию поддается не всякая деятельность, а лишь такая, которая предварительно расчленена на совокупность специально выработанных приемов, а тем самым оптимизирована и избавлена от случайных (и усложненных) элементов. Если Т. в первоначальном смысле сводится к «махинации», то Т. как вещное средство деятельности есть овеществленная махинация. Т. как особый вид знания в широком смысле слова есть «знание, как» в отличие от научного «знания, что», направленное на осуществление эффективного действия, а не на поиск истины. Оно включает: а) знание о приемах деятельности и последовательности их применения, б) знание о вещных средствах деятельности (сегодня обычно используются термины «технология» и «техническое знание»). Предметом технического знания является взаимосвязь строения и функционирования искусственных средств деятельности. Поскольку принцип действия технического средства основывается на использовании природных закономерностей, техническое знание опирается на естественно-научное. Поскольку оно применяется человеком, техническое знание связано с гуманитарным. Элементы научных знаний ассимилируются знанием техническим в той мере, в какой это необходимо для создания и применения эффективных средств деятельности, а относительное преобладание эмпирических компонентов над теоретическими является одной из существенных характеристик технического знания. В ходе познания мира человеком техническое знание и результаты его применения — технические средства и приемы деятельности а) способствуют формированию наглядных объяснительных конструкций-моделей изучаемых объектов; б) обес-

печивают экспериментальную основу познания; в) являются своеобразным завершением поиска истины, поскольку в ходе создания технического средства вербально выраженное знание приобретает визуальную форму, теория находит эмпирическое выражение, а предметные компоненты знания преобразуются в операционные. В результате создается новый искусственный объект, который может быть действенно-практически соотнесен с действительностью. Понимание Т. как воления в настоящее время детально не разработано, но теоретическая основа такой интерпретации имеется в работах М. Хайдеггера. По его версии, сущность Т. следует искать вне сферы ее создания и применения. Т. — не простое средство, а вид истинствования, и в этом смысле представляет собой про-из-ведение, т.е. область выведения чего-либо из потаенности в открытость. Специфика современной Т. раскрывается при помощи категории постава, поскольку она не столько включается в природные процессы, сколько включает их в себя и, т.о., ставит себе на службу. Поскольку Т. всегда сопутствовала человеку, готовность про-из-вести нечто есть постоянно действующий фактор, а в Т. воля к активному воздействию на мир получает вещественное выражение. В этом смысле Т. есть овеществленная воля, а поскольку средство в структуре целеполагания играет активную роль, то наличная Т. в известном смысле способствует расширению сферы активности человека, постановке новых целей, требующих технического воплощения.

По мере развития Т. претерпевает изменения сущностного характера, а потому понимание Т. требует обращения к ее истории. Отечественная методология истории Т. интенсивно разрабатывалась в 50–60-е гг. Предметом истории Т. стало то общее, что есть в развитии Т. всех народов, а одной из основных проблем стала проблема периодизации. Согласно С.В. Шухардину (версия, реализованная в крупных работах по истории Т.), она такова: 1. Возникновение и развитие орудий труда в условиях первобытнообщинного способа производства. 2. Развитие и распространение сложных орудий труда в условиях рабовладельческого способа производства. 3. Развитие и распространение в условиях феодализма сложных орудий труда, приводимых в действие силами природы. 4. Возникновение в условиях мануфактурного периода предпосылок для создания машинной техники. 5. Распространение рабочих машин на базе парового двигателя в период победы и утверждения капитализма в передовых странах. 6. Развитие системы машин на базе электропривода в период начавшегося упадка капитализма. 7. Подготовка и осуществление перехода к автоматической системе машин в условиях общего кризиса капитализма и строительства социализма. Т. о., Т. движется от простых орудий труда к автоматам соответственно тому, как общество развивается от первобытной стадии к коммунизму. Наиболее крупными этапами этого движения являются общественно-экономические формации. Критические замечания по поводу этой периодизации сводились к тому, что а) невозможно провести

сколько-нибудь точную временную грань между использованием простых и сложных орудий; б) «феодалная» Т. принципиально не отличается от «рабовладельческой»; в) «социалистическая» Т. развивается в целом аналогично «капиталистической» (Г.Н. Волков). Г.Н. Волковым было принято в качестве основания периодизации отношение «человек—техника» в технологическом процессе. Историческое развитие Т. обусловлено ее взаимоотношением с человеком, с одной стороны, и природой — с другой. Определяющей стороной является связь Т. с работающим человеком, конкретно — с его естественными трудовыми органами. Суть процесса труда изменяется по мере развития технологического способа производства, под которым понимается способ соединения человека и Т. в технологическом процессе. Для точного разграничения основных этапов используется понятие совокупного рабочего механизма — системы, образованной техническими средствами и человеком как исполнителем трудовых функций. Первый исторический этап представляет собой период от возникновения простейших орудий труда до их превращения в машины. Рабочий механизм здесь является лично-вещным. На втором (этапе механизации) — рабочий механизм вещно-личный. Третий этап обусловлен автоматизацией: рабочий механизм становится полностью техническим, способ соединения человека и Т. свободным, а сам труд — автоматизированным. Выделенные периоды являются технологическими степенями свободы человека, а их последовательная смена приводит к вытеснению человека из сферы материального производства. При всех различиях предложенных версий смысл и направленность развития Т. в них совпадает: от простейших орудий труда — к автоматам.

На Западе получила наибольшее распространение периодизация, предложенная Э. Тоффлером: доиндустриальная—индустриальная—постиндустриальная Т. Для первого этапа характерен целостный труд (субъект труда выполняет все действия, необходимые для получения законченного изделия), соответствующий набор инструментов и приемов деятельности. Второй положен частичным трудом и узкой специализацией работников, что типично для мануфактуры, машинного производства и начального этапа автоматизации. На третьем используются элементы механизации и автоматизации, орудия ручного труда. Специфика постиндустриальной Т. состоит не в новизне принципов действия применяемых средств (хотя она тоже имеет место), а в том, что они, подобно ручным инструментам доиндустриального этапа, позволяют работнику выполнять совокупность операций. В результате в известной степени восстанавливается целостность труда. Периодизация Э. Тоффлера распространяется и на историю общества, поскольку каждый тип трудовой деятельности определяет существенные характеристики образа жизни. Здесь развитие современной Т. не сводится к автоматизации, поскольку автоматизация на базе машинного производства сохраняет частичность труда, на ее основе трудно добиться гибкости производства. Опыт развития пока-

зывает, что полная, тотальная автоматизация пока экономически не оправдана. В любой версии обнаруживается, что история Т. имеет тенденцию к выходу за пределы своего предмета — в историю человечества вообще. Это неизбежно, поскольку мир Т. не ограничивается материальным производством, ее экспансия определяется ее сущностью. При всех различиях имеющихся дефиниций Т. в них выделяется существенно-общий смысловой аспект: по отношению к человеку Т. служит способом воспроизводства живой деятельности; специально выработанный прием деятельности предполагает многократное применение; овеществленный прием (техническое средство) определяет характер действий по его использованию; Т. как знание направлена на разработку средств деятельности и собственно действий; опредмечивание ведения так или иначе закрепляет его. Поскольку Т. обуславливает характер воспроизводства деятельности, она обладает культуротворческой функцией. Сущность культуры связана с идеалообразованием. Тип воспроизводимости является сам по себе идеалом в смысле стандарта, эталона, а в качестве одного из существенных оснований деятельной жизни социума стандарт находит внешнее объяснение, превращается в идеал в смысле должного. В способе воспроизводства живой деятельности, формирующем элементы культуры в целом, реализуется определенный тип отношения человека к миру. Именно специфическое мироотношение определяет сущностные характеристики Т. (Этот тезис также предполагается имеющимися дефинициями: способы деятельности, знание, воля суть модификации отношения человека к миру, а вещное средство — средний член отношения.) Любая наличная Т. представляет собой реализацию мироотношения.

Совпадая в ряде аспектов с другими типами мироотношения, техническое мироотношение отличается следующими особенностями. В ценностном аспекте для него характерна самооценность средства: для субъекта технической деятельности средство воздействия на объект привлекательно и ценно само по себе, безотносительно к целям, которым оно служит. В истинностном аспекте техническое мироотношение характеризуется «перевернутостью» отношения истины, ибо субъект технического познания и действия, создающий технические средства, задается в первую очередь не вопросом соответствия некоторого знания объекту, а вопросом о соответствии действительности идее о том, будет ли вещное воплощение соответствовать конструктивно оформленной идее. В плане обоснования техническому мироотношению свойственна поливариантность способов обоснования. Несмотря на то, что наиболее предпочтительным считается физико-математическое обоснование принимаемых решений, оно, как правило, не может быть проведено достаточно строго и последовательно, поскольку, во-первых, техническая задача нередко ставится и решается независимо от наличия соответствующей научной теории, во-вторых, для деятельности в технической сфере характерна равная значимость общего и единичного: техническое средство окажется неработо-

способным, а прием деятельности несостоятельным и в том случае, если их создателями не учтены закономерности всеобщего характера, и в том, если они противоречат каким-либо «деталям», несущественным с т. зр. общего научного закона.

Техническое отношение человека к миру, сохраняя свои сущностные характеристики, обнаруживает себя в ряде модификаций. В его природно-преобразующей модификации Т. является границей субъекта и объекта в точном гегелевском смысле «иного обоих»: техническое средство должно быть адекватным объекту воздействия и субъекту трудового процесса. Наличная Т. определяет самый характер отношения человека к природе, стимулируя деятельность по ее изменению. Человек практически полагает мир, опираясь на технические средства, но и мир полагает человека. Природа дает человеку средства существования, жизненно необходимые, но в каждом акте технически оснащенного действия открывает и возможность получения чего-то излишнего. Когда возможность реализуется, излишнее тоже начинает восприниматься как необходимое, а тем временем открываются новые возможности и т.д. В то же время Т. задает императивы отношения к природе. Императивность положена уже наличием орудия труда как овеществленной махинации, подлежащей воспроизводству, а по мере развития Т. императив становится все более жестким и категоричным. Появление системы машин в какой-то мере консервирует развитие простых инструментов, а автоматическая Т. — развитие машин. Т. о., Т. присуща овеществленная императивность. В своей социальной модификации Т. становится регулятором отношения «индивид—общество». Социум, полагая природу, опредмечивает в Т. собственную субъективность. Индивид полагает социум, распредмечивая наличную Т. Тем самым он приобщается к технически-опредмеченным целям, знаниям, опыту, характеру действия. Через посредство Т. социум задает индивиду содержание труда, его характер, темп и ритм и т.о. формирует индивида в той степени, в какой содержание труда определяет образ жизни. В духовных модификациях мироотношения техническое начало присутствует в снятом виде; наиболее характерные типы мироотношения каждой эпохи включают в себя техногенные компоненты, что характерно для мифологии, религии, философии и науки.

Историческое развитие Т. означает изменение отношения человека к миру. В качестве оснований периодизации этого процесса могут быть взяты типы исходных методологических установок деятельности. Соответственно выделяются три этапа, для которых таковыми являются: образец, базовая операция, символ. Первая характерна для ремесленной Т. Субъект ремесла стремился к воспроизведению некоторого эталона изделия, найденного опытным путем. Образец существовал и репродуцировался в нескольких формах: вещной (каким должно быть изделие); процессуальной (какова должна быть совокупность трудовых действий); субъективной — в форме некоторого на-

бора представлений, позволяющих понять суть включенных в технологию природных процессов; социальной (каким должно быть объединение людей, в котором достигается точное воспроизведение эталона). Объяснительные конструкции заимствовались имеющимися формами духовной культуры, а типы технически оснащенной деятельности и структуры трудовых объединений получали широкое распространение вне сферы материального производства. Ориентация на образец формировала культуру, ориентированную на стабильность.

На следующем этапе методологической установкой становится базовая операция — относительно простой, оптимальный элемент трудового процесса, требующий для своего выполнения специализированных орудий. Выделение базовых операций в мануфактуре является необходимой предпосылкой появления машины, поскольку базовая операция проста и оптимальна, а потому может быть опредмечена, в отличие от сложной и нерасчлененной деятельности ремесленника. Ориентация на базовую операцию характерна для машинной Т. и развивающейся на ее основе «жесткой» автоматизации. Базовая операция не допускает вариативности, но самая ее фрагментарность, частичность предполагает возможность многочисленных комбинаций, создания множества технических средств и разработки разнообразных технологий. Поэтому Т., ориентированная на базовую операцию, адекватна культурам, идеалом которых является прогресс. Тенденция к членению структуры деятельности на атомарные составляющие и оптимизации каждой из них образует общий принцип организации, характерный для эпохи индустриализма, и в значительной степени определяет развитие духовной культуры. Третий этап связан с символизацией предметов потребления: продуктом становится не только вещь как потребительная стоимость, но и символические отличия этой вещи от других, аналогичных по назначению. Вещь не только для чего-то служит, но и нечто обозначает, т.е. за вещью в ее материальном бытии стоит некоторый символ. Культивирование символов позволяет кардинально решить проблему перепроизводства посредством быстрой смены поколений предметов потребления, которые изнашиваются не столько вещественно, сколько символически, ибо одни символы сменяются другими. В потреблении символ является одновременно образцом и базовой операцией. Он — образец, поскольку на него ориентируется потребитель, и базовая операция потребления — в той мере, в какой вещи формируют стандартные элементы образа жизни. Проникновение стандартов в потребление определяет становление т.н. массовой культуры. Для успешного культивирования символов производство должно быть и массовым, и гибким. Необходимая гибкость обеспечивается в первую очередь оперативной и полной информацией о ряде разнородных факторов, определяющих производство и реализацию продукции. Отсюда вытекает развитие информатики и информационных технологий. Кроме того, производство должно быть в состоянии достаточно

быстро перестроиться, а это требует изменений в организации труда и его инструментальном оснащении. Поэтому символизация инициирует развитие гибкой автоматизации и восстанавливает ценность и привлекательность живого труда, формируя квазиремесленные принципы организации технологического процесса, что и было описано Э. Тоффлером. В переходе от ремесленных образцов к базовым операциям, а затем к символизации, обнаруживаются два смысловых момента. 1. Становление и развитие рациональности, которая выступает в форме томизации, развития аналитических тенденций. Производство символов означает, что технорациональность вышла за пределы собственно производства и охватила всю сферу «производство—потребление». 2. Становление сознательно-культурного технического начала. Ремесленная Т. была одним из многочисленных элементов культуры, образующих синкретическое единство. Индустриализация означает вполне сознательное формирование идеала трудовой деятельности. Символизация ведет к столь же сознательному формированию идеала потребления. Проникновение Т. в область осознанного ведения (как действовать, что получить в результате, как жить в соответствии с этим) ведет к тому, что Т. сливается с культурой. Для истории Т. характерна периодическая смена субъектов-носителей — социальных образований, лидирующих в технической сфере. Каждый новый лидер, заимствуя достижения предшественника, вносит в мир Т. нечто принципиально новое, — инновацию, которая впоследствии получает всеобщее распространение. Т. оказывается интернациональной, т.к. любое техническое новшество постепенно становится всеобщим достоянием, и национальной — поскольку оно создается на особой национально-культурной основе, является продуктом особого пути исторического развития.

(См. «Природа», «Техники философия», «Технология»).

Д. М. Федяев

Техники философия — формирующийся раздел философской науки, основное содержание которого составляет философская рефлексия по поводу феномена техники. Т. ф. развивается по двум основным направлениям. Первое сводится к вопросам о применении философии к технике: теоретические модели, закономерности всеобщего характера, методы, идеи, накопленные философией, обращаются на технику как на особый предмет исследования. Истоки Т.ф. имеются в трудах древних философов, но систематическое философское исследование феномена техники началось в кон. XIX — нач. XX в. Э. Капп и К. Маркс рассматривали сущностные характеристики технических средств в русле идеи опредмечивания. В России основы философского осмысления техники были заложены Н.А. Бердяевым и П.К. Энгельмейером. Интенсивная разработка философских проблем техники в нашей стране началась в кон. 50-х и в 60-е гг. по следующим основным направлениям: 1) онтология

техники, связанная с развитием идей К. Маркса (А.А. Зворыкин, С.В. Шухардин, Ю.С. Мелешенко, Г.Н. Волков и др.); 2) философия истории техники. В последней были разработаны две основных версии. Одна из них (А.А. Зворыкин, С.В. Шухардин и др.) основывалась на приложении основных идей марксистской философии истории к истории техники. Вторая (Г.Н. Волков) развивала Марксову идею опредмечивания трудовых функций применительно к основным этапам технической эволюции. В этот же период получила распространение 3) социология техники (Г.Л. Епископосов, Г.Н. Волков и др.), в русле которой обсуждалась специфика развития техники в различных социальных условиях, и 4) техническая футурология, ориентированная на прогнозирование технического прогресса (Г.Н. Волков, А.И. Черепнев и др.). В 70-е гг. начала складываться 5) гносеология техники. В работах В.В. Чешева, Б.С. Украинцева, В.Г. Горохова, В.М. Фигуровской и пр. рассматривалась специфика технического познания: объект, методология, особенности теории, типы идеальных объектов, ценностные установки. В целом аналогичные направления развивались в западной Т. ф., но в ней главное внимание уделялось онтологии (Ф. Рапп, Х. Бек и др.), социологии (О. Тоффлер, Д. Белл, Р. Айрис и др.) и футурологии (О. Тоффлер, Д. Белл, Г. Кан, Дж.П. Грант, Дж. Мартино и др.). Правда, гносеологические направления не вполне сопоставимы, поскольку в западной (особенно в англоязычной) литературе обсуждается, как правило, не техническое знание, а технология как некоторое целое. К настоящему времени указанное направление Т. ф. сложилось в специальный прикладной раздел философской науки со своей особой проблематикой, имеющей мало общего с традиционными философскими вопросами. Суть второго направления состоит в обнаружении и теоретическом описании технических или техногенных аспектов традиционных философских проблем. Его истоки также обнаруживаются в античной философии: в трудах Аристотеля «технэ» включается в общую классификацию типов познания. Для классической философской традиции достаточно типично осмысление общефилософских проблем с технических позиций. Философия всегда стремилась к выводам всеобщего характера, но построение предельных абстракций основывалось на разнообразном материале, поставляемом различными областями знания и деятельности. Привлекался и технический материал, особенно философской наукой нового времени. Так, механика, влияние которой на философию XVIII–XIX вв. общеизвестно, была в такой же мере технической наукой, как и наукой о природе. В работах К. Маркса речь идет не только о машинах и машинном производстве как таковых, но и о тех изменениях, которые вызываются ими в жизни общества. Н.А. Бердяев рассматривает техногенные элементы культуры, в т. ч. и духовной. Впоследствии ключевые положения его работ, посвященных технике, были подтверждены применительно к более современной ситуации трудами Х. Эллюля. Во многих современных работах, написанных в жанре Т. ф., это направление так или

иначе присутствует (напр., В.В. Чешев рассматривает технику в русле общей теории деятельности), но специально не акцентируется. Правда, в последние годы оно начинает оформляться под влиянием работ М. Хайдеггера, стремившегося обнаружить суть техники вне ее — в инструментальности как таковой, атрибутивно присущей человеку в его деятельности. Иногда это направление называют антропологией техники (Х. Закссе и др.). Только единство и взаимное дополнение обоих направлений делает Т. ф. вполне философией. Аналогичные направления присутствуют во всех общепризнанных специальных разделах философской науки: философия истории или философия искусства не ограничиваются приложением философии к этим областям деятельности — история и искусство занимают свое место в общепризнанной философии конструкции. Без них, напр. у Гегеля, картина развития духа была бы неполной. Философичность техники прямо следует из ее сущностных характеристик. Техника как способ воспроизводства живой деятельности в значительной мере определяет идеалообразование, а значит, и культуру. Техника как специфическое мироотношение включена в мироотношение родового человека к миру как целому. Если же охарактеризовать технику в категориях, типичных для классической философии, то она является: а) средством полагания субъектом объекта, а следовательно, и средством полагания субъектом себя самого; б) границей субъекта и объекта в точном гегелевском смысле «иного обоих», определяющей в известной степени взаимодействующие сущности. Как средний член субъектно-объектного отношения техника отчасти детерминирует исторически конкретные варианты решений вечных философских вопросов. Особое течение Т. ф. представлено попытками установления аналогий техносферы с другими областями знания и деятельности. Так, Б.И. Куприным выявлена аналогия распределения видов в биоценозе и технических изделий определенного класса, введено понятие техноценоза. Установленная аналогия дала возможность применить к теоретическому описанию техноценозов математический аппарат, используемый в биологии, и заложить основу прогнозирования развития практически любого вида техники. По своей методике подобные исследования аналогичны второму из основных направлений Т. ф.: техносфера обращается в некоторое инобытие (философию, биологию) и на этой основе «приходит к самосознанию».

(См. «Природа», «Техника», «Технология»).

Д.М. Федяев

Технология — одно из самых многозначных понятий, характеризующих сферу делания чего-либо и рефлексии по этому поводу. Под Т. понимается: 1) техника; 2) описание последовательности трудовых операций, необходимых для превращения предмета труда в продукт, и самый процесс, соответствующий описанной методике; 3) сфера деятельности человека вместе с со-

вокупностью знаний, обеспечивающих ее; 4) общая характеристика деятельности, типичной для того или иного социума; 5) особый тип мироотношения, присущий индустриальной и постиндустриальной эпохам. Отождествление Т. и техники типично для современной литературы и обыденного языка. Единственное общепринятое в настоящее время различие состоит в том, что материально-вещные средства деятельности принято называть техникой, но не Т. Поэтому под Т. можно понимать сферу создания и применения технических средств. В узко производственном значении Т. — это совокупность методов обработки, изготовления, изменения состояния, свойств, формы сырья, материала или полуфабриката, осуществляемых в процессе производства продукции. Ее фиксирует и закрепляет «технологическая карта» — форма технической документации, в которой записан весь процесс обработки изделия, указаны операции и их составные части, материалы, производственное оборудование и технологические режимы, необходимое для изготовления изделия время, квалификация работников. Оборудование описывается лишь в той мере, в какой это необходимо для выполнения соответствующей операции. Т. о., Т. в этом смысле совпадает с техникой в ее первоначальном понимании (умение, искусство). В качестве особого искусства, основанного на специально разработанных приемах деятельности, Т. присутствует не только в производстве, но в любой деятельности. Широко распространены термины «информационная технология» (совокупность методов сбора, хранения и переработки информации), «педагогическая технология» (совокупность методов обучения) и др. В производственной сфере различаются антропоморфные и неантропоморфные Т. Первые (независимо от числа операций, работников, совершенства применяемых технических средств) воспроизводят действия человека, вооруженного инструментами. Вторые основаны на взаимодействии природных процессов (физических, химических, биологических) и построены так, что превращение сырого материала в продукцию осуществляется как бы естественным образом, аналогично природным процессам. Иногда употребляют крайне нестрогое понятие «высокие технологии». Под таковыми понимают антропоморфные Т., в которых достигнута предельная простота отдельных операций, исключая потребность в высококвалифицированном труде, а также неантропоморфные Т. В англоязычной литературе отсутствует понятие технического знания. Оно замещается термином «Т.», обозначающим одновременно сферу деятельности человека и совокупности знаний, обслуживающих ее. Т. и наука разграничиваются как различные сферы деятельности, связанные друг с другом, но имеющие в то же время свои самостоятельные пути развития. Т. связана в первую очередь со стремлением к эффективности, которая может быть достигнута и на основе истинного научного знания, и без него. Возможность достижения практических успехов при отсутствии научно-теоретического объяснения используемых для деятельности явлений означает, что она обслуживается особым «практическим» знанием —

«как сделать что-либо» (know-how), тогда как научное знание есть в первую очередь знание о том, «что есть некий объект» (know-what). «Знание как» обеспечивает эффективность действий, тогда как основной характеристикой «знания что» является истинность или ложность. В то же время знание об эффективности есть также знание истины, даже если оно представлено в необычной логической форме. Оно есть истинное знание о том, что является эффективным. Предметное же знание (если таковое имеется), обосновывающее ту или иную Т., может быть как истинным, так и ложным. Если Т. в собственном смысле слова есть деятельность, соотношенная с техническими средствами, подкрепленная соответствующим «знанием как», то в более широком смысле под Т. понимается общая характеристика совокупности трудовых действий, типичных для того или иного социума, подчиненных некоторым вполне конкретным социальным ориентирам. Специфика Т. определяется природными условиями, особенностями исторического развития, формирующими национальный тип. Попытка самой общей классификации Т. была предпринята в 1988 г. Г.С. Гудожником. Активное отношение человека к природе может быть направлено на господство, покорение сил природы. Соответствующая Т. называется интенсивной. Второй вариант состоит в подчинении природе, использовании ее сил в почти неизменной форме, — экстенсивная Т. Эти виды различаются степенью усилия, которое общество должно прикладывать в ходе трудовой деятельности, а также тем, какими сторонами природы оно при этом овладевает. При интенсивной Т. производственная деятельность направлена на овладение глубинными, сущностными сторонами природы, при экстенсивной — на использование «явления» — внешней стороны природных процессов. Активное отношение к природе может принимать и средние формы, сочетающие господство и подчинение в более или менее одинаковой мере. Соответствующая Т. называется экстенсивно-интенсивной. Экстенсивная Т. характерна для азиатского способа производства. Она способствовала формированию «созерцательного» типа цивилизации. Интенсивная присуща античному миру, являвшему собой «деятельный» тип цивилизации. Смешанная форма отличала трудовую деятельность древних германцев. Каждому типу Т. адекватна особая форма собственности. Для каждой исторической эпохи характерна своя особая Т., но, поскольку современная эпоха отличается чрезвычайной практической активностью, именно о ней говорят как о технологической. В работах Дж.П. Гранта, Г. Кана и др. проводится тезис, согласно которому специфика современной эпохи не ограничивается одним лишь количественным увеличением технологической активности. Под ее влиянием произошла перемена в западной идее блага. В изначальном понимании благо есть то, что предъявляет нам непререкаемое нравственное требование. Развитие Т. исключило из слова «следует» значение безусловного обязательства. Поскольку сегодня Т. открывает перед человеком практически неограниченные и многообразные

возможности, он волен желать какого угодно хода событий и находить средства для реализации своего воления. Природа переходит в распоряжение человека и становится просто сырым материалом, и больше ничем. В этом смысле Т. отличает современную эпоху, тогда как раньше имела место «просто» техника. Т. становится типом отношения человека к миру, включающим деятельностные и рефлексивные составляющие. Понятие Т. превращается в некий универсальный термин, характеризующий дух эпохи.

(См. «Природа», «Техника», «Техники философия»).

Д. М. Федяев

Типологический подход — совокупность методологических процедур и соответствующих им мыслительных форм, ориентированных на понимание сложных явлений в их структурной самодостаточности, в их становлении и обособлении по отношению к гетерогенной среде. Первичной задачей Т. п. является аналитическое расчленение формальной целостности знания и последующий концептуальный синтез его наиболее устойчивых составных частей и внутренних связей в единство нового рода, говоря точнее, в содержательную целостность. Основными категориями Т. п. являются тип, типологизация, типология, типологический метод и типизация. Только теоретически и герменевтически осознанный опыт типологических исследований способен высветить особое место и содержательный смысл каждой категории, а также глубинную связь между ними. Категория *тип* обозначает такую совокупность признаков, которая образует внутренне устойчивое ядро взаимозависимостей и в этом своем виде становится всегда конкретной «единицей» типологического знания. Главной трудностью осознания специфики типа как особой таксономической категории является понимание ее отношения к категориям «род», с помощью которой логически схватывается генетическое единство знания, и «вид», основной классификационной единицей, позволяющей зафиксировать и описать по отдельности сколь угодно большое, т.е. неопределенное, экстенсивно расширяющееся и разнопорядковое множество элементов знания. Логически и семантически схватывая функциональные связи элементов знания, категория «тип» опосредует отношение между понятиями род и вид, обнажая внутри «рода» его уникальную, т.е. его собственную структуру, и позволяя сократить до минимума «видовое» многообразие, превратив тем самым неопределенное множество во вполне определенное, доступное пониманию. Единство в типе становится внутренне расчлененным, множественность — минимальной, а перед знанием впервые открываются новые перспективы не только логико-гносеологического, но еще и онтологического, а также конкретно-исторического порядка. Эти перспективы и реализуются в процессе типологизации. *Типологизация* представляет собой логико-методологическую процедуру поиска и обнаружения того минимума

существенных признаков, без которых исследуемое сложное явление не способно ни существовать, ни множиться. Основными условиями и трудностями типологизации являются: 1) Обязательное включение познающего субъекта в целостную картину исследуемой сферы; 2) Обязательная выработка идеализированной модели, выполняющей исключительно важную роль универсального средства (орудия) во всех типологических процедурах. Без этой процедуры содержательная целостность знания (а это требование для Т. п. является исходным и безусловным) не достигается в принципе. К примеру, в сложном явлении «истории» обычно усматривают либо две смысловые характеристики (прошлое как таковое и повествование о нем), либо три, добавляя иногда еще и смысловую характеристику «нарратива». Но прошлое как таковое безотносительно к чему-либо непредставимо в принципе, безадресное повествование о прошлом — абсурдно, а нарратив, утративший способность удостоверить человека в подлинности событий и свидетельствовать о достоверности исторического повествования, превращается в пустышку, в знак без значения. Введение четвертой смысловой характеристики понятия «истории», предполагающей всю совокупность ныне живущих индивидов, находящихся во всем многообразии своего заинтересованного отношения к прошлому, к рассказам о нем и свидетельствам об их достоверности, радикально меняет познавательную ситуацию, делая ее целостной и самодостаточной. Введение концепта «познающий субъект», с одной стороны, позволяет реальному, живому исследователю корректно войти во внутрь исследуемой сферы, а с другой — достроить эту сферу до уровня целостности. Классическим этапом творческого решения этих взаимосвязанных задач является опыт М. Бахтина: все многообразие художественной реальности свернуто им в теоретически осмысленное «целостное основание», включающее четыре концепта, — «автор—художественный мир—герой—читатель (зритель)». Второе условие не менее важно: пока «идеализированная модель» не выработана творческим разумом исследователя, типологизаторская работа остается неэффективной, а ее поле — вспаханным лишь частично. В роли модели может выступить и сам тип. В этом отношении наиболее интересен опыт М. Вебера, создавшего конструкт «идеального типа»: по свидетельству самого автора, эта познавательная модель сформулирована в терминах субъективных категорий; отдельные аспекты в ней намеренно преувеличены; а сама она рассматривается в качестве орудия, но не цели науки об обществе. Только после того как найдены обе ключевые составляющие — «точка отсчета» (говоря точнее, «целостное основание») и «идеализированная модель», становится возможной эффективная типологизация. На этой основе также достигается соответствие типов и самой действительности и разная степень приближения к ней. Понимание специфически-содержательного смысла, скрывающегося за термином «типология», достигается в контексте отношения «цель—средство—результат»: типология есть результат типологизации,

взятый вместе с процессом, ведущим к нему. Акцент на результативной стороне Т. п. существенно меняет общую картину исследуемой сферы — она становится внутренне дифференцированной; в ней более или менее четко высвечиваются общий фон и выделенные узловые образования (типы); «идеализированная модель» начинает активно сопоставляться с частными типами, трансформируя их и тем самым придавая последним осмысленный с точки зрения целого вид; и наконец, сама поисковая работа, будучи одновременно и ориентированной на синтез типов в рамках «целостного основания» и обнаруживая разностороннюю зависимость от творца типологии, от эмпирического материала, от логики и семантики, от методологической выверенности процедур, общего фона и многих других детерминант, становится с необходимостью гибкой и «живой», чуть ли не такой же... как сама действительность. Цель типологии не в копировании наличного бытия как такового, а в понимании такой упорядоченности человеческого бытия, которая была бы соразмерной и гармонизированной как во внешнем плане, так и внутренне, как в пространстве, так и во времени. Цель создания типологий, во-первых, не сразу реализуется, а во-вторых, требует особых средств. Рождающаяся типология может формироваться либо вокруг всего лишь одного типа, и тогда этот тип выступает в роли образца. К примеру, в такой взаимосвязанной роли выступила для К. Маркса Англия, страна, где атрибутивные характеристики капитализма проявились наиболее выпукло. Либо становление типологии происходит дихотомически. Именно таким способом Э. Кречмер выделяет и исследует два полярных психологических типа — шизотомический и циклотомический. Образцом здесь становится уже их полярность, настоятельно диктующая поиск либо переходных типов, либо единого основания. Говоря иначе, образец отделяется от типа, превращаясь в средство для сопоставления и обоснования типов. Если образец выступает лишь в функции сравнения, то количество типов может быть достаточно большим, но типология в этом случае остается весьма далекой от основательности и действительного историзма. Таким, например, выглядит типология человеческих типов у Э. Шпрангера, который различал 6 идеальных типов индивидуальности: 1) теоретик; 2) «человек экономический»; 3) эстетическая натура; 4) общественник; 5) человек, руководимый стремлением к власти; 6) человек религиозный. Принципиально иной становится общая картина типологизируемой сферы, когда функции обоснования, сравнения и обратной связи объединяются в целостный идеализированный конструкт, одновременно являющийся архетипом, эталоном и желанным образцом. Типология в этом случае становится изначально обоснованным и всегда конкретным минимумом идеальных форм, каждая из которых обретает способность воплощаться (благодаря внутренним смещениям точки зрения и последующим модификациям) в бесконечное число столь же конкретных вариантов. *Типологический метод* как особая форма осмысления и реализации Т. п. отличается тремя

исключительно важными чертами: генерализующим принципом, алгоритмичностью и направленностью. Как известно, всякий научный принцип представляет собой результат познания, способный стать началом приращения нового знания. Среди таковых генерализующий принцип выделяется своей способностью концентрировать знание вокруг некоторой главной идеи. Для всей типологической проблематики такой идеей, на наш взгляд, является идея проектирования: именно она придает всеобщий смысл любым усилиям людей в этой сфере, любому поиску оптимальных процедур, гармонической сопряженности типов и, наконец, Т. п. в целом. Способом редукции всего многообразия форм упорядочения типологических процедур к теоретически осознанной вокруг идеи проектирования основе является наиболее устойчивая, стереотипно повторяющаяся и алгоритмически организованная последовательность «шагов», ориентированных на некоторый ожидаемый результат. Алгоритмический характер типологического метода формируется благодаря предметному синтезу последовательностей, характерных для каждого из трех наиболее значимых для типологии уровней организации — генетического, структурного и когнитивного. В зависимости от сферы приложения типологического метода этот алгоритм может варьироваться, усложняться или, наоборот, упрощаться, но сохраняется как минимум в своей общей направленности. Эта направленность, будучи осознана в проективном плане, приобретает теперь конструктивный характер. *Типизация* является, с одной стороны, концептуальным завершением Т. п., а с другой — началом практической реконструкции реального мира. Концептуальный смысл типизации аксиологичен: он всегда связан с поиском значимости любых человеческих действий и отношений, с осознанием судьбических последствий всякого рода социальных изменений, с оценкой и переоценкой всего уходящего из человеческой жизни или возникающего в ней, со стремлением понять свои ближайшие и повседневные перспективы (пользу) или, напротив, ценностные ориентиры отдаленного будущего.

В. И. Плотников

Тождество и различие — парные категории диалектики, в своей взаимосвязи отражающие единство многообразия в мире, соотносительность моментов объединения и разъединения любых X и Y (вещей, явлений, процессов), находящихся во взаимодействии. X и Y тождественны, когда все свойства X объективно совпадают со всеми свойствами Y. Т. выражает предельный случай неразличимости, равенства, сходства, взаимной заменимости объектов. Полагать две вещи неразличимыми, говорил Г. Лейбниц, — означает полагать одну и ту же вещь под двумя именами. Р. — несовпадение, неравенство, несходство X и Y по каким-либо признакам. Два тела различны, когда об одном из них можно сказать нечто, чего нельзя одновременно высказать о дру-

гом (Т. Гоббс). Принцип индивидуации, выражающий онтологический аспект проблемы Т., гласит: всякая вещь неповторима и единственна в каком-либо отношении. Однако в некотором ином отношении та же вещь может перестать быть неповторимой. Принцип индивидуации, по мнению Д. Юма, есть не что иное, как неизменяемость и непрерывность какого-либо объекта при предположении изменения во времени. Нет абсолютно тождественных вещей Х и Y. Вместе с тем наличие объективно-общих моментов в Х и Y позволяет людям осуществлять в практических или познавательных целях абстракцию отождествления различных объектов Х и Y (принцип тождества неразличимых Г. Лейбница). Теория диалектики требует рассматривать Р. в единстве с Т., всякий раз задавая систему отсчета для их сравнения. В зависимости от задаваемого уровня анализа выделяют разные типы Т. и р. Так, В.В. Ким предлагает три уровня глубины Т. и р.: а) при сравнении Х и Y как уникальных единичных вещей между ними можно выявить сингулярное Т. и Р.; б) при сопоставлении Х и Y как компонентов основных видов материи (напр., как чего-то физического или биологического) между ними возможно установление субстратного Т. и р.; в) Х и Y могут быть субстанционально тождественными или субстанционально различными, если они восходят к одной и той же субстанции или принадлежат разным субстанциональным началам. Со временем интерес исследователей к разным аспектам взаимосвязи Т. и р. меняется. Так, античные философы, по мнению Т.И. Ойзермана, стремились представить все существующее как субстанционально тождественное, а различие — как видимость. С XVII в. ученые начинают все более пристально изучать различия вещей, стремясь не столько к генерализациям, сколько к индивидуализации объектов. В основу своей монадологии Лейбниц кладет идею о субстанциональном различии между уникальными монадами. Для Гегеля же, напротив, характерно пренебрежение к единичному и индивидуальному, он переносит акцент на общее и тождественное. Чем сложнее форма движения материи, тем большую роль в ее «механизме» могут играть именно Р., а не Т. (М.Н. Руткевич). Не случайно неокантианцы объявили наиболее подходящим для гуманитарных наук идиографический метод: если естествознание обобщает и устанавливает законы, то история — индивидуализирует, выделяет исторические индивидуумы. Традиционная формальная логика привычно пользуется понятием абстрактного Т. ($A = A$) и законом тождества, не принимая во внимание исторических изменений, происходящих с ее объектами. Диалектическая логика, напротив, учитывает изменчивость обсуждаемых объектов и пользуется понятием конкретного Т., в котором мыслится различие ($A = A$ и $A \neq A$). Устойчивость проявляется как Т. изменяющегося объекта с самим собой, а изменчивость — как нарушение этого Т., т.е. как Р. внутри Т. Диалектик скажет, что Р. существует внутри Т., а Т. — внутри Р. Особый интерес представляет Т. диалектических противоположностей. Само диалектическое противоречие Гегель определил как существенное различие явлений

в рамках Т. (целого), а сутью диалектики он считал рефлексии (взаимоотражение) противоположностей вплоть до отождествления противоположностей в «третьем» (новом качестве).

Д. В. Пивоваров

Толерантность — добродетель невмешательства в существование морально значимого отклонения. Специфика, границы, механизм и основания Т. являются предметом дискуссий в современной политической философии. Так, П. Николсон (1985) определяет Т. через пять основных характеристик: 1. Наличие отклонения (Deviance). Необходимым условием Т. является расхождение во мнениях, убеждениях, позициях, факт различия. 2. Важность (нетривиальность) отклонения (Importance). Для субъекта Т. наличие девиации (пункт 1) является *значимым*, существенным. 3. Моральное несогласие с происходящим (несогласие с отклонением) — (Moral Disapproval). Субъект *осознает* собственное негативное отношение к отклонению, и это несогласие имеет моральные основания. Моральность неодобрения, помимо всего прочего, позволяет рассчитывать на поддержку со стороны «общественного мнения» или претендовать как минимум на выражение общезначимых суждений, поскольку моральные нормы, в отличие от эстетических вкусов или конкретных прагматических интересов, не локализованы только в сфере частной жизни индивидов. 4. Способность подавить отклонение (Power). Николсон трактует эту характеристику достаточно широко: от реальной возможности физического воздействия до потенциального влияния на ситуацию через критику и пропаганду. В итоге сила — это все то, с помощью чего субъект Т. может пресечь или существенно повлиять на отклонение. Т., т. о., невозможна по отношению к тому, что мы изменить не в состоянии. 5. И наконец, невмешательство (не-отторжение, Non-rejection). Субъект Т., имея силу и будучи морально несогласным, не вмешивается в существующее отклонение. Очевидно, что для перехода от пунктов 1–3 (с учетом наличия возможности повлиять на отклонение (пункт 4) именно к невмешательству требуются особые основания, позволяющие столь парадоксальной ценности существовать. Механизм Т. в этой связи подразумевает некоторое «взвешивание» субъектом Т. аргументов pro et contra, при условии, что моральное несогласие не исчезает (иначе Т. превращается в индифферентность к различию или даже его принятие). Поиск этих оснований, а также спор о том, какое из оснований является наиболее стабильным, хорошо представлены в современной западной философии в трудах С. Мендус (1989), Б. Уильямса (1996), М. Уолцера (1997), К. Нидермана (2000), Р. Форста (2001), А. Галеотти (2002), У. Браун (2006) и др. Сторонники либеральной модели Т., основанной на способности субъекта Т. «переключить» (Д. Хейд) внимание с того, *что* ты морально не одобряешь в стиле жизни другого человека, на его *право* иметь любой не запрещенный

законом стиль жизни, видят в идее прав индивида вершину эволюции Т. как преимущественно западноевропейской ценности, получившей свое философское обоснование в трудах Д. Локка, Д.С. Милля и Д. Ролза. Попытки дополнить модели Т. за счет расширения временных и географических границ феномена Т. («режимы» Т. в теории М. Уолцера) приводят, в свою очередь, не только к плюрализации ее оснований (К. Нидерман, напр., обнаруживает основания Т. в скептицизме, функционализме, раннем национализме и мистицизме) но и к потере специфики термина (Т. будет все, что способствует мирному сосуществованию: от безразличия до уважения и прагматического расчета). Объекты Т. (как в плане объема, так и в плане содержания) также являются предметом дискуссий. С одной стороны, объекты Т. — это то, что еще не запрещено законом, но уже можно порицать с моральной точки зрения, с другой — объем понятия «объект Т.» вполне может быть пустым при условии принципиального морального неодобрения — «Т. востребована как раз для нетерпимого — вот основная проблема» (Б. Уильямс, 1996). Впрочем, ряд исследователей (А. Галеотти и др.) полагают, что главным вызовом для современной философии Т., особенно для либеральной модели Т., является не логический парадокс «терпимости к нетерпимому», а изменившийся *статус* объекта Т., который теперь все чаще описывается не в терминах *мнения* (то, *над чем* индивид имеет власть и может изменить), а в терминах *идентичности* (то, *что* есть сам индивид). Как следствие, тема Т. становится частью более широкой дискуссии о *должных* принципах устройства современного общества (доступ к ресурсам и содержание публичной сферы, принципы справедливости, политики признания и стратегия «приватизации различий») между сторонниками различных течений в политической философии.

А.В. Логинов

Топология социальная (греч. *topos* — место, *logos* — учение) — описание пространственно-временных параметров социального бытия, порождающегося в ходе телесного взаимодействия людей. Философия исторически начинала с вопроса о бытии. При этом ее интересовала не просто сама реальность, не то, что есть, а вопрос о том, почему есть то, что есть. То есть ее вопрос был обращен к бытию чего-то или кого-то. После «онтологического поворота» в философии этот вопрос конкретизировался до опрашивания определенных места и времени каких-либо элементов социальности. Вопрос о бытии из области классической философии переместился в компетенцию социальной топологии. В социально-гуманитарных науках в современности мы отчетливо наблюдаем социально-топологическую тенденцию. Становление социальной топологии происходило на изломе между XIX и XX вв. по мере формирования целостного образа человека как социального и телесного существа. Именно в эпоху практического и научного освоения

мира пришло осознание того, что субъект не равен себе, но как социальное существо, с одной стороны, представлен группой, деятельностью и временем, а с другой — языком, знаками и коммуникацией в целом, и, наконец, как природное существо наделен телом, спонтанностью и креативностью. Человека стали представлять в качестве реально живущего телесного существа — причем в качестве мужчины и женщины, — производящего в своем совмещении и сообщении социально-историческое бытие. Человек стал представляться в качестве телесного, социального и коммуникативного агента социального действия. Специфика топологического описания восходит к феноменологическим поискам истоков геометрии Э. Гуссерлем. Геометрия для Гуссерля — это не просто наука об идеализированных формах Земли, но наука о Земле как нашем общем месте или, другими словами, наука о пространственности как поле согласия с другими людьми. Земля предшествует всякому телесному объекту как почва, как «здесь» своего относительного проявления. Поэтому наука о пространстве, согласно Гуссерлю, существует лишь в той мере, в какой точка отсчета этой науки не есть в пространстве. Точка ее отсчета находится в «уже данности» языка геометру — первоучредителю в поле intersubjectивного сообщества. Топология М. Хайдеггера существенно иная: для него мир производится в *совместном* действии Земли и Неба, смертных и богов. Существенным в рассмотрении пространства Хайдеггером является понимание того, что пространство не дано, но оно производимо. В пространстве заключен простор, который несет с собой открытость для человеческого поселения и обитания. Причем открытость здесь понимается динамически, как постоянные открываемость или освобождение мест, в которых судьбы обитающего человека рассматриваются в масштабе соответствия или несоответствия событиям мира. Предельно широкий взгляд Хайдеггера на пространство позволяет в нем увидеть не какую-то инертную структуру, а структуру, производящую местность в *игре* мест, то есть местообразующий процесс. При этом местность здесь — это не просто игра мест (или вещей, ибо вещи сами суть места, а не только объекты, принадлежащие определенному месту) или область, где разыгрывается собирание вещей и происходит их со-бытие, в смысле их взаимного с-бытия или с-бывания, осуществляемое только благодаря их взаимному действию друг на друга. Но это также событие, в ходе которого сбывается и человек. Согласно Хайдеггеру, это лучше всего обнаруживается в искусстве: скульптура — телесное воплощение мест, которые собирают вокруг себя свободный простор, дающий вещам осуществляться в нем и человеку обитать среди вещей. Рассмотрение «пространства» с точки зрения со-бытия поднимает, с одной стороны, вопрос о границах созидательного действия самого человека, а с другой — вопрос о том, как местность выступает не только областью вмещения или размещения, но и по-мещения, областью «разбива», поместия. Ответы на поставленные вопросы можно найти в «философии поступка» М. Бахтина и топологии П. Флоренского. По Бахтину,

человеческая жизнь представляет собой активное вживание (поступок) в мир, при котором он не теряет ни себя до конца, ни «свое единственное место». «Вживающее» нахождение с Другим является творящим актом, действительным со-бытием, а не пассивным совпадением с ним. Следовательно, нахождение человека предполагает одновременно его вне-находимость, сохраняющую за ним единственность его места. Без этого нет становления и нет жизни. В самоотречении Я максимально активно реализует единственность своего места. Мир, где Я со своего места *ответственно* отрекаюсь от себя, уже не будет тем миром, где никогда меня не было, он принципиально иной. П. Флоренский исходит из проектирующего действия самого человека (в органопроекции и соборности). Созидательное существо человека Флоренский видит как в действии порождения «орудий», так и в «соборном» взаимодействии «сочиняющих» друг друга людей. Ключевой идеей концепции органопроекции Флоренского является удвоение человеческого тела. Орудия расширяют область человеческой деятельности и его чувства тем, что они продолжают его тело. Таким образом, живое тело есть первообраз всякой техники. В целом топология Флоренского основывается, с одной стороны, на римановском понимании пространства, а с другой — на онтологическом истолковании соборности. Разработка темы соборности подводит русских мыслителей к социально-топологической проблематике, то есть к проблематике совместности, к поиску механизмов того, как осуществляется «собрание» людей (социологический аспект) в определенной «местности» (онтологический аспект всеединства). У Л.П. Карсавина мы находим обоснование онтологической и подвижной структуры соборности. Карсавин представляет соборность в качестве Симфонической личности, которую он толкует в терминах телесности. Он отмечает, что индивидуальное тело существует не само по себе, но существует как момент социального и симфонического тела. Соотнесенность моего тела с инобытными ему телами, топологически подчеркивает Карсавин, не внешнее их соположение или соприкосновение, но их взаимопроникновение. Рассеянная внешняя телесность как бы сгущается и обособляется, образуя собственно-индивидуальное тело, «второе тело» личности. Оно способно *постоянно изменяться*, то сжимаясь, то расширяясь, благодаря частицам других тел. В современной философии преобладает тенденция несубстанциалистского толкования «места». Согласно Ж. Деррида, «место» содержит одновременно и «не-место», в том плане, что оно выступает в качестве в-местилища для других «мест». «Хора» (греч. «место», «площадь», «участок», «область», «край»), в интерпретации Деррида, всегда занята, ибо в ней что-то помещено, а следовательно, она отличается от того, что в ней занимает место, которое занято чем-то: страной, местом проживания, обозначенным рангом, постом, позицией, территорией или регионом. Такое место или вместилище относится к третьему роду, и оно приходит в нейтраль-

ное пространство места без места — места, где все отмечает себя, но которое «в-самом-себе» не отмечено.

Отдавая приоритет пространственности, а не временности в описании мира, Ж. Делез и Ф. Гваттари отмечают, что между землей и территорией существует постоянное взаимодействие. Земля все время осуществляет на месте движение детерриторизации, тем самым преодолевая границы любой территории. Она сама по себе отождествляется с движениями масс живых существ, покидающих свою территорию. Земля — это не стихия среди прочих стихий, она замыкает все стихии в единое целое, пользуясь при этом той или другой из них, чтобы детерриторизовать территорию. Движения детерриторизации неотделимы от территорий, открывающихся вовне, а процесс ретерриторизации неотделим от земли, которая восстанавливает территорию. Территория и земля неперестанно циркулируют через две зоны неразличимости — детерриторизацию (от территории к земле) и ретерриторизацию (от земли к территории). По Ж.-Л. Нанси, бытие не является общим в смысле общей собственности, но оно сов-местно. Таким образом, онтологию необходимо понимать как принадлежащую сообществу. Совместность выступает в качестве фактической изначальности, и логика «с», «со» или «со-обща» — это логика предела того, что пребывает между двумя или множеством, находящихся в одном пространстве и в одно время. Здесь имеет место логика открытости, реализующаяся через «обращение к ...». Этот способ бытия или существования означает, что нет всеобщего бытия и общей субстанции, но есть бытие-в-месте.

Необходимо понимать, что социальная реальность не «есть», но она формируется в социальных отношениях. События взаимодействующих людей объективируются, телесно воплощаются в ходе производства и воспроизводства социальности. Особое место в построении социальной реальности занимают социальные техники и практики, трактуемые зачастую лишь в качестве исполнения ролей или реализации планов. Социальные техники, неся в своей сердцевине элемент трансформации, с одной стороны, способствуют превращению биологического тела в социальное, а с другой — опосредуют собой всю сеть социальных отношений. Впервые проблематика телесных техник была поднята М. Моссом. Под телесными техниками здесь понимаются традиционные способы, посредством которых люди в различных обществах пользуются своим телом. Обращаясь к различиям в телесных техниках людей, Мосс предлагает использовать термин «*habitus*», который выражает «навык» и «способность» к чему-либо. Усвоение телесных техник он мыслит механически, не обращая внимание на конститутивный характер этого процесса. К данному положению вещей обращается на материале Античности М. Фуко. Для него «техники» находятся в сердцевине «духовной» культуры и имеют центральное значение в воспроизводстве социального опыта. Эти техники в качестве социальных техник касаются не чисто ментальных трансформаций субъекта, но захватывают его целиком во всей телесной полноте.

Социальные техники оказываются встроенными в культуру как образование, включающую у греков культивирование в ученике «заботу о себе». Фуко указывает на эволюцию понятия «заботы о себе» через диететику, экономику и эротику. Тело, окружение, дом — эротика, экономика, диететика, — три пространственные области, где осуществляется самореализация субъекта при постоянном переходе одного вида деятельности в другой. В социологии также наблюдается интерес к социально-топологическому подходу к социальному миру. П. Бурдьё развивает концепцию координации практик габитусом. Она подразумевает строго ограничивающую порождающую способность, пределы которой заданы историческими и социальными условиями, отсекающими создание непредсказуемого нового. Социология в объективистском аспекте, по Бурдьё, является социальной топологией, анализом относительных позиций и объективных связей между позициями.

С.А. Азаренко

Традиционное общество — общество, основанное на воспроизведении схем человеческой деятельности, форм общения, организации быта, культурных образцов. Традиция в нем выступает главным способом передачи социального опыта из поколения в поколение, социальной связью, подчиняющей себе личностное развитие человеческих индивидов. Если пользоваться общепринятой терминологией, можно сказать, что Т. о. охватывает развитие докапиталистических формаций или социальную эволюцию вплоть до начала развития индустриального общества. Если использовать гипотезу К. Маркса о трех ступенях истории, отличающихся разными формами взаимосвязанности индивидов, можно охарактеризовать Т. о. как систему (или системы), где доминируют формы личной зависимости человека от человека. Этим формам соответствует внеэкономическое принуждение, которое и выступает ограничителем личных свобод человеческих индивидов. Т. о. не поощряет индивидуального творчества, и социальные инновации осуществляются в нем как бы сами собою, эволюционным путем на протяжении жизни и деятельности многих поколений. Т. о. является «закрытым», «замкнутым» обществом, оберегающим нормы и стандарты своей культуры от воздействия и влияний со стороны других обществ и культур. Т. о. начинает утрачивать свои позиции по мере развития торговых, экономических контактов между странами, в ходе создания универсальных средств общения, техники и технологии, отделяющей личные связи между людьми от их функций в процессах разделения деятельности. Возникновение машин и индустриальной технологии окончательно подрывает систему личных зависимостей, скреплявшую основные структуры Т. о.

(См. «Индустриальное общество», «Постиндустриальное общество»).

В.Е. Кемеров

Традиция (передача, предание — лат.) — выражение всего предшествующего и относительно устойчивого в социальной жизни и культуре, категория, включающая в себя как содержание различных сфер общества, так и механизм их преемственного развития, форма закрепления и сохранения социокультурного опыта. Т. — образец поведения, мышления и переживания, оцениваемый положительно или отрицательно, принадлежащий (действительно или мифологически) к культурному наследию социальной группы; особый вид исторического сознания, преобразующий неоднозначность фактов прошлого в однозначные ценности современного. Понимание Т. как социального факта зависит от интерпретации Т. как ценности. При этом как умаление ее роли в общественной жизни, так и превращение в основу существования социума означают неспособность правильного понимания проблемы Т. как проблемы условий человеческой деятельности. В этнографии, культурной антропологии, исторической науке понятие Т. обычно используется для эмпирического описания жизни первобытных народов в одном семантическом ряду с понятиями нравов, обычаев, ритуалов, церемоний, в целом рассматриваемых как способов регуляции внутри- и межплеменных отношений. Поэтому часто Т. понимается как общее, собирательное обозначение ряда однородных явлений (обряд, ритуал, церемониал, праздник и т.д.). Но понимание Т. как следования привычным, наличным образцам поведения раскрывает не содержание Т., а механизм регулирования сфер социальной жизнедеятельности. Т. — особая разновидность исторического сознания двойственной природы — повествуя о том «что и как» было в истории (историческом мире), она одновременно возводит это «что и как» в ранг исторической нормы, преобразует факты прошлого в абсолютные ценности современности. Поэтому понятие «традиционализма» более чем условно для описания так называемого традиционного общества, поскольку естественное воспроизводство Т. не нуждается в каком-либо идеологическом оправдании и не рефлексруется; появление представления о традиционализме является симптомом разрушения традиционной культуры. Апелляция к Т. содержит потенциал ее деструкции, лишения безусловной ценности. Традиционализм, приписываемый неевропейским и доиндустриальным обществам, делает необъяснимыми динамику их развития в прошлом и попытки современных неевропейских цивилизаций найти в своем культурном наследстве источники самоопределения и модернизации, исключаяющей тупики «вестернизации». Нестоятельность жесткой оппозиции «традиционность — современность» становится явной при анализе процессов развития, т.е. в рамках той же парадигмы, для которой она и была создана. На деле «традиционность» противопоставлялась не «современности», а деформациям, ломке, уничтожению жизненно важных для воспроизводства общества Т. Возникновение индустриального общества и национальных государств, начинающих преодолевать привычность, повседневность, обычность патриархально-локальной замкнутости, семантически сужает сферу применения понятия «обычай» и соответственно расширяет границы употребления понятия

Т. Просвещение с его верой в прогресс, основанный на выделении в истории положительного начала (разум, цивилизация, эмансипация), наделяет Т. статусом «реального с отрицательным знаком» (Ю. Лотман), качествами предрассудка, заблуждения, фанатизма; движимое критикой прошлого, просвещение маркирует Т. как инерцию и иррациональное. Рационализм Нового времени сформулировал стойкое, не изжитое по сей день убеждение о радикальной оппозиции между Т. и новацией: поступательное развитие всегда происходит через преодоление Т., упрочение Т. обязательно ведет к суждению возможностей развития (Т. Пэн, Э. Берк). Консервативная реакция на универсалистские ценности рационализма и революции, возникшая после 1789 г., создала формулу «история — традиция», противостоящую рационалистической утопии. Романтизм XIX в., сделав тему Т. обязательной для общественной мысли, перемещает акцент в ее понимании на связь с новацией (проектом, будущим), на проблему выбора подлинных Т. прошлого. Правда, косвенная демифологизация Т. как таковой не подвергает сомнению принцип ее сакральности. Начала рациональной теории Т. получили обогащение в социальной философии Гегеля, четко разделившего вопрос о фактической зависимости настоящего от прошлого от избирательного отношения последующих поколений, создающих себе образцы прошлого. Маркс же впервые дал уникальный для своего времени пример понимания роли Т. с позиций революционализма и рационализма, когда прошлое выступает не ценностью, не антиценностью, но фактом, который следует учитывать в теории и практике. Но чаще всего в материалистическом понимании истории Т. трактуется эволюционистски — как пережиток, устойчивость которого связана с инерцией определенных сфер общественной жизни и общественного сознания. Отсюда возможность — по мере формирования необходимых условий — освобождения от власти «предрассудков прошлого». В XIX в. складывается (за исключением романтизма) парадигма понимания Т. как имени собственного, означающего Т. именно феодального общества (сословность, натуральное хозяйство, социальная иерархия и т.п.), ведущая к интерпретации буржуазного общества в качестве разрушителя Т. как таковой. Наиболее полное выражение этот подход получает в противопоставлении Т. и современности и анализе эволюции общества как процессе рационализации (секуляризации) общественных отношений (М. Вебер). Самый же радикальный заряд антитрадиционализма содержит ленинская идея «прогрессивных традиций», наиболее полно выражая активное и селективное отношение к Т. В понимании Т. сегодня выделяются следующие подходы к связи современности с прошлым: деятельностный, фокусирующий внимание на процессе передачи от поколения к поколению культурного наследия, прежде всего духовного, на особенностях трансляции коллективного опыта и оценок, которые даются факту зависимости от прошлого в различных типах общества и цивилизации. Социальная дифференциация общества обуславливает определенные границы передачи наследия в рамках относительно замкнутых групп (конфессии, политические элиты, профессиональные корпорации и т.д.). От-

сюда важное значение приобретают социальные роли, специализирующиеся на передаче Т.: учитель, священник, историк, происходит «эзотеризация» знания, посвящающего в «тайну» традиции. При трансляции Т. всегда происходит метаморфоза наследия и его значения, поскольку они включаются в иную ценностно-смысловую систему. С этой точки зрения идея «возвращения к истокам» в разных модификациях — не более чем идеологема, реально означающая переход от устоявшейся интерпретации Т. к новой, расширяющей возможности понимания наследия и осознания отношения к нему как проблемы. Негативным следствием данного процесса является рост предпосылок нигилистического отношения к прошлому. Подход к Т. как объекту фокусирует внимание на том, что именно передается по наследству, более узко — на соотношении социального наследия и культуры. Субъектное понимание Т. преодолевает понимание Т. как неизменного и наперед заданного, акцентируя внимание на целях и ценностях, их иерархии, подчиняющей себе человеческую деятельность. В этом походе появляется сложная проблематика преемственности и преобразования на основе защиты или критики Т. как ценности, имеющей давнее происхождение. Т. тем самым трактуется как зашифрованная запись коллективного опыта, испытанного временем; как посредник между современностью и вечностью, удерживающий в себе абсолютные, сакральные ценности; апелляция к Т. служит авторитаризации новых идей, придавая Т. форму иллюзорного сознания. В то же время это и рационализация Т. через доказательство утилитарности ее функций интеграции и мобилизации социальных групп, путем включения в систему мировоззренческих ценностей. Вопреки обыденному представлению о Т. как неизменном и неприкосновенном, Т. не только сохраняется, но и создается заново, хотя и в замкнутых границах имеющегося наследия. Не существует онтологической противоположности Т. и новации. Т. живет, постоянно обновляясь, а у новации перспектива выживания связана с укоренением в культуре, приобретением статуса Т. Спектр вариантов взаимодействия Т. и новаций, тем самым судьбы Т., определяются механизмом их взаимной адаптации в исторически индивидуальных обстоятельствах пространства и времени. Нарушение меры, переход через допустимый «порог новаций» оживляет «записанные» в социокультурном коде общества Т. с одновременным отступлением новаций, активизирующихся при сигналах социального окостенения. При этом возможен вариант, когда периферийная Т. будет подавлять остальные, лишая общество духовного плюрализма и возможностей инноваций; становясь доминирующей, Т. сама может меняться, приводя общество в состояние «динамики стагнаций» (Б. Ерасов).

Частным случаем несбалансированных отношений Т. и новации является так называемая «колониальная мифологизация» — интерпретация Т. аборигенов через призму европейских культурных стереотипов. Различают Т. первичные и вторичные.

Первичные Т. складываются стихийно и воспроизводятся как фиксированные формы и последовательность действий непосредственно-практиче-

ски, в подчинении ритуалу и обычаю, фольклорно-мифологическим предписаниям. Вторичные Т. — результат рефлексивно-рациональной переработки, закрепленный в профессионально создаваемых текстах, сознательно контролируемых нормах поведения. Именно вторичные Т. подвергаются переосмыслению, развитию, обеспечивая социокультурную преемственность. Негативная традиция в собственном смысле слова — сознательное определение в опыте прошлого образцов нежелательного или запрещенного поведения, запрещаемых или осуждаемых. В той или иной мере негативные Т. входят в любое мировоззрение, за исключением крайнего традиционализма, воспринимающего прошлое как сакральное недифференцированное целое. Т. предлагается рассматривать в связи с универсалиями бытия, глубинными основаниями культурных процессов. Философское понимание Т. в этом случае связывается не с сохранением самого по себе как антитезой изменению, а с вечным во временном, абсолютном в относительном, постоянном в изменяющемся. Т. тем самым становится фундаментом и субстанцией культуры, способом ее преемственного существования, до времени сохраняется в мета-эмпирических глубинах культуры, поддерживая незримо-духовные связи с «внешним миром». Т. е., по своей бытийной сущности Т. — то, что не развивается, а разворачивается и трансформируется в обусловленности переменной обстоятельств, это не прошлое, а то, что непрерывно существует в мире и в нас самих, составляя основу тождественности, самости, самобытности явлений. Понимаемая таким образом Т. предстает как «встреча несоединимого», сила опосредования экзистенциальных разрывов и предел всякого опыта, как общность, побуждающая к совершенствованию и утверждающая полноту бытия. Функционально Т. оптимизирует форму существования социальной группы в определенной природной, этнокультурной и социально-экономической среде, создает условия самоидентификации индивида и социума с той или иной социальной структурой (от профессиональной общности до цивилизации). Тем самым Т. выступает как механизм контроля за гомеостатическим равновесием общественной системы и ограничением новаций, нарушающий его. Среди форм контроля, раскрывающих способность Т. сохранять целостность общества, интегрировать индивидуальный и коллективный опыт, кодировать социальную информацию выделяют: а) апробацию — эмпирическое или экспериментальное утверждение Т.; б) легализацию (делегализацию) — общественное или официальное признание (запрет) Т.; в) легитимизацию — позитивация Т. публичной (государственной) властью, возведение их в ранг законов и т.п. (коррекция, санкционирование, кодификация). Таким образом, Т. отвечает за иммунитет социума как целостной системы, сохранение наличной структурной организации многоуровневых связей и отношений, препятствует деструктивным факторам и развитию противоречий социально и экономически дифференцированного общества.

Ю. Г. Ершов

Трансгрессия (лат. *trans* — сквозь, через; *gress* — движение) — термин неклассического философствования, букв. означающий «выход за пределы», своего рода опыт предела. Ж. Батай понимает под Т. радикальное преодоление социальных запретов, неучет целей рода в индивиде. Он полагает, что наступил конец эпохе порядка, разумности, полезности, в которой господствовал принцип эквивалентности и максимума прибыли при минимуме затрат. Наступила эпоха Т. чрезмерности, суверенности и эротизма. История была подчинена сохранению жизни и поддержанию себя в ней. В ней господствовало рабское условие господства (Ж. Деррида), которое делало ее возможной. Батай считает, что маркиз де Сад явился первым выразителем эпохи выхода за пределы, противопоставившего себя нормальному субъекту XVIII в. Ибо Сад подступился к парадоксальности: жизнь в наибольшей интенсивности, в поиске наслаждений отрицает самое себя. Обратившись к истории культуры (опираясь на труды Ф. Боаса и М. Мосса), Батай обнаруживает, что желание без цели, эротизм и смерть были хорошо известны в религиозной жизни традиционных обществ. В них область сакрального была строго отделена от профанного, точно так же как порок локализован в современном обществе. Жестокость и разрушительность божественного проявлялась в жертвоприношениях, которые ничуть не уступали по кровавости садовским сценам. Божественное оказывалось охранительным тогда, когда была удовлетворена потребность в разрушении. Жизнь традиционного общества делилась как бы на две сферы. Первая была подчинена полезной деятельности, в ней господствовало сдерживание активности. Вторая представляла собой непроизводительное расточительство, в ней царила интенсивность и разгул. Сферы эти были разделены, но вторая существовала за счет первой. Страх придавал смысл разгулу, а бесцельная растрата оставалась целью полезной деятельности. Ж. Батай приходит к выводу, что отрицание порядка и пользы лежит в природе людей. Человек по природе двойствен: он созидателен, но он же и устремлен к истреблению (ср. необходимость раздора, а не согласия у И. Канта или борьбу сил у Ф. Ницше). По М. Фуко, современность началась с того, что дали слово сексуальности и возвестили о смерти Бога — тем самым отняли предел у Беспредельного. Смерть Бога ведет к опыту предела — в акте эксцесса, излишества и злоупотребления, стремящихся преодолеть этот предел. Т. — это жест, который обращен на предел. Предел и Т. обязаны друг другу плотностью своего бытия. Т. доводит предел до предела его бытия. Она оплотняет бытие того, что отрицает. Вместе с тем Т. ничего не осмеивает и не стремится потрясти основы чего-либо. Она утверждает определенное бытие, а именно бытие в пределах. В Т. нет ничего от установления разрыва или различности, но есть лишь то, что может обозначить бытие различения. Со времен Сократа философский язык гарантировал безмятежное единство субъективности. Теперь субъект открывает себя с языком, который скорее говорит им, чем он говорит на нем. Речь при этом не идет о конце философии,

а о конце философов как суверенной формы философского языка. Произошло погружение философского опыта в язык и открытие того, что в том движении, которое совершает язык, когда говорит то, что не может быть сказано, — именно там совершается опыт предела как он есть, как должна его отныне мыслить философия. Здесь в языке открывается Другое. М. Мерло-Понти в рамках феноменологии социальности особенно подчеркивает, что опыт Другого возможен лишь в той мере, в какой ситуации составляют часть *cogito*. Используя терминологию Э. Гуссерля, он подчеркивает, что это возможно только посредством интенциональной Т. Гуссерль в основу *моего* восприятия поведения в окружающем пространстве кладет то, что он называет феноменом сцепления и интенциональной Т. Мерло-Понти, развивая идеи интенциональной Т., подчеркивал, что «именно зрелище других тел инвестирует меня и я вижу, как в пространстве вырисовывается фигура, она пробуждает и собирает вместе возможности моего собственного тела, как если бы речь шла о моих жестах и моем поведении». Речь также является замечательным примером тех поведений, которые «опрокидывают *мои* обычные отношения с объектами и наделяют некоторых из них ценностью субъектов. Порядок интенциональной Т. преподает *мне* то, чего не может знать никакое конституирующее сознание, а именно — *мою* принадлежность к еще неконституированному миру». Тело и речь дают нам больше, чем мы туда помещаем, но, как организм, *мое* тело не может научить *меня* видеть в поведении, которое *я* же и наблюдаю, появление *моего* другого Я. Чтобы передо мной возникло alter ego и другая мысль, *мне* необходимо самому быть Я *вот* этого *моего* тела, быть мыслью *вот* этой воплощенной жизни. Субъект интенциональной Т. может осуществить ее лишь постольку, поскольку сам он ситуационно локализован.

(См. «Опыт-предел», «Суверенность»).

С.А. Азаренко

Трансцендентальный реализм — концепция антипозитивистского натурализма, основанная на реалистическом взгляде на науку. Разрабатывалась Р. Бхаскаром и в последующем У. Аутвейтом. Включает трансцендентальную перспективу в реалистическую теорию науки. Основной проблемой философии социальных наук Бхаскар считает возможность исследования общественной жизни по аналогии с природой. «В какой мере общество может изучаться так же, как и природа?» Положительный ответ на этот вопрос влечет натуралистическую научную традицию, согласно которой социальные и естественные науки одинаково применяют позитивистские принципы. Отрицательный ответ влечет антинатуралистическую научную традицию, постулирующую разделение методов социальных и естественных наук. Бхаскар выдвигает концепцию антинатуралистического позитивизма, призванную

дать такое основание науки, которое бы позволяло применить собственные и более или менее специфические методы как социальных, так и естественных наук, не отрицая существенных различий в их методах, основанных на действительных различиях их предметных областей. Антипозитивистский натурализм в известной степени преодолевает недостатки двух основных философских концепций социальных наук — позитивизма и герменевтики. Позитивизм справедливо указывает на тот факт, что в природе и в обществе действуют причинные законы, обобщения. Правы позитивисты и в том, что эти законы и обобщения очень часто нефиксируемы, ненаблюдаемы. Ошибка же их заключается в редуцировании законов к эмпирическим регулярностям. Герменевтика правильно считает, что социальные науки имеют дело с реальностью, уже интерпретированной и схваченной в форме определенных концепций социальными индивидами. Ошибка герменевтики заключается в сведении социальной науки к модальностям отношений «объект—объект», «концепция—концепция». Единство социальных и естественных наук основано на понятии «нетранзитивных объектов». Нетранзитивность означает, что реальные сущности, отношения и механизмы существуют независимо от нашего описания. Если философия науки занимается нетранзитивным измерением, т.е. онтологией нашего знания, то социальные науки — транзитивным измерением. Т. о., любая научная теория содержит онтологический элемент, раскрывающий способы проникновения в нетранзитивные объекты. Онтологический элемент научной теории неопровержим по эмпирическим основаниям, поскольку формулируется безотносительно к его манифестации в действительности. Задача субстантивной теории заключается в определении способов реализации в социальных контекстах и, следовательно, подлежит эмпирическому опровержению. Бхаскар утверждает, что по ту сторону эмпирически наблюдаемых и фиксируемых явлений и событий существуют нетранзитивные порождающие механизмы, мыслимые исключительно в онтологических терминах, которые независимы от нашего описания. Именно взаимодействие этих нетранзитивных механизмов объясняет существование социальных явлений и событий. Эти механизмы, сущности и отношения составляют нетранзитивные объекты научной теории. «Существуют транзитивные объекты науки, которые созданы людьми для того, чтобы представлять нетранзитивные объекты науки, сущности и структуры действительности». В этом заключается суть Т. р. Наука применяет два критерия для приписывания реальности к определенному объекту — перцептивный и причинный. Представители натурализма считают, что социальное должно быть либо эмпирически реальным, когда предметами научного познания выступают элементарные события, либо трансцендентально идеальным, когда предметами научного познания выступают модели, идеальные формы естественного порядка. Т. р. считает, что предметами научного познания являются порождающие структуры и механизмы, существующие реально и независимые от

наших знаний и опыта, от условий, обеспечивающих доступ к ним. Основной недостаток эмпиризма и трансцендентального идеализма заключается в редукции онтологии к эпистемологии, вопросов о бытии к вопросам о познании бытия. Господство гносеологии ведет к тому, что возможности познания объекта ставятся в зависимость от его наличной данности. Познавать можно постольку, поскольку нечто существует реально, поддается эмпирическому наблюдению и фиксации. Поэтому и для эмпиризма, и для трансцендентального идеализма незыблемым является онтология эмпирического мира. Т. р. прежде всего нацелен на онтологический вопрос о свойствах, которыми обладает общество. Онтологический вопрос влечет эпистемологический: как эти свойства делают их возможными объектами познания для людей. Т. о., с позиций Т. р., в качестве свойств выступает природа объектов, которая предопределяет их познавательные возможности. Бхаскар подвергает критике методологический индивидуализм и социальную концепцию, включающую утилитаризм, либеральную политическую теорию и неоклассическую экономическую теорию. Методологический индивидуализм трактует общество и социальные явления как результат решений индивидов. Социальное синонимично групповому и эксплицируется как поведение группы индивидов или индивидов в группе. Другая социальная концепция рассматривает «разум как слугу страстей», а социальное поведение сводит к отождествлению разума с желаниями, рассматриваемыми нейрофизиологически. Отношения не играют сколько-нибудь существенной роли в этих концепциях. Отсюда их антиисторичность и априорность. Этим концепциям Бхаскар противопоставляет релятивистскую концепцию предмета социальных наук, согласно которой «общество не состоит из индивидов или групп, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу. ...Главное движение в научной теории — это движение от явных проявлений общественной жизни, понятийно выраженных в опыте участвующих в ней социальных субъектов, к тем существенным отношениям, которые делают необходимыми эти проявления». В социологической теории привычно разделение на два лагеря: первый представлен прежде всего Вебером и его последователями, для которых общество суть результат преднамеренного или осмысленного действия. Другой представлен Дюркгеймом и его последователями, для которых общество и социальные явления рассматриваются как автономные и независимые от индивидов. Попытка диалектического синтеза, представленная П. Бергером, ведет к серьезным недостаткам, поскольку, с одной стороны, дает основание волюнтаристскому идеализму, а с другой — механистическому детерминизму. Следуя Марксу, социальную деятельность можно аналитически рассматривать как производство; следуя Дюркгейму, общество можно рассматривать как содержащее материальные причины человеческого действия. Если вслед за Вебером отказываться реифицировать общество, то можно будет рассматривать общество и человеческую практику как двой-

ственность. Общество есть условие и непрерывно воспроизводимый результат человеческой деятельности. Практика также выступает как сознательное производство и бессознательное воспроизводство условий производства. В первом случае речь идет о двойственности структур, во втором — о двойственности практики. Двойственность практики и структуры опосредована системой понятий, определяющих точки соприкосновения человеческой деятельности и социальной структуры. Такие точки должны удовлетворять двум требованиям: с одной стороны, они должны оставаться непрерывными по аналогии с обществом, с другой стороны — дискретными по аналогии с индивидами. Такую посредствующую систему Бхаскар называет позиционно-практической системой, обозначающей систему позиций, занимаемых индивидами, и практик, видов деятельности, в которые они вовлечены, поскольку занимают эти позиции. Согласно Бхаскару, необходимо четкое категориальное различие между индивидом и обществом и, соответственно, человеческих действий и социальных структур. Суть этого различия заключается в том, что индивиды в своей сознательной деятельности по большей части бессознательно воспроизводят и трансформируют структуры, направляющие субстантивные производительные деятельности. Можно привести пример: люди женятся не для того, чтобы воспроизвести нуклеарную семью, и работают не для поддержания капиталистической экономики. Между тем семья и капиталистическая экономика оказываются непреднамеренными результатами человеческой деятельности. Следующим образом описывает Бхаскар предлагаемую модель: «Люди не творят общество. Ибо оно всегда предшествует им и составляет необходимое условие их деятельности. Скорее на общество должно смотреть как на совокупность структур, обычных практических процедур и условностей, которые индивиды воспроизводят и преобразуют, но которые реально не существовали бы, если бы они (люди) этого не делали. Общество не существует независимо от человеческой деятельности (ошибка реификации). Но оно и не продукт ее (ошибка волюнтаризма)». Т. о., между обществом и индивидом существует онтологический разрыв: общество существует только через человеческую деятельность, но последняя всегда выражает или использует конкретную социальную форму. Общество, скорее, следует концептуализировать в рамках преобразовательной модели, где индивиды преобразуют социальные структуры с целью максимизации возможностей для проявления собственных способностей. Бхаскар проводит различие между естественными и социальными механизмами человеческой деятельности и, соответственно, вводит онтологические ограничения на возможные варианты натурализма. 1. Социальные структуры, в отличие от природных структур, не существуют независимо от видов деятельности, направляемых ими. 2. Социальные структуры, в отличие от природных, не существуют независимо от идей и представлений субъектов о сути своей деятельности. 3. Социальные структуры, в отличие от природных, могут быть

только относительно устойчивыми. «Касаясь онтологического статуса общества, Бхаскар замечает, что критерий причинности, применяемый Дюркгеймом для идентификации реальности социальных фактов на уровне коллективистской концепции социологии, может быть использован и в релятивистской концепции, поскольку в качестве предмета социологии берется неэмпирический объект, гарантирующий ее теоретическую автономию. Исходя из тезиса о том, что социология имеет дело с социальными структурами, управляющими необходимыми для воспроизводства и преобразования определенными социальными формами, Бхаскар делает вывод, что «не может быть социологии вообще, возможна только социология особых, исторически определенных социальных форм». Касаясь гносеологического вопроса: каким образом общество и его определенные формы становятся объектами научного познания, — Бхаскар напоминает, что основные онтологические ограничения натурализма зависят от деятельностной, концептуальной и пространственно-временной зависимости социальных структур. Бхаскар предлагает еще два ограничения. 1. Общество является чисто теоретическим объектом исследования, и поскольку оно не воспринимаемо, оно не может быть эмпирически идентифицировано независимо от своих следствий. Люди знают о существовании общества, но доказать это никогда не в состоянии. В этом смысле общество не отличается от объектов естественных наук. Бхаскар утверждает, что общество от объектов естественных наук отличается не тем, что оно не может быть идентифицировано независимо от своих следствий, а тем, что оно не может существовать без них. Социальная наука должна рассматриваться только как объект субстантивного объяснения. Отсюда ее открытость и незавершенность. А это означает, что в социальной науке не существует решающей проверки теории. Критерием рациональности научной теории и замены теории должны быть «объяснительность и непредсказуемость». Теории используются для объяснения социальных явлений, но никакое измерение интерпретируемых явлений невозможно. Смыслы могут быть понятны, но не измерены. 2. Второе ограничение касается референциальной предметности социальных и естественных наук. Основное различие заключается в том, что социальные науки принадлежат собственно области исследования. Тогда как объекты природы как объекты научного познания существуют и функционируют независимо от процесса производства знания, объектом которого они являются. В социальной сфере процесс производства знания внутренне соотносится с процессом порождения объектов, которых касается это знание. Между развитием знания и развитием объекта знания существует устойчивая связь, поэтому социальная теория, в отличие от естественно-научной, заведомо является неполной. С другой стороны, эта устойчивая связь объясняет, каким образом в социальной реальности формируется теория. Большинство явлений, с которыми сталкивается исследователь, идентифицируются «благодаря концептуально зависимой природе социаль-

ной деятельности». Для позитивизма наука — вне общества, для герменевтики общество — вне науки. Позитивизм поддерживает концепцию общих законов, идеологии и общества; герменевтика — концепции субъективности, смысла и культуры. Т. р. в противоположность позитивизму и герменевтике утверждает, что предмет социальной науки «и законоподобен, и историчен». Законоподобен в противоположность утверждениям бихевиористов и сторонников метода понимания, историчен в противоположность утверждениям индивидуализма и структурализма.

Т.Х. Керимов

Трансцендентальный эмпиризм — философия различия, исследующая условия реального опыта. Основные положения Т. э. были изложены Ж. Делезом в «Различии и Повторении» (1969). Для эмпиризма проблемой является разнообразие, которое он определяет не позитивно (через внутреннее различие), а негативно (через внешнее различие). Эмпиризм ничего, кроме разного как данности, не допускает, именно по этой причине он не в состоянии объяснить определяющие данное явление различия. Философия эмпиризма сталкивается с трудностями, когда она переходит от реальности к понятию, от данного к выражающему его различию, тогда как трансцендентальная философия не может объяснить переход от понятия к реальности. Ошибка трансцендентализма заключается в том, что трансцендентальное трактуется как сознание, а последнее — по образу и подобию того, что оно призвано обосновать. Трансцендентальное выводится из эмпирического, которое представляется в качестве данного и принадлежащего сознанию. Трансцендентализм оставляет условия внешними по отношению к тому, что они обуславливают: трансцендентальные принципы суть принципы обуславливания, а не внутреннего генезиса. Установив, что трансцендентальное обоснование покоится на принципе обуславливания, потому что оно всегда отсылает к эмпирическому, которое невозможно объяснить с точки зрения этих условий, Делез проблематизирует статус этих условий. Согласно принципу обуславливания, условия суть условия всякого возможного опыта, но если условия представляются по образу и подобию обусловленного, тогда под вопросом оказывается категория возможности. А если реальное всегда уже содержится в возможности, тогда реальное ничего не добавляет к содержанию понятия или возможного. Возможность служит предельным понятием, определяющим горизонт реального, но в той мере, в какой возможное моделируется по образцу реального, оно неправомерно ограничивает возможное. Имеет место порочный круг: условие и обусловленное без конца воспроизводят друг друга. Когда отношение между трансцендентальным условием (как структурой возможности) и обусловленным опытом (реальностью) становится неразличимым, невозможно определить, являются ли эти условия условиями

всякого возможного опыта или конструкциями реального *post factum*. С одной стороны, эмпиризм с его предположением о разнообразии кажется идеальным воплощением философии различия, но он не в состоянии объяснить генезис опыта, поскольку ограничивается его материальным определением, которое стирает бытие различия за явлениями. С другой стороны, трансцендентализм предлагает наилучшие возможности для объяснения внутреннего различия, свободного от номиналистических проблем эмпиризма, однако он не объясняет условия возможности опыта. Трансцендентальная философия оперирует только с готовым индивидуализированным бытием в форме Я или личности и не объясняет индивидуацию как таковую. Т. э. представляет собой радикальную критику эмпиризма с т.зр. трансцендентальной философии, которая, однако, не будет уже выводить трансцендентальное из эмпирического.

Т. э. является и эмпирическим, поскольку отказывается от субъективных («всем известно») и объективных («понятий») предпосылок исследования, и трансцендентальным, поскольку обращается к генетическим условиям как трансцендентальным факторам возможности производства опыта. Т. э. объясняет процессы становления или индивидуации сущего в движении от виртуального к актуальному. Это объяснение подразумевает выявление генетических и дифференциальных условий реального опыта. Решающее различие между генетическим объяснением и принципом обусловливания заключается в том, что первое обосновывает реальное производство данного, а не простое его обусловливание в однородной среде в соответствии с абстрактными и самотождественными категориями или формами. Условия реального опыта суть морфологические или генетические сущности, которые включают в себя все возможные вариации рассматриваемого явления на основе своего рода топологической диаграммы, специфицирующей условия производства именно этого явления. Делез выделяет несколько характеристик условий реального опыта. 1. Условия не являются образом обусловленного: структуры трансцендентального поля не могут быть выведены из эмпирического. Трансцендентальное, согласно Делезу, конституируется различием и дифференциальными отношениями, и когда оно актуализируется, оно саморазличается, так что всякий процесс актуализации есть производство нового различия. 2. Условия не шире обусловленного и определяются имманентно обусловленному. Никакой данности или заданности условий не существует, условия имманентны процессу актуализации. 3. Становление, или индивидуация, сущего описывается как статический, а не динамический генезис: становление имеет место между виртуальным и его актуализацией. Для описания генезиса реального опыта Делез заимствует модель дифференциального исчисления. Дифференциальное отношение — это чистое отношение, поскольку оно имеет место даже в отсутствие сторон отношения. Поэтому дифференциальное отношение называется «различием в себе». В привычном для нас (т.е. эмпирическом)

смысле различие представляет собой отношение между двумя терминами, априорно самотождественными. Если А отличается от В, то А и В — это самотождественные термины, иначе ни о каком отличии нельзя было бы говорить. В самом деле, для того чтобы сказать, чем А отличается от В, мы уже должны знать, что собой представляет А и что собой представляет В. Введение дифференциального отношения радикально меняет ситуацию, поскольку различие возводится на трансцендентальный уровень: дифференциальное отношение не просто внешне к терминам, но обуславливает эти термины. Различие конституирует тождество, т.е. становится созидющим и генетическим. Когда дифференциальное отношение взаимообуславливает два (или более) термина, оно порождает сингулярности, сингулярные точки. Совокупность сингулярных и ординарных точек образует множественность. Сингулярности — это точки множества, в которых что-то случается, происходит, в результате чего меняется природа множества. События — это сингулярные точки множества. С введением дифференциальных отношений традиционное понятие сущности/субстанции заменяется понятием множества/события. Множества обладают статусом доиндивидуального, проблематического и виртуального. Т. э. исходит не из эмпирического как актуального и не из трансцендентального как условий возможности, а из трансцендентального как доиндивидуального (проблематического и виртуального) горизонта порождения эмпирического. Движение от условия к обусловленному подразумевает движение от множества к качествам и протяженностям — от виртуального к актуальному, доиндивидуального к индивидуальному, проблемы к ее решению. Виртуальное образует достаточное основание актуального и, стало быть, с необходимостью связано с актуальным. Однако отсюда не следует, что виртуальное соответствует актуальному. Актуальное — это одна из комбинаторных возможностей виртуального. Всякое сущее, всякий феномен рождается из- и повторяет до-индивидуальный ряд условий, с которыми не имеют ничего общего. Но эти условия всецело дифференцированы. Они представляют собой не что иное, как пространство потенциальностей, ряд виртуальных тенденций, порожденных сериями дифференциальных отношений. Всякая актуализация, всякая феноменализация суть дифференциация: реальное, именно потому что оно обозначает место проблемы, разрешается посредством дифференциации, а всякая дифференциация есть творчество, или рождение новой линии расхождения.

(См. «Актуальное и виртуальное», «Номадология», «Шизоанализ»).

Т. Х. Керимов

Триада (от греч. τριάς — троица) — термин, обозначающий тройственный ритм движения бытия и мышления, а также особый способ класси-

фикации и моделирования действительности. Пифагор считал число «три» числом тайны. Это число отвечает мужскому началу, Духу. В феноменальном плане троичность есть принцип образования физического тела, а в плане сущностном Т. — это первое понятие проявленного божества (Отец, Мать, Сын). В геометрии только треугольники, а не одна или две прямые линии, выглядят как простейшие завершённые фигуры. Греческая буква «дельта», которую изображают в форме треугольника, у эзотериков означает «проводника неведомого божества», и слово *deus* у латинян начинается с той же буквы. Цифра «3» у древних — идиограф трех материальных элементов: воздуха, воды и земли. Т. — завершённый ансамбль монады (принципа постоянства и формы) и диады (принципа неопределённости, множественности и материи). Пифагор полагал, что закон триадичности есть универсальный закон мироздания. Платон и платоники широко использовали идею Т. Напр., они учили об образце, демиурге и материи как о трех началах, а о нусе, псюхе и космосе — как трех ступенях бытия. В христианской философии Т. играет первостепенную роль. Бог предстает Троицей, соборным единством Отца, Сына и Святого Духа. Согласно трехмерной модели человека, изложенной в посланиях ап. Павла, человек состоит из плоти, души и привходящего в душу духа. В отличие от неоплатонического учения о Т. как лестнице, составленной нисходящими и восходящими безличностными структурами, ипостаси христианской Т. — единсущные лица, онтологически равные друг другу. Идея Т. получила дальнейшее развитие в немецкой классической философии. Так, в системе Гегеля эта идея воплощена в его схеме всякого развития: «тезис—антитезис—синтез». Марксисты, материалистически переиначивая Гегеля, описывают процессы развития «триадически» — в форме закона отрицания отрицания. Идея Т. — одна из фундаментальных не только в философии, но и во всех прошлых и ныне сосуществующих культурах.

Д. В. Пивоваров

Труд — процесс создания людьми условий и средств существования; воплощения человеческих сил, умений, знаний; преобразования и приспособления природного материала к человеческим потребностям. Т. — способ воспроизводства и накопления общественного опыта; в более узком смысле — способ умножения благ, богатства, капитала. В житейском сознании Т. — это работа, требующая напряжения и траты сил, «все, что утомляет» (В. Даль). Философские определения Т. сопряжены с трактовкой человеческой деятельности, с анализом социально-исторических форм ее разделения и связывания, «синтезирования». В этом плане Т. характеризуется как *аспект* деятельности, в котором человеческие силы и способности *опредмечиваются*, приобретают форму внешности, вещиности, предметности, независимую от создавшего ее индивида и вместе с тем пригодную для присвоения ее другими людьми, для перемеще-

ния ее в пространстве и времени общества. Этот акцент — и на практике и в теории — достигается ценой того, что «в тени» остаются др. аспекты деятельности: распредмечивание человеком *качеств* природной и социальной предметности (материал, орудия, средства), культивирование собственных сил и возможностей людей, их самореализация. Т. оказывается процессом, порождаемым людьми, но и порождающим такие условия, средства, инструменты, формы, стандарты, к коим вынуждены приспосабливаться сами люди, причем не считаясь порой с другими аспектами своего деятельностного бытия, индивидуального существования, общения и т.п. Т. реализует человеческие силы, дает им предметные и общественные формы и обеспечивает возможность их отделения, абстрагирования от людей и их бытия. Наиболее явным отделением Т. от других аспектов человеческой деятельности становится в индустриальном обществе. В условиях роста крупного машинного производства Т. превращается в составляющую экономического и технического прогресса, как бы реально абстрагируется от индивидуального бытия людей, их частной жизни. Т. оказывается особого рода процессом опредмечивания человеческих сил, включенным в действие овеществленных условий и средств производства. В составе и во взаимодействии с этими средствами Т. образует «экономическую машину» увеличения богатства и «работает» в соответствии с законами и формами существования такой машины. Поскольку функционирование «экономической машины» трактуется в индустриальном обществе как важнейшее условие развития, то «абстрагированный» от индивидов Т. рассматривается как сфера их непосредственно общественной жизни. Но поскольку такой Т. является чуждым (см. «Отчуждение») личностным формам жизни людей, постольку развитие самих индивидов часто противопоставляется Т. и осуществляемым им социальным связям. С этим сопряжены довольно жесткое разграничение социальных наук и гуманитарного познания, а в рамках социальных наук — оппозиция социальной и индивидуальной жизни людей. Эта ситуация была проанализирована К. Марксом в его экономических исследованиях, где он показал, что отчужденный Т. есть условие и средство стремительного — в *определенных исторических* рамках — роста капитала. Он зафиксировал парадоксальную зависимость: Т. является постоянным источником капитала и вместе с тем реализуется в абстрактных и машинизированных формах, навязанных капиталом человеческой деятельности. Т. о., Т. определяется капиталом как обезличенная, абстрагированная, отчужденная деятельность человеческих индивидов, т.е. «чистая» человеческая энергия, обеспечивающая воспроизводство и умножение богатства. К. Маркс показал в своих экономических работах, что отношения Т. и капитала — это отношения противоположных моментов общественного воспроизводства, *процесса*, в котором взаимообусловлены не только количественные характеристики Т. и капитала, но и их качественные изменения. Однако в политических трактатах К. Маркса и многих его последователей эта сложная взаимообусловленность «отодвигалась» на второй план,

а на авансцене оставались Т. и капитал как две противостоящие друг другу политические и социальные силы. Эта оппозиция надолго закрепилась в идеологии и политической практике, тем более что она вполне соответствовала логике простых противопоставлений, свойственной стереотипам обыденного сознания, и эту логику подпитывала. Экономический анализ К. Маркса строился на допущении, согласно которому сложный Т. может быть сведен к Т. простому, а капитал может беспрепятственно возрастать, пока он находит ресурсы развития в насыщении системы машин энергией простого Т. Практика XX столетия потребовала внимательно отнестись к этим допущениям и связанному с ними расчету. Попытки повысить качество производства и увеличить его прибыльность ценой «выжимания» из работника максимума его физических и психических сил («Работник — та же машина, только вместо электричества и смазки ему надо платить зарплату» — формулировка эпохи становления конвейерного производства и соответствующих концепций организации Т.) не дали экономического эффекта. Суммирование простого Т. не обеспечивало новых качеств деятельности и организации, не гарантировало успеха на рынке. Требовался иной тип Т. и соответствующее переструктурирование капитала. Т. может рассматриваться как некая константа, характеризующая «обмен веществ» между человеком и природой (К. Маркс). Но эта константа, очевидно, абстрагируется от *качеств* самого Т., от культурно-исторических форм его реализации. Даже если исходить из нее, как из начального допущения, то следует добавить, что Т. есть обмен веществом, энергией и *информацией*, причем даже в самых своих элементарных формах. Информация в данном случае и означает ту схему осуществления Т. (траты вещества и энергии), которая определяет в нем человеческую специфику. И если в эпоху классического индустриализма и капитализма можно было отвлекаться от этой стороны Т. и делать акцент на преобразовании и присвоении вещества природы (а заодно игнорировать личностные характеристики Т.), то в сер. XX столетия информационные аспекты Т. оказываются наиболее важными и в экономическом, и в социальном, и в управленческом, и в экологическом планах. Соответственно Т. обнаруживает свою внутреннюю связь с др. аспектами деятельности: самореализацией и общением индивидов. Все более повышается значение воспроизводящей функции Т. (в противовес функции преобразования): сохранение равновесия между различными социальными, научными, культурными схемами деятельности, с различными природными формами требует все больше усилий. В этом плане Т. становится условием и средством достижения приемлемых отношений человека с миром и себе подобными.

(См. «Гуманизм», «Деятельность», «Отчуждение»).

В.Е. Кемеров

У

Управлени́тет — понятие, описывающее определенный тип власти и властных отношений, реализуемых не в форме прямого подчинения и подавления, но посредством формирования и регулирования культуры самоуправления и самоконтроля. Понятие используется в противовес классическим политическим теориям, где власть трактуется в логике прямых субъект-объектных отношений. Впервые введено М. Фуко в поздний период творчества в рамках лекционного курса 1978–1979 гг. в Коллеж де Франс как *gouvernementalité* и в современной литературе чаще используется в английской версии как *governmentality*. Ввиду невозможности точного и исчерпывающего перевода на русский язык можно встретить также такие варианты, как «управленчество», «правительственность», «упрациональность». Согласно Фуко, понятие У. выявляет связи между «техниками власти и техниками самости». И в более широком смысле слова означает «техники и процедуры, призванные направлять поведение людей», что позволяет говорить об управлении дома и домохозяевами или же государством в той же плоскости, что и об управлении душами или же самим собой. Чтобы выйти за рамки современного политизированного смысла управления, Фуко обращается к истории и обнаруживает, что вплоть до XVIII в. проблема управления была помещена в более широкий контекст и становилась темой исследования не только политических трактатов, но и философских, религиозных, медицинских и педагогических текстов. Также он устанавливает связь между управлением и самоконтролем и демонстрирует, как связаны друг с другом современное суверенное государство и автономный субъект. У. фиксирует, что политическая рациональность утверждается не только в процессах централизации и унификации, формировании единых властных институтов и т.д., но также в процессах индивидуализации, где рождается рациональный субъект, мыслящий себя в качестве свободной автономии. Управление определяется не

какой-то слепой силой, в основе которой лежат исключительно инструменты подавления и насилия, но и некой формой рациональности, которая признает, что власть может подчинить индивида, только если он остается свободным. В этом смысле понятие У. рассматривает формирование «морального субъекта», проявляющего «заботу о себе», как политический процесс, как явление, имеющее политическое значение. Т. Лемке полагает, что понятие У. является гипотезой относительно взаимной связи, существующей между властными техниками и формами знания. «Семантическая связь между управлением (фр. «gouverner» — управлять) и способами мышления («mentalité») указывает на то, что невозможно исследовать властные технологии без анализа политической рациональности, которая поддерживает их». Это понятие акцентирует внимание на особой форме репрезентации: управление определяет дискурсивное пространство, в котором осуществляемая власть «рационализируется». В рамках этого пространства фиксируются понятия, конкретизируются объекты и границы, рационально обосновываются и легитимируются те или иные концепты и т.д. Тем самым система управления выстраивается таким образом, что при возникновении какой-то проблемы тут же начинают действовать определенные стратегии для ее разрешения. Политическая рациональность всегда есть некая условность, которая не дает «чистое знание» о реальности и которая не может дать образ «объективной действительности», поскольку интеллектуальному анализу подвергается лишь конвенциональное представление о ней, заданное извне. Тем самым, выявляя связь между формами власти и процессами субъективации, У. объясняет это необходимостью встраивания субъекта в определенное рациональное пространство, овладения определенным языком, дискурсом и теми практиками, которыми это пространство легитимируется и воспроизводится.

Одним из ключевых концептов Фуко является «*знание-власть*», где власть рассматривается как власть над знанием и посредством знания, и в этом смысле со-знательный субъект выступает не только как ресивер, носитель и передатчик того или иного знания, но и как агент власти, который в своей со-знательной активности реализует определенные властные императивы. Концепт У. можно считать новой стадией развития теории власти Фуко, где связываются воедино две исследовательские линии — генеалогия суверенного государства и генеалогия субъекта — и где процесс «*индивидуации общества*» рассматривается в контексте «*индивидуализирующей власти*» в связи с формированием «*управленческого государства*».

Концептом У. не столько сопоставляются друг с другом политика и знание, сколько артикулируется «политическое знание». Знание, реализуемое практически, снимает вопрос о том, согласуется ли практика с рациональностью, — вопрос заключается лишь в том, чтобы «определить, какую форму рациональности они используют». В свете этого рациональность отсылает не к трансцендентальному разуму, но к исторически обусловленным и выражен-

ным практикам, конкретным политическим, экономическим, социальным и прочим факторам.

Теоретическая значимость понятия У. проявляется в том, что современные властные механизмы описываются им не только как особая идеологическая риторика, как политико-экономическая реальность, в основе которой лежат капиталистическое производство, рыночные отношения, демократическое устройство и т.д., но и как особый глобальный политический проект по созданию социальной реальности, которая характеризуется обезличенностью властных институтов, где действующие управляющие субъекты на разных уровнях выступают своеобразными функционерами-симулякрами, некими функциональными социальными регуляторами, за которыми как будто бы не скрываются конкретные интересы и реальные выгодыприобретатели. И в этой связи концепт У. выступает продолжением и в то же время своего рода контраргументом постмодернистскому дискурсу с его идеей тотальной децентрации, деконструированной, разобранной реальности, где утверждается отсутствие «метасубъекта» власти и где актором выступает ускользающая сингулярность, которая не может управлять ни собой, ни другими ввиду отсутствия какой бы то ни было субъектности и объектности.

У., описывая современную неолиберальную реальность и анализируя формы регуляции и контроля в современном обществе, демонстрирует, что так называемое «отступление государства» — это фактически продолжение управления, и неолиберализм — не конец, а трансформация политики, которая просто перестраивает властные отношения в обществе. Сегодня происходит не столько уменьшение государственного суверенитета и ослабление государственного влияния, сколько переход от формальных техник управления к неформальным, и появление новых акторов управления (неправительственные организации, различные сети, секты, клубы и т.д.) свидетельствует о трансформациях в государственности, ее капилляризации и новых отношениях между государственными институтами и теми, кто действует от лица общественности. На смену централизованному прямому государственному вмешательству приходят не прямые формы регуляции посредством непрерывного точечного воздействия на индивида в разных локальностях, на разных уровнях его перемещений, с учетом того, что индивид согласует свою активность с внешними условиями будучи сам заинтересован в этих локальностях.

(См. «Биополитика»).

Н. В. Бетева

Утопия — повествование о наилучшем состоянии общественной жизни, произвольная конструкция идеального социального порядка. Получила свое окончательное название (utopos — с греч. букв.: «Нигдеия» — место, которого нет) лишь в нач. XVI в. (1516) от одноименной книги Т. Мора. У. является

результатом осознания (легенды о золотом веке), а затем и рефлексии кризисных состояний общества. У. представляет собой особый тип разрешения противоречия между признанием неистинности наличного социального порядка и осознанием невозможности простого возвращения к старому. Несмотря на многообразие У., можно выделить их следующие общие признаки: познание неистинности существующей социальной реальности, критика ведущих тенденций современного (авторам У.) общества, универсализм (предполагаемая повсеместность указанного в У. рецепта), возможность адекватного (буквального) воплощения интеллектуального проекта в действительность, а также окончательное решение всех социальных проблем через воплощение утопической модели. Целиком занятая разработкой тематики социума и социальной, У. по методу отличается от науки — из-за отказа признать наличную социальную реальность объектом анализа; от традиции и мифа — в силу своей интеллектуальной природы; от идеологии — поскольку не ориентирована на выражение интересов какой-либо социальной группы. Определенное родство У. с литературой обеспечивается самим методом построения утопического текста. Текст этот есть не что иное, как развертывание исходной метафоры социальности. Оболочка последней может принимать самые разнообразные формы: сельская община, город, республика ученых и т.п. В античную эпоху У. еще не выделилась как самостоятельный жанр. В период своего становления У. была не более чем иллюстрацией к выводам из философских (Платон), этических (Ямбул) и религиозных систем. Роль ее сводилась лишь к констатации необходимости тождества должного и наилучшего в устройстве общества. После длительного перерыва (за весь период Средневековья в Европе не было создано ни одной сколько-нибудь значительной У.) она возрождается вновь. Но создание утопических текстов становится уже самоцелью. Секуляризация эпохи Возрождения привела к наполнению постулированной христианством дихотомии мира (сакрального и профанного) новым содержанием. Сферу божественного заменяет сфера социального, земного, сфера несоциального. Это и ряд других обстоятельств, как то: невозможность фиксации устойчивых социальных структур, незавершенность формирования научной парадигмы Нового времени, а также представления о человеке как о субъекте — привели к тому, что У. с XVI по XIX в. фактически стала попыткой осуществить парадоксальный проект общества: общество есть то, что оно не есть. У. особым образом моделирует и представляет социальность. Она изображает и высокоэффективные организации индивидов, распределенных в рамках искусственного (городского) пространства (Т. Мор, Д. Веррас), и людей, мотивом существования которых является чувство живущих в гармонии с природой в сельской общине (Ж.-Ж. Руссо, Э. Карпентьер). Одновременно с этим все возрастающая экспансия классического разума на сферу повседневности приводит к распаду единого утопического жанра на ряд региональных У. К таковым относятся: У. градострои-

тельства, У. права, педагогическая У. (У. социализации индивида), прогрессистская У. (У. социализации человеческого рода) и др. Партикуляризация У., переход ряда ее традиционных тем в ведение различных социальных дисциплин все более вытесняют У. в область литературы (Г. Уэллс, Г.К. Честертон, А. Азимов). Но и здесь распространение У. сдерживает появление нового жанра — антиутопии. Последняя сохраняет весь арсенал описательных средств, характерных для У., но несет совершенно противоположный смысл. Тем не менее У. по-прежнему сопровождает всякий более или менее значительный факт или тенденцию общественной жизни. Это происходит как в силу присущего ей критического (антиидеологического) аспекта (Т. Адорно, Э. Фромм), так и из-за определенного утопического характера самого социального действия. Утопичность последнего состоит в иллюзии агентов этого действия об адекватности воплощения замысла данного действия и возможности просчитать его результаты.

(См. «Антиутопия»).

М.С. Белоковылский

Ф

Фальсификация (от лат. falsus — ложный и facio — делаю) — а) в обычном смысле: подделка; б) в логике и методологии науки: процесс сокращения границ реальной применимости гипотезы через выявление таких условий опыта, при которых гипотеза начинает противоречить некоторым фактам и опровергаться. В 1935 г. в книге «Логика научного исследования» К. Поппер предложил отдавать предпочтение при проверке общих суждений Ф., а не верификации (подтверждению опытом), поскольку для подтверждения, напр., суждения о законе природы, необходимо бесчисленное количество соответствующих фактов, а для опровержения того же суждения порой достаточно и одного противоречащего ему факта. Если гипотеза не опровергнута опытом, то это еще не означает, будто она непременно истинна; скорее, она всего лишь «оправданна». Иное дело — опровержение опытом претензий гипотезы на широчайшую экстраполируемость на все новые и новые предметные области (напр., претензий на статус закона природы) — опровержение фактами ряда ее приложений указывает на ложность «широкой постановки вопроса» и требует более узкой переформулировки гипотезы, сокращения ее границ, ослабления объясняющей силы. От Ф. следует отличать принцип фальсифицируемости, введенный К. Поппером как альтернатива принципу верифицируемости и используемый им для разграничения науки и метафизики. Теория, которую нельзя опровергнуть никакими способами, которые можно себе представить, — утверждал Поппер, — ненаучна. Если теория неопровержима, то это есть не ее достоинство, а ее недостаток. Всякая подлинная проверка теории — это попытка ее опровергнуть. Однако фальсифицируем ли сам принцип фальсифицируемости? Впоследствии Попперу пришлось смягчать этот принцип, ограничивая его применение областью эмпирических гипотез и дополняя требованием при опровержении онтологических схем опираться на метод альтернатив.

(См. «Верификация»).

Д. В. Пивоваров

Фантазм — понятие, характеризующее в первую очередь содержательный и структурный моменты действия фантазирования. Обычно под Ф. понимается сцена или последовательность сцен и действий, обнаруживающих стремление к реализации некоторого желания. Понятие Ф. во многом тематизируется и оформляется в рамках психоаналитической мысли. С момента своего возникновения психоанализ питает интерес к содержанию и структуре действия фантазирования. За действием фантазирования психоаналитик стремится обнаружить подлинный смысл и причины возникновения Ф. Сам Фрейд пользуется словом «фантазия» (*Phantasie*). Помимо понятия «фантазия» у Фрейда существует целый ряд понятий, характеризующих процесс и результат фантазирования в разных сферах человеческой жизни. К ним прежде всего нужно отнести «сны наяву», которые являются осознанными фантазиями; обычные сны, содержание которых свидетельствует об определенных фантазиях, но которые в отличие от снов наяву носят менее структурированный характер в силу меньшей обработанности сознанием. К явлениям, свидетельствующим о той или иной фантазии, можно отнести также и все ошибочные действия; любая ошибка, по Фрейду, может быть рассмотрена как отклонение некоторой действительной ситуации в пользу определенной фантазии. Понятие же «Ф.» появляется во французской психоаналитической и философской мысли как «перевод» слова «фантазия», «перевод», учитывающий произведенное психоанализом смещение смысла понятия в сторону фиксирования содержания этого действия, и потому это понятие в некотором смысле более адекватно передает смысл феномена фантазирования. В настоящее время понятие «Ф.» употребляется не только в психоанализе, но и в философии, литературной критике и т.д. Сущность Ф. тесно связана с сущностью желания и определяется во многом пониманием последнего. Желание же в рамках европейского способа представления определяется через нехватку. На доминирование такого способа определения желания указывают такие философы как Лакан, Делез и Гваттари, Деррида. Для Лакана нехватка является неотъемлемым свойством бытия, она находит одновременно и в воображаемом и в символическом, осуществляя в то же время их соединение и связь. Нехватка конституирует и определяет желание, причем определяет его т.о., что оно ни в коем случае не сводится к объекту желания. При таком понимании сущности желания определить его объект невозможно. Невозможно, отмечает Лакан, одновременно в одной и той же логике желать объект и иметь возможность определить его. В лакановской логике Ф. является, следовательно, способом существования нехватки, одновременно фиксирующим некоторую нехватку и в то же время пытающимся ее преодолеть. Бытие, которое является нехваткой бытия, пытается преодолеть нехватку, которая может быть представлена как нехватка смысла, как противоречивость «реального» строя, основанного на нехватке. В противовес противоречию строится Ф. как идеальная непротиворечивая модель или сценарий. Любой язык, лю-

бая система знаков могут быть рассмотрены как система, соотносящаяся с некоторой противоречивой, неоднозначной ситуацией и в действии этого соотношения осуществляющая снятие этого противоречия. Ф. тогда может быть представлен как «заплата», прикрывающая неполноту бытия. Подобной «заплаткой» является любая символическая система, и потому любой дискурс в своей сущности фантазматичен. Делез и Гваттари, критикуя такое понимание желания, где нехватка рассматривается как исходная реальность, указывают на первичность и производительность самого желания. Желание, по мнению Делеза и Гваттари, и является производством, нехватка же если и существует, то она возникает после и в результате производства. Ф., по мнению Делеза, — чистое Событие, отличное от реального положения вещей, и в этом смысле он является поверхностным эффектом, плоскостью. Сам Ф., тогда представляется местом События, местом, откуда, в сущности, и происходит построение того или иного мира, той или иной «реальности», Характеризуя существо Ф., в первую очередь следует отметить, что Ф. — это идеальное пространство, идеальное пространство «модели» какой-либо вещи или сценария событий. Само фантазматическое пространство всегда идеально и имеет идеальную топiku. Эта идеальная топика имеет свои законы, не сводимые к законам других пространств. Находясь в пределах этого пространства, тела или вещи производят самоидентификацию в пределах законов этого пространства. Для осуществления этой идеальной топики, для поддержания собственного отличия любое фантазматическое пространство отграничено от других пространств. Потому Ф. — это всегда единое пространство. Это не значит, что пространство Ф. однородно, оно может быть разнородным или даже может быть целым рядом различных пространств, с присущим каждому способом производства желания и получения наслаждения, но существо Ф. таково, что оно не допускает чего-то внешнего себе, мешающего ему. Поскольку вся деятельность или все то, что обычно называется «реальностью», в сущности, регулируется и определяется идеальными фантазматическими моделями или сценариями, то Ф., как определенное конкретное образование, целиком определяет существо любой вещи, любого фрагмента мира. Любая сущность, любое явление существует в отношении своей «идеальной» модели. Идеальные модели задают приемы и сценарии, в соответствии с которыми вещи и явления воспринимаются, делаются определенными. Другими словами, идеальная фантазматическая модель существует т.о., что определяет способ бытия «реальной» вещи. Вернее, она вместе со своей идеальностью, со своим фантазматическим образом и образует одно единое пространство. Подобные фантазматические «модели» создаются в качестве закрытых в своем способе существования или властвования, и потому сам Ф. можно представить как замкнутое локальное пространство или дискурс. Способ, каким каждая определенная власть, каждая вещь осуществляет организацию своего пространства, — это создание своей идеальной модели. В этом смысле любая

вещь и есть Ф., идеальная модель. Сущность Ф. можно рассмотреть и через власть, поскольку существо Ф. и желания тесно связаны с сущностью власти как таковой. Любая вещь существует как способ организации власти. В этой организации власти вещь испытывает нехватку, которую можно представить и как нехватку чего-либо, оборачивающуюся желанием, и как нехватку власти. Нехватка власти означает здесь то, что любая власть, несмотря на свое стремление сделать себя абсолютно прочной, не может достичь этого, т.к. достижение этого означало бы абсолютную изоляцию этого способа власти, этой сущности и, тем самым, потерю ее существа. Наличие этой нехватки власти вместе с тем не означает, что она существует как что-то постоянное и определенное. Нехватка власти компенсируется созданием идеальных фантазматических пространств, в которых эта нехватка избывается за счет некоторого избытка и маскируется. Таким избытком, в некотором смысле, и является Ф., идеальное пространство вещи, которое можно понять как ее идею. Значит, Ф. является нереальным идеальным пространством, организующим «реальное» пространство. Тогда «реальное» пространство — это пространство нехватки или потребности (*le besoin*). Нехватка, проявляя неполноту какой-либо сущности, указывает на невозможность определенных Событий или определенного сочетания Событий. Нехватка фиксирует и определяет и так, собственно, и дает возможность быть определенности как таковой, фиксируя невозможность и недоступность определенных «реализаций» в рамках этого пространства. Ф. в этой логике является преодолением этой нехватки. Такое преодоление нехватки, которое осуществляется Ф., однако, только и полагает, организует в качестве определенного «реальное» пространство. С одной стороны, Ф. стремится разрушить некоторые границы, разрушить нехватку, и потому он противостоит определенности как таковой, но это противостояние является противостоянием такого рода, что оно поддерживает и придает прочность этой определенности. Это происходит постольку, поскольку Ф. своим созданием фиксирует определенную нехватку. Потому даже в своем полагании идеальных моделей структура Ф. с необходимостью вводит характеристику определенности для идеальных моделей для идей в платоновском смысле, которые могут быть поняты как Ф., идеальные модели. Собственно говоря, сама определенность вещи задается определенностью ее способа власти, определенностью ее Ф. или, скажем другими словами, определенностью ее идеальной модели, идеи в платоновско-гегелевском смысле. Каждая вещь существует как нехватка, как *manque*, как неполнота, как знак отсутствия полноты или знак небытия, знак отсутствия, как след (*trace*). Вещь как нехватка и вещь как определенное в своем бытии пространство — две стороны одного и того же явления. Т. о., нехватку можно рассматривать как идеал, идею, другими словами, как исходное место определенности любой вещи, любой сущности. Любая вещь, любое пространство производит нехватку, и, в сущности, эти вещи и пространства наблюдаются, делаются доступными

и определенными через эту нехватку, через идеал, идею. Вместе с тем нехватка бытия или власти на поверхности реализуется как нехватка объекта желания, и в этом смысле Ф., как идеальная фантазматическая модель, есть «модель» объекта желания, поскольку реально сам объект не может быть дан в качестве объекта желания как такового. Такой Ф., или идея, как идеальный непротиворечивый объект, является одновременно фантазматическим объектом желания. Только создавая такие фантазматические «модели», желание и может существовать; своим существованием оно обязано постоянной нехватке, всегда имеющемуся зазору, возникающему «перед» объектом желания. Этот зазор может фиксироваться как зазор между действительным и желаемым, но, по сути, не существует ни действительного, ни желаемого в качестве объекта. Существует действие постоянного полагания Ф., которое, с одной стороны, предшествует желанию, а с другой — в качестве звена этого постоянного действия откладывания, «одновременно» с ним. Здесь необходимо отметить, что само разделение на реальное и идеальное, через которое обычно определяется существо Ф., условно и приемлемо лишь до определенных границ. Такое разделение удобно для отслеживания динамики процесса полагания и создания фантазматического пространства. В сущности же, не существует никакого «реального» и «идеального». «Идеальное» полагается не из «реального» пространства, как разрешение его потребности (*besoin*), но из другого идеального. Само идеальное откладывается как новая складка, новое складывание из иного идеального. В таком откладывании принципиально неразрешимым и неправильным является вопрос об «исходном» месте откладывания. Нельзя сказать в результате, что идеальные модели, Ф., существуют в отношении или поверх «реальных» вещей. Ф. создается каждым актом различения, фантазмирования, и в этих актах зачастую неразлично, где существует поддержание прежних, а где производство новых Ф. Подобного рода идеальное, если представлять его в психоаналитических терминах, существует одновременно как воображаемое и символическое, организующее это желание. «Реальное» же существует как мнимость, мнимое реальное или, словами Лакана, как «вещь в себе», сама по себе недоступная. Реальность как нехватка существует всегда лишь по видимости, она всегда фиксируется задним числом. Ф. указывает на нехватку, но это не значит, что сама нехватка существует реально как определенная нехватка. Сама нехватка, «приводящая» к возникновению Ф., возникла в свое время как Ф. Т. о., не существует никакой действительной нехватки, а есть постоянное создание Ф., стремящихся преодолеть нехватку, но в то же время создающих новую нехватку и тем самым возможность для создания нового Ф. Поэтому имеющуюся здесь структуру можно представить как складку, как перманентное действие складывания уже имеющейся складки, различение уже сделанного различия. Здесь следует добавить, что в таком создании новых пространств нехватки не существует временной последовательности в обычном понимании, которая бы отсылала

каждый раз к предыдущей складке. Понятие предшествования здесь смещается т.о., что любое «предшествующее» выявляется в качестве такового только в «последующем», и поэтому «последующее» и «предыдущее» существуют и проявляются в один момент. Ф., как производимая идеальность, только «задним числом» определяет реальность как то место, где производится Ф., где фантазируют и вместе с тем как место, откуда совершаются побеги Ф., натываясь не на реальность, а на собственные пределы, пределы Ф. или желания. Столкновение с собственными пределами обнаруживается в определенной логике как реальность и приводит к переходу на уровень иного Ф., который также может быть представлен как «реальность». Вместе с тем Ф. не имел бы силы, если бы был просто Ф., идеальной моделью действительности. По сути, Ф. есть складка. Если существует Ф., то он сам, в свою очередь, может быть рассмотрен как «реальность», с которой соотносится Ф. Если существует Ф., то существует и Ф. фантазма, в котором Ф. черпает свою силу. Т. о., с одной стороны, Ф. подпитывается зиянием, тапке, стремящимся укрыть себя, а с другой стороны, он черпает свою силу в глубине неиссякаемости структуры, производящей Ф. над Ф.

(См. «Интерпелляция», «Сингулярность»).

Д. В. Котелевский

Фатализм (лат. *fatalis* — роковой, предопределенный) — учение о предопределенном порядке вещей, о подчиненности человека всемогущей судьбе, о предзаданности общественной истории, о предустановленной гармонии мира или о роковом смещении стихийных сил, порождающих «железную» логику необходимости. В различных своих вариациях Ф. рассматривает логику событий как внешнюю по отношению к человеку; в одних трактовках эта логика складывается из действия сверхъестественных сил, в других — как результат естественных изменений и взаимодействий, в третьих — как проявление общественных закономерностей. В любом случае — идет ли речь о природных условиях или условиях, создаваемых людьми, — совокупность условий рассматривается как порядок, предопределяющий человеческую деятельность и ее результаты. Наряду с бытовым Ф. («кому суждено быть повешенным, тот не утонет», «человек должен влачить свою судьбу»), существуют научные формы Ф., связанные с преувеличением роли отдельных законов или с онтологизацией объяснительных схем, с отождествлением этих схем и реальной связи событий. Так, весьма распространенной является форма Ф., исходящая из механической трактовки логики вещей, рассматривающая природные и социальные законы как жесткие сцепления причин и действий; космос, природа, общество представляются механизмами, в которых нет места для творческой деятельности людей, для их предметной самореализации. В кон. XX в. возникают новые стимулы для фаталистических на-

строений и концепций. Этому способствуют: существенная коррекция теорий о преобразующей роли человека, возрастающее значение экологической проблематики, распространение конформизма в связи с наступлением массовой культуры и стандартизацией личностного бытия.

В. Е. Кемеров

Феминизм — понятие, требующее определения в двух уровнях, т.к., с одной стороны, представляет собой широкое общественное движение за права женщин, а с другой стороны — это комплекс социально-философских, социологических, психологических, культурологических теорий, анализирующих положение женщины в обществе. Ф. как общественное движение начинается свою историю с Декларации прав человека и гражданина, провозглашенной в XVIII в. Де-факто она стала декларацией о правах мужчин, а гражданский кодекс Наполеона закрепил за женщиной гражданский статус низшего существа. На этом этапе в развитии идей и практики Ф. немаловажную роль сыграл суфражизм нач. XX в. — движение за предоставление женщинам избирательных прав. Достижение этой цели и рост занятости женщин на время привели к спаду Ф. в сер. XX в., но в кон. 70-х гг. наступил пик второй волны, движение приобретает массовый характер, появляется множество различных женских групп и партий. В 80-е гг. влияние Ф. на Западе несколько ослабевает в связи с утверждением неоконсерватизма. В XIX и первой пол. XX в. женщины в основном стремились к достижению юридического равенства полов и многого добились. Но фактическое положение дел мало менялось, многомерность проблемы становилась все очевидней. Постепенно идеологи женской эмансипации поняли, что необходимо вскрыть глубинные корни дискриминации женщин на фоне широкого социокультурного анализа. С. де Бовуар, Бетти Фриден, Кейт Миллет пришли к исследованию основ культуры и традиций. Лидеры Ф. вскрыли патриархальный, маскулинистский характер всей западной культуры, основанной на отождествлении человека и подлинно человеческих качеств только с мужчиной. Женщина в традиционной культуре отождествляется исключительно с телом и его функциями (сексуальными, детородными), а единственная форма духовности женщины — любовь, да и та понимается весьма упрощенно. Все оппозиции общества раскладываются на традиционное отождествление мужского с рациональным, интеллектуальным, логическим, с культурой; женское же соотносится с природой, натурой, иррациональным, чувственно-патологическим. С т. зр. мужской культурной нормы женщине вменяется дефектность, и она попадает в положение «второго пола» (С. де Бовуар). Для данной идеологии основание положения женщины в ее «дефектности», которая обосновывается биоидными причинами («анатомия — это судьба», «биологическая трагедия» женщин по З. Фрейду). Эта «дефектность» как бы вторична, она вменяется уже культурой в процес-

се социализации пола, когда на основе биологических различий мужчины и женщины задаются жесткие границы гендерных ролей. Так, женщина становится существом с политизированной анатомией, что убедительно показывает М. Фуко, раскрывая микрофизику власти. Им последовательно доказывалось, что сексуальность является точкой приложения техник власти; функции господства и распределения выражают себя в контроле сексуальности. Обратившись к истории, исследователи показали, что социальная природа разделения полов определена историческим разделением труда, социальным обменом, в котором женщина становится объектом данного обмена. Отношения полов как социальные отношения встраиваются в тотально властную структуру общества, где социокультурным символом власти становится фаллос, а в культуре утверждается фаллоцентризм. Анализ данных оснований власти и культуры особое внимание уделит постструктурализм, ставший для новой волны Ф. серьезным теоретическим фундаментом. Сблизились проблематика постструктурализма и Ф., они «сошлись» в обнаружении разнообразия репрессивных практик, в понимании необходимости противостояния патриархальному обществу как обществу насильственных культурных норм и иерархий. Отношения между полами понимаются в современном Ф. как один из типов властных отношений, когда одна часть человеческого рода узурпирует право на производство смыслов и норм культуры и репрезентирует свои интересы как всеобщие. Особое значение для развития современной феминистской теории имеют работы Ф. Соллерса и К. Кристевой, Ж. Бодрийера, Ж. Деррида, Ж. Делеза и Ф. Гваттари. При всем разнообразии течений и школ Ф. они сходятся в признании патриархальной структуры западного общества, в борьбе против сексизма (дискриминации по признаку пола), призывают к уничтожению бинарностей через «десексуализацию» общества как ведущего условия для ликвидации социального угнетения. В современных условиях усиление сексуализации (вплоть до сексплуатации) они видят в соответствующем развитии рекламы и дизайна. Чрезвычайно активный образный ряд рекламы и дизайна, кино и видео навязывает сознанию представление о женском теле как объекте потребления. Если в понимании причин и истоков формирования патриархального общества Ф. достигнуто определенное единство, то в решении вопроса о путях выхода из этой ситуации представлен широкий спектр теоретических и политических позиций, вплоть до диаметрально противоположных. Можно выделить три основных потока, в рамках которых могут быть определены остальные, даже экзотические группы (такие как амазон-феминизм, анархо-феминизм, эротический Ф., сепаратистский, поп-феминизм и др.). Основными течениями являются следующие: а) радикальный Ф. — выступает за создание нового общественного порядка с обособленным существованием женщин, именно он вызывает острую реакцию протеста и скепсиса по отношению к Ф. в целом; б) либеральный Ф. — выступает за достижение формулы «различные, но равные» без

каких-либо радикальных изменений патриархальной системы; в) интеллектуальный, гуманистический Ф. — наиболее перспективен и как гуманистическая социально-философская теория, и как широкая гуманитарная практика, выходящая в сферы творчества и политики. В этом направлении Ф. из узкой идеологии женского движения постепенно превращается в новую теорию альтернативного общественного развития, стремящегося к устранению насилия как ведущего компонента маскулинистского мировоззрения, к спасению мира от репрессивной культуры. В таком понимании развитие Ф. требует радикального интеллектуального усилия, революции сознания. В кон. XX в. женский вопрос радикально меняет свой экзистенциальный статус. Этот фундаментальный мировоззренческий сдвиг отражен в исследованиях гендерной науки, переосмысляющей традиционную картину мира. Не случайно, видимо, в планах XIII Всемирного социологического конгресса заявлена сессия «Феминистские вызовы социальной теории». В развитии Ф. «на русской почве» наиболее отчетливо проявляется опыт распрямления политической реальности. И хотя по отношению к России часто употребляются женские метафоры (Россия-матушка и др.), в реальности женская история в России есть история выживания женщины в сугубо мужском государстве, где патриархальные отношения всегда были даны в чистом виде (от государя-батюшки до господина-мужа); вся история этого мужского государства предстает как история войн и революций, история мужского политического театра. В этой логике выживания женщины выработали специфические стратегии коллективистских форм жизни и соответствующий им тип сознания. От общинных структур к коммуналкам, баракам лагерей и строек, к женским сообществам в эвакуации прошло путь «женское движение» в России, и этот уникальный опыт требует собственного научного осмысления.

(См. «Гендер»).

О. В. Шабурова

Феномен (греч. φαινόμενον — являющееся) — понятие, означающее явление предмета в сознании. Понятие Ф. соотносительно с понятием сущности и противопоставляется ему. Ф. предполагает двойственное отношение к предмету: то, каким образом предмет является в сознание, и то, в чем усматривается сущность предмета. Явление предмета нетождественно сущности его. Познание, т.о., предполагает переход от явления к сущности. В классической философии Ф. принципиально противопоставляется номену, который остается за пределами чувственно воспринимаемого опыта и является предметом интеллектуального созерцания. В частности, Кант пытался при помощи понятия Ф. резко отделить сущность от явления, считая первую принципиально непознаваемой. В философии XX в. понятие Ф. наиболее характерно для феноменологии. Гуссерль активно разрабатывал содержание понятия Ф. Со-

знание, будучи всегда интенциональным, направлено на предмет, конституируемый в ноэтических актах. Ф., следовательно, есть обнаружение предмета в модусе самоочевидности. В феноменологии стирается грань между явлением и сущностью предмета и обнаруживается слитность являющейся сущности с потоком сознания, «самополагание», «самоданность», «самопроявляемость» сущности через Ф. Все чаще Гуссерль обозначает Ф. следующими словами: т.е. «само-себя-через-само-себя-раскрывающее». Т. о., Ф. не есть предмет, существующий вне сознания, но он не есть и непосредственное составляющее сознания. Ф. создается, конституируется феноменологом для ясного, неискаженного переживания предмета в его сущности, перводанности.

(См. «Интенциональность», «Конституирование», «Ноэзис и ноэма», «Феноменология»).

Т.Х. Керимов

Феноменология — одно из направлений в философии XX в. Букв. означает описание или изучение явлений. Любое описание вещей, какими они являются в сознании, можно назвать Ф. В этом смысле феноменологически можно было бы назвать размышления Дж. Беркли, Дж. Локка, Р. Декарта, Д. Юма и др. Более специфично Ф. как одно из основных направлений в западной философии и культуре связывается с именем Эдмунда Гуссерля. Согласно Ф., возможность непосредственного доступа к миру, окружающей нас реальности покоится на тех характеристиках сознания, благодаря которым мы и воспринимаем этот мир. Следовательно, необходимо исследовать и понять те характеристики сознания, через которые эта реальность оказывается доступной. Явление мира, реальности в сознании и есть этот мир. Внимание исследователя должно быть обращено не на сам мир, предметы этого мира, а на те акты сознания, в которых предметный мир конституируется. Ф. начинается с обнаружения корреляции между способами данности человеку различных аспектов мира и сознанием о мире. Отсюда возможность особого типа исследования, направленного на изучение не самого предметного содержания человеческого отношения к миру, а его явления в сознании — феномена. В феноменологическом исследовании тематизируется именно явление предметности в сознании. Бытие как коррелят сознания соотносимо со свойствами сознания — вот истинный предмет познания.

Основным свойством форм сознания, наиболее фундаментальной характеристикой сознания считается интенциональность — направленность сознания на предмет. Сознание — это всегда «сознание о...». «Где бы мы ни говорили о явлении, мы всегда подразумеваем тех субъектов, которым нечто является, но одновременно — и те моменты их психической жизни, соразмерно которым явление имеет место как явление чего-то, и последнее есть именно являющееся в нем» (Гуссерль). Интенциональность означает, что

любому явлению предметов в сознании соответствует собственная интенциональная структура, состоящая из множества интенционально соотнесенных компонентов. Организация феноменологического метода как раз и заключается в том, чтобы исследовать собственную интенциональную структуру сознания со своими сущностными компонентами и во всех горизонтах. Анализ интенциональной структуры сознания осуществляется рефлексивным способом. Поэтому Ф. различает естественную установку и собственно феноменологическую установку. В мире повседневного мышления, естественной установки наша жизнь протекает анонимно, т.е. остается вне опыта интенциональной направленности сознания на предметы. Восхождение к интенциональной структуре сознания, к его имманентной деятельности возможно благодаря методу феноменологической редукции. Именно посредством этого метода мы имеем дело с подлинными феноменами. Редукция позволяет освободиться от наивности естественной установки сознания, которая заключается в том, что оно ориентировано на познание внешних предметов, интересуется прежде всего предметами, воспринятыми из чувств или посредством чувств. Редукция позволяет переключить сознание на исследование собственной деятельности по конституированию предметов. И только феноменологическая установка, достигаемая с помощью феноменологической редукции, дает возможность сознанию обратиться к самому себе. Поэтому феноменолог заключает в скобки весь реальный естественный мир, который при естественной установке обладает постоянной бытийной значимостью. Это значит, что «как феноменолог я в описании чисто психического опыта не могу естественным образом приводить в действие мою веру в мир, — в дальнейшем я должен освободиться от всех точек зрения, которые в моей естественно-практической жизни сознания играли свою естественную роль» (Гуссерль). Интенциональный анализ выделяет объект сознания, наделенный определенным смыслом, а с другой стороны, меняющиеся способы явления, меняющиеся модусы сознания. Эти взаимодополнительные аспекты интенциональности Гуссерль обозначает терминами «ноэзис» и «ноэма». Ноэзис — это модус интенционального сознания, ноэма — его предметный смысл, объективный коррелят. Т. о., феноменологическая редукция позволяет описать поэтическую и ноэматическую структуры сознания. Последовательно феноменологическое развертывание ноэмы приводит к анализу соответствующего модуса осознания, ноэзиса. При анализе интенциональной деятельности сознания феноменолог прежде всего исходит из самих интенциональных переживаний и соответствующих структур протекания этих переживаний. Основной характеристикой интенциональных переживаний является идеальность ноэматических содержаний в соответствующем сознании. В основе интенционального сознания заключено то, что каждое ноэматическое единство есть идеально тождественное во всем синтетическом многообразии переживаний. Это идеальное тождество многообразия переживаний достигается

«Я-центром». «Для меня очевидно, что всякое сознание есть сознание моего “Я”. Это означает также и то, что сознание во всех его формах, во всех его модусах активного и пассивного “Я-участия” осуществляет ноэматическую работу и при этом содержится в конечном итоге в единстве ноэматической связи...» (Гуссерль). Т. о., развертывание интенционального смысла предполагает постоянный переход к конструированию сущностно связанного синтетического многообразия данностей одного и того же предмета. «Мы конструктивно производим цепь возможных восприятий, благодаря чему проявляется то, как выглядел бы и как должен был бы выглядеть предмет, если бы мы прослеживали его в восприятии все дальше и дальше» (Гуссерль). Ф. выделяет различные дескриптивные измерения данности предмета. Интенциональный анализ предметностей сознания не ограничивается эгологически-феноменологическими исследованиями. Последнее предполагает также включение интерсубъективного конституирования, тематизацию «другого» и сообщества. Интерсубъективное конституирование «другого» и сообщества предполагает выход за пределы «Я», связь «Я» с «Другим», с другими «Я». Интерсубъективное конституирование «Другого» осуществляется посредством «вчувствования». «Интенциональность в собственном «Я», которая вводит нас в сферу чужого «Я», есть т.н. вчувствование, и его можно ввести в игру в такой феноменологической чистоте, что природа постоянно остается исключенной» (Гуссерль). Трансцендентальное эго необходимо полагает в себя трансцендентальное альтер эго. Именно в форме альтер эго «Другой» интенционально переживается. Гуссерль говорит, что собственную жизнь сознания можно непосредственно испытывать в ее самости, а чужую — нет. Но способом «своеобразной апперцепции по аналогии» сознание «Другого» во «Мне» последовательно конституируется. В результате трансцендентальная субъективность расширяется до интерсубъективности трансцендентальной социальности. А последняя служит основанием для интерсубъективной природы и мира, а также для интерсубъективного бытия идеальных предметностей. «Так феноменологический идеализм раскрывается как трансцендентально-феноменологическая монадология, которая есть не метафизическая конструкция, но систематическое истолкование смысла, который имеет мир для всех нас еще до всякого философствования и который может быть только философски искажен, но не изменен» (Гуссерль). Гуссерль различал три типа феноменологической редукции: психологический, эйдетический и трансцендентальный. Соответственно выделяются три уровня феноменологического исследования: дескриптивная, эйдетическая и трансцендентальная Ф. Психологическая редукция направлена к чистым данным психического опыта. В результате психологической редукции раскрывается поле чисто психических данностей. На этой стадии, однако, феноменолог хотя и описывает в опыте непрерывной интенциональной экспликации всеобщие сущностные свойства этого поля, все же остается в пределах опыта. Эйдетическая редукция

приводит к необходимости сущностного усмотрения феноменов; предметности сознания анализируются с т. зр. их сущностных характеристик, их *argiōi*. Как говорит Гуссерль, эйдетическая редукция состоит в аподиктическом усмотрении чистых всеобщностей, соотнесенных с бесконечным объемом свободно мыслимых возможностей как чисто возможных фактов, предписывающих этим последним норму мыслимости в качестве возможных фактов. Такие чистые всеобщности суть чистые самоочевидности. Для раскрытия чистых всеобщностей феноменологического объекта осуществляется метод «свободной вариации в фантазии». С помощью этого метода феноменолог, совершенно произвольно варьируя различные стороны феноменологического объекта, обнаруживает сохраняющийся во всех вариантах инвариант. Последний проступает в результате постоянных самосовпадений вариантов. Причем общий всем вариантам сущностный инвариант является таковым для любой возможной вариации «вообще». Метод «свободной вариации в фантазии» относится не только к феноменологическому объекту, но также к феноменологической субъективности. Как и в случае с феноменологическим объектом, феноменолог осуществляет свободную вариацию, и т.о., в результате последовательного варьирования возможных вариантов эго описывает инвариант феноменологической субъективности как инвариант «чистого Я». Метод свободной вариации первоначально касается только инвариантов собственного эго, если же встает вопрос о постижении «Другого» и intersубъективности, то по аналогии с «моим эго», «Другой» будет иметь ту же систему инвариантов. Т.о., в результате последовательной эйдетической редукции феноменология превращается в универсальную науку, исследующую систему инвариантов феноменологического поля, структурные *argiōi* этого поля, а *ргiōi* чистой субъективности и *argiōi* intersубъективности. «После введения расширенной редукции, — поясняет Гуссерль, — редукции к феноменологически чистой intersубъективности, проявляется и универсальное *argiōi* для общностей субъектов, редуцированных к их внутренне-феноменологическому и чистому единству». Цель трансцендентальной редукции заключается в более радикальном очищении сознания и обнаружении т.н. первоисточников опыта. Только т.о. мы приходим к источнику интенционального конструирования мира. Необходимость трансцендентальной проблематики и, соответственно, перехода к трансцендентально-феноменологической редукции Гуссерль объясняет несколькими причинами. Во-первых, любая наука носит региональный характер, т.е. она оперирует в рамках естественной установки, предданного, налично существующего мира. Предметная определенность является обязательной для любой региональной науки. Конечно, в ходе эйдетической редукции феноменолог вскрывает какие-то сущностные инварианты, соотносимые с возможными мирами реальностей. Однако последние все же сохраняют связь с бытийным смыслом наличного предданного в мире, поскольку «именно мы помыслили некие возможные

миры как миры возможных конституирующих субъективностей». Как говорит Гуссерль, трансцендентально психолог наивен даже как эйдетический феноменолог. Во-вторых, причина кроется в способе бытия субъективности, «Я». Речь идет о субъективности, конституирующей универсальную объективность мира. Поскольку субъективность сознания принадлежит реальному миру, то универсальная объективность мира как в его реальности, так и в его идеальности предстает как определенный мир, наделенный определенным смыслом. Конечно, при эйдетической редукции с помощью метода «свободной вариации в фантазии» мы произвольно варьировали нашу собственную субъективность, вскрывая в результате некую систему сущностных инвариантов. Естественно, эта свободная вариация также предполагает связь с некой бытийной значимостью. Трансцендентально-феноменологическая редукция призвана как раз решить проблему корреляции между «конституирующей субъективностью и конституированной объективностью». Трансцендентально-феноменологическая редукция выполняет по отношению к эйдетической ту же функцию, какую последняя выполняет по отношению к психологической редукции. Если результатом эйдетической редукции является любой возможный (мыслимый) мир с необходимой привязкой к бытийной значимости, то в результате трансцендентальной редукции исчезает любая определенность мира (как реального, так и возможного, мыслимого). Реальность окончательно «дереализуется»; мир есть только феномен. Точно так же тематизации подлежит «Я» феноменолога. Феноменолог как человек «заключен в скобки, он сам есть феномен». «Я» феноменолога становится феноменом своего трансцендентального «Я», которое обнаруживается как окончательная функционирующая субъективность, «результатом скрытой ранее деятельности которой является универсальная апперцепция мира». Поскольку в ходе собственного развертывания трансцендентальная установка освободилась от любых форм мыслимых и реальных миров, то основополагающие понятия феноменология творит из самой себя. Согласно Гуссерлю, между всеми феноменологическими редукциями существует определенный параллелизм. Конечно, трансцендентальное «Я» отлично от естественного человеческого «Я», но говорить о каком-то отдельном, производном или вторичном существовании представляется некорректным. «Совершенно очевидно, что то, что превращает мое чисто психологическое опытное самопостижение... в трансцендентальное, есть только опосредованное изменение установки. Соответственно, все обнаруживаемое в моей душе, сохраняя собственную сущность, приобретает благодаря этому новый, абсолютный, трансцендентальный смысл» (Гуссерль). Введение трансцендентальной редукции касается также intersубъективности, т.е. intersубъективная эйдетическая феноменология имеет свою трансцендентальную параллель. Т. о., последовательно проведенная феноменологическая редукция приводит к обнаружению первоисточников опыта. В последующий период своего творчества Гуссерль обращается

к «жизненному миру» как объективному корреляту трансцендентальной субъективности. Жизненный мир как «объективированная субъективность» есть результат интенциональных актов трансцендентальной субъективности. В некотором смысле жизненный мир Гуссерль отождествлял не только с трансцендентальной субъективностью, но и с трансцендентальной intersubjectивностью, с «вселенной монад», а также с миром естественной установки. Жизненный мир, трансцендентальная субъективность служат основанием универсальной абсолютной науки, которая, в свою очередь, научно оформляет все возможные науки. В своем систематическом развертывании, трансцендентальная феноменология порождает эйдетические науки, а последние рационально обосновывают все региональные науки. Трансцендентальная феноменология, т.о., является «фундаментом для подлинных эмпирических наук и для подлинной универсальной философии в картезианском смысле, для универсальной науки из абсолютного обоснования» (Гуссерль).

(См. «Интенциональность», «Конституирование», «Ноезис и нозема», «Феномен»).

Т.Х. Керимов

Фиксация — прочная и систематическая связь субъекта с определенными лицами или образами, воспроизводящая один и тот же способ удовлетворения желаний, структурно организованная по образцу одной из стадий такого удовлетворения, печать детского опыта, сохранение привязанности к определенным стратегиям достижения целей, предпочтение определенных типов объектов и архаичных отношений. Ф. может быть актуальной, явной, а может оставаться относительно скрытой, но преобладающей тенденцией, допускающей для субъекта возможность регрессии. Направленное развитие либидо, способ включения в бессознательное некоторых неизменных содержаний (жизненные обстоятельства, образы, фантазии), служащие опорой влечениям, создают необходимые условия для формирования Ф. Ф. выступает как источник вытеснения. Вытеснение возможно лишь в результате отталкивания вытесняемых элементов высшими инстанциями сознания и одновременно — притяжения их элементами, уже подвергшимися Ф. Процесс психоаналитического лечения свидетельствует о власти прошлого опыта, о способности бессознательного материала повторяться, а также о сопротивлении субъекта самой возможности избавиться от этого. Ф. на травматическом материале обуславливает навязчивое повторение (навязчивые ритуалы — специфические цепочки действий, которым субъект придает особое значение). Возникновение любого симптома обусловлено с психоаналитической т. зр. повторением, воспроизведением в более или менее замаскированном виде некоторых моментов прежнего конфликта (именно в этом смысле Фрейд называет симптомы мнесическими символами). В данном контексте понятие

Ф. сохраняет свой генетический смысл, его опорой становится поиск изначальных моментов простой и неустранимой записи некоторых особых представлений в бессознательном и фиксации самого влечения на этих психических репрезентаторах; возможно, что этот процесс и создает влечение как таковое. Способности к удержанию Ф. на объекте и сила самой Ф. индивидуальны, в значительной степени зависят от врожденной психической конституции: они определяют степень психологической инерции, способность субъекта переключаться на новые объекты, а также способность удерживать субъектом позитивные результаты терапевтической практики и поддерживать общий ход аналитического процесса.

(См. «Регрессия»).

К. Ю. Багаев

Философия (от греч. φιλέω — люблю, σοφία — мудрость) — форма деятельности человека, ориентированная на осмысление основных проблем его бытия и на эволюцию последних, на определение возможностей и границ человеческой самореализации в отношениях людей с природой, культурой, с различными видами жизненных средств, выработанных общественной эволюцией. Ф. — способ построения картин, фиксирующих положение человека в мире, и способ проблематизации этих картин, выработки инструментов прояснения человеческих перспектив. В различных философских направлениях Ф. определяется как мировоззрение, как методология познания, как знание о мире в целом, как форма идеологии, как наука о наиболее общих законах природы, общества и мышления, как нерационализированное постижение жизни. Собственная проблемность Ф. в значительной мере определяется неразрешимой, по сути, задачей «собрать» воедино основные характеристики человеческого положения в мире и вместе с тем не утратить остроту восприятия конкретной проблемности человеческого бытия, его непосредственно личностного переживания и осмысления. Различия в определениях Ф. обусловлены акцентами, которые разные направления «расставляют», характеризуя проблемы человеческого бытия, тем, какие из них рассматривают как «основные». Однако в плане историческом можно заметить некую логику развития проблематики Ф., изменения ее предмета. Первоначально Ф. формируется как представление человека об устройстве мира, космоса, природы. В этом представлении определяется собственная позиция человека, но она еще — в познавательном и техническом планах — жестко не выделяется из связей остального мира. Вместе с тем Ф. в отличие от обыденного и мифологического сознания использует (и вырабатывает) общезначимые представления и понятия, формы обоснования познания и деятельности, нормы человеческого взаимодействия. Ф. постепенно создает «общий язык» соизмерения различных человеческих усилий, качеств, позиций, форм и результатов

человеческой деятельности. Создание Ф. общезначимых представлений о мире природы и мире человека закладывает основы для развития специализированной познавательной деятельности, а затем — и для становления науки. По мере развития специализированных форм познания, характеризующих различные фрагменты природного и культурного пространства, Ф. вынуждена сузить предмет своих размышлений и сконцентрировать усилия на характеристике основных отношений человека с миром. Развитие мировых религий в эпоху Средневековья стимулирует развитие философских представлений о духовном мире человека, о возможностях человека в его сопоставлении с абсолютными, предельными характеристиками бытия, о линиях исторической и культурной эволюции общества. Вопросы духовного равенства и духовной свободы выдвигают на первый план проблематику личности, ставят эту проблематику в связь с практической жизнью социума. Мотив причастности человека к божественному творению перерастает в тему творческих возможностей самого человека и их практической реализации. В эпоху Возрождения Ф. сориентирована на познание природы, на выявление ее законов, на раскрытие собственной «природы» человека. В связи с этим Ф. оказывается в значительной степени натуралистической, натурфилософией и в своих основных представлениях о мире смыкается с развивающимся естествознанием. В Новое время Ф. в основном эволюционирует как знание, выстраиваемое по нормам и стандартам науки; Ф. оформляется как совокупность дисциплин (наука о бытии, наука о познании, «наука логики», по Гегелю, как научная система, призванная обобщить опыт человеческого познания мира). Однако быстрый рост научного познания — сначала естественного, а потом и общественного — приводит к тому, что «общие логики» бытия, мышления, познания, общественной истории, создаваемые философией, обнаруживают свою уязвимость и непродуктивность перед лицом тех конкретных проектов и результатов, которые создают и получают отдельные научные дисциплины. Ф. как система, обобщающая знание человека о мире и знание о различных формах его деятельности, утрачивает научную перспективу. Со второй пол. XIX в. сфера контактов Ф. и науки редуцируется к методологии научного познания. Но в это же время возникает вопрос о культурной и социальной перспективах Ф. Поскольку область объектного знания остается науке, Ф. вновь обращается к проблемам человеческой субъектности и субъективности, к характеристикам конкретных социальных и культурных систем, в которых вырабатываются различные формы человеческой самореализации, общения, познания. Ф. в рамках этого подхода занимается и наукой, но уже не в качестве дисциплины, подчиняющейся неким обобщенным нормам и стандартам научности, а в качестве методологии, использующей данные социально-гуманитарного и культурно-исторического познания для описания различных познавательных и научных систем, их методологических и ценностных установок. Наука, т.о., и в своих «внутренних» и в своих «внешних» формах начинает обнару-

живать свою укорененность в социальной и культурной эволюции, связь со схематизмами взаимодействий и самореализации человеческих индивидов.

В XX столетии не раз провозглашался тезис о том, что Ф. — не наука. Этот тезис может быть принят, но с одной существенной оговоркой: Ф. — особая форма деятельности человека, отличная от науки, но тесно связанная со становлением и развитием науки, с ее гуманитарной критикой, с анализом перспектив науки с т. зр. эволюции культуры. Ф. сама содержит в себе мощный аппарат обоснования своих позиций и прояснения своих проблем: она не только пользуется этим аппаратом, но и постоянно работает над его модификациями сообразно характеру и масштабам жизненных проблем, возникающих перед людьми. Последствия такой работы сказываются и на анализе современного научного познания, и на его соотношении с перспективами общества и человека. Но Ф. взаимодействует не только с наукой. Она черпает материал для характеристики смысловых вопросов в обыденном сознании и поведении людей, в противоречиях развития экономики и техники, в образах религии и схемах мифологии. XX в. делает очевидной мысль о том, что «чистая» Ф., решающая «в общем виде» проблемы человеческого бытия, невозможна. Она не может быть такой сегодня, когда философский анализ человеческого бытия сопряжен с рассмотрением конкретных задач экологии, семиотики, культурологии, с трактовкой ситуаций повседневной жизни. Она, судя по всему, не была такою и прежде, поскольку всегда — прямо или косвенно — включала в свои картины образ человека, пыталась этот образ конкретизировать, стремилась оценить возможности человека в его взаимодействиях с миром.

В. Е. Кемеров

Формы социальные — формы совместного и индивидуального бытия людей, его сохранения и обновления. В плане описательном можно говорить о формах социального бытия, о разных видах деятельности и взаимосвязи социальных индивидов, о различных способах связи человеческого опыта, о различных комбинациях человеческих сил и их предметных воплощениях. С позиций современной социальной философии особый интерес представляют формы связи человеческих усилий во времени и пространстве, формы воспроизводства и развития человеческой истории как схемы деятельности людей, творящих свое повседневное бытие. При этом и сами люди оказываются звеньями в цепи социальных форм, прямо скажем, социальными формами, причем не только порождающими др. формы, но и созидаящими постоянно свое собственное бытие. Ф. с. являются формами социального процесса, динамическими, реализующимися в деятельности людей формами. Их трудно понять с позиции оперирования непосредственно данными формами вещей, их связей и взаимодействий. Процессуальность, развернутость во времени, сокрытость Ф. с. в движении вещей и развитии людей затрудняют их

непосредственное восприятие и описание. То, что нам представляется непосредственно данной и исходной социальной формой, напр., контакт людей «лицом к лицу», обмен вещами, непосредственно совместная деятельность, выступает в качестве момента, пространственного выражения сложных переплетений социальных связей, личностных усилий людей, их стремлений и переживаний. Значение этого полифонического потока не в том, что он заслоняет или оттесняет непосредственно данное бытие людей, но в том, что знание об этом комплексе временных и пространственных форм является важным условием ориентации человека в социальном мире.

В.Е. Кемеров

Фрейм (от англ. frame — каркас, осто́в) — понятие, введенное в 1974 г. специалистом по искусственному интеллекту М. Минским для лучшего представления и моделирования феномена «быстродействия» человеческого мышления. Минский определяет Ф. как структуру данных для представления стереотипной ситуации и сравнивает его с сетью, состоящей из узлов и связей между ними. Минский различает «верхние уровни» Ф., состоящие из понятий всегда верных по отношению к предполагаемой ситуации, и более низкие уровни терминалов (или «ячеек»), которые должны быть заполнены характерными приметами. Терминал определяется заданием терминала, условия которого могут быть сформулированы в виде требований, чтобы терминалу был задан определенный предмет, обладающий определенными свойствами, определенными размерами и т.п. Терминалы могут иметь заданием указание на субфрейм и выступать тем самым в качестве средства связывания Ф. Так, Ф. стула содержит информацию о том, что определенного вида стул имеет сиденье, спинку и четыре ножки. Однако части стула подлежат описанию не во Ф. стула, но в субфреймах, присоединенных к его терминалам. Минский моделирует способность человеческого мышления восстанавливать невидимые или необычные части предмета способом, который в теории Ф. называется приписыванием по умолчанию: видимые части предмета воспринимаются при помощи Ф., к терминалам которых присоединены Ф. невидимых частей. Согласно теории Минского, человеческое мышление содержит иерархизированную (субфреймы, фреймы, суперфреймы) систему Ф. Семантически близкие друг к другу Ф. объединяются в системы Ф., связывающихся, в свою очередь, сетью поиска информации. В процессе распознавания (визуальных образов, форм поведения, повествований и т.д.), согласно предложенной Минским модели, человек, следуя сети поиска информации, ищет в своей памяти подходящий к ситуации Ф., содержащий информацию, во-первых, об использовании данного Ф., во-вторых, о результатах его исполнения и, в-третьих, о том, что следует предпринять, если ожидания этих результатов не подтверждаются. Воплощением информации последнего вида служит «указатель»,

позволяющий перейти от ошибочно использованного Ф. к фрейму, подходящему ему для данной ситуации. Семейство Ф., связанных «указателями», Минский называет дифференцирующей сетью. Допустив ошибку, человек переходит к подходящему к ситуации Ф., используя дифференцирующую сеть. Она, как и сеть поиска информации, складывается на протяжении всей жизни человека и отражает накапливаемый им опыт. По мнению Минского, логика здравого смысла как раз и заключается в умении переходить от одного Ф. к другому, имеющему с ним общие терминалы. До создания теории Ф. Минский использовал термин «макроструктуры сознания». Др. исследователи пользовались терминами «сценарии», «схемы», «глобальные модели», «псевдотексты», «основания», «сцены», «когнитивные модели» и т.п. Сходство теории Ф. с теорией лексического поля, созданной лингвистами-неогумбольдтианцами Т. Триром, Л. Вайсгербером и др., в соответствии с которой при исследовании языка выделяются изолированные семантические области лексики, позволило поставить вопрос об использовании теории Ф. в лингвистике, в первую очередь в лингвистической прагматике, теории речевых актов и т.д. Перспективным направлением применения теории Ф. в исследованиях языка является также формализация при помощи этой теории семантики понимания (Ч. Филлмор и др.). Отмечаемое Минским и его сторонниками сходство теории Ф. с некоторыми теориями философов науки (теория научных революций Т. Куна с ее понятием «парадигма» и др.) позволяет рассматривать также и возможность использования теории Ф. в этой области. Теория Ф. применяется некоторыми учеными, работающими над проблемами когнитивной психологии, психолингвистики, социологии и т.д.

(См. «Парадигма»).

С.А. Никитин

Фундаментализм — а) воинствующий традиционализм в христианском протестантизме XX в., противодействующий религиозному обновленчеству и секуляризации общественной жизни; возник в 1910-х гг. в южных штатах США как консервативная реакция на рост материализма, неодарвинизма и критического отношения людей к Библии; б) защитная реакция социальной культуры на ослабевание жизненной связи со своим историческим религиозным основанием и на свое духовное вырождение; эта реакция воплощается в энергичных требованиях и реальных попытках возродить в народе утрачиваемое им сакральное отношение к духовным первоисточникам — к основополагающим религиозным идеалам как незримому ядру своей культуры. В США стали с 1876 г. регулярно проводить Ниагарские библейские конференции с целью укрепить в обществе принципы богодухновенности и непогрешимости Библии, божественной природы Иисуса Христа, грядущего второго пришествия и др. В 1910—1912 гг. выходят 12 выпусков «The

Fundamentals» («Основы») разовым тиражом 3 млн экз. (отсюда и название движения — Ф.). В 1919 г. Всемирная библейская конференция в Филадельфии учредила Всемирную христианскую фундаменталистскую ассоциацию, в которой преимущественно участвовали правые баптисты и пресвитериане. В 1930 г. возникла независимая фундаменталистская церковь Америки, однако она не стала базой новой конфессии. Фундаменталисты добились официального запрета в ряде штатов преподавания учения Ч. Дарвина. Ф. в США убывает в 1929–1933 гг. и в период Второй мировой войны, затем снова активизируется в 70-е гг. Ныне он достиг весьма значительных масштабов, сомкнулся с политическим консерватизмом и борется за евангелизацию американского образа жизни. Хотя термин «Ф.» непосредственно обозначает организацию «защитников Бога» в США, тем не менее по своей сути Ф. есть распространенный в истории феномен, возрождающийся в той или иной культуре, как правило, в тот период, когда она испытывает глубокий кризис; поэтому вполне правомерно и второе, более широкое толкование понятия Ф. Тенденция к Ф. сегодня явно прослеживается не только в христианстве, но также в иудаизме, исламе, индуизме, буддизме, сикхизме, неоконфуцианстве. Фундаменталистов подразделяют на радикальных и умеренных. В количественном отношении их всегда меньше, чем их единоверцев-нефундаменталистов, однако в качественном отношении они несравненно более активны, формируют «группы протеста» и присваивают себе право выступать от имени безмолвствующей массы «истинно верующих». Фундаменталисты осознают себя хранителями исторической традиции, для оживления которой создают в обществе особые школы, медицинские клиники, суды, военизированные группы и т.п. Эти институты функционируют на антисекularных принципах, на фундаменталистском мировоззрении, но в то же время выборочно используют плоды цивилизации, современной техники. Фундаменталисты усматривают в религии указания для решения главных проблем, стоящих перед человечеством, нацией или индивидом; они требуют букв. понимать истины Откровения (Священного Писания), высоко чтить религиозные авторитеты и быть бескомпромиссными в своих убеждениях. Напр., исламские фундаменталисты считают необходимым вернуть общество к тому состоянию, когда люди жили по восходящим к Корану традиционным законам. С этой целью они стремятся любыми средствами захватить политическую власть, адресуясь к малоимущим классам и угнетенным слоям населения и ориентируясь на авторитарных лидеров и строгую дисциплину. Ф. пытается восстановить господство мужчины во всех сферах общества, выступает против феминистского движения, абортов, совместного обучения мальчиков и девочек и т.д. Не следует отождествлять Ф. с экстремизмом, хотя они бывают тесно между собой связаны; Ф. нацелен на созидание, придание стареющей культуре свежего дыхания жизни, а экстремизм разрушителен и вредит культуре.

Д. В. Пивоваров

Футурология — собирательный термин для обозначения различных исследований будущих состояний общества и социальных процессов вообще. Термин «Ф.» был введен в научный оборот в 1943 г. немецким социологом О. Флехтхеймом для обозначения социальной дисциплины, основным предметом которой должно было стать будущее человечества и человеческого общества. Попытка построения Ф. как научной дисциплины была инициирована рядом обстоятельств. Ход истории в XX в. поставил под сомнение истинность различных исторических версий развития общества. Тема «конца истории», понимаемой как закономерный результат предшествующего развития общества, поставила проблему неизвестности будущего. Глобальные проблемы, начавшие проявляться во второй половине XX в., поставили под вопрос возможность будущего человечества. Крупные сдвиги в социальной и экономической сфере требовали хотя бы относительной определенности масштаба и направленности социальных изменений. Это во многом определило такую характерную черту Ф. как отказ от философских, а зачастую и вообще теоретических оснований исследования будущего. Однако невозможность непосредственного наблюдения и изучения объекта исследования создавала для построения Ф. определенные трудности. Пути решения данной проблемы различны. Один из них — построение базовой модели нынешнего состояния общества. Это дает возможность определить некоторые процессы, тенденции и явления как формирующиеся доминанты будущей социальности. Таковы определения будущего общества как «информационного», «технотронного» и т.п. За базовые структуры нового общества могут приниматься самые различные социальные сферы и подсистемы различного уровня. К примеру, из сферы культурно-идеологического обеспечения социума выделяется область масс-медиа (М. Маклюэн), из производственной сферы — техника (концепции технократического общества), а из последних — компьютерная отрасль (компьютерная Ф.). Данный подход отличает признание доминирования одной из социальных сфер. Другой разновидностью является определение общества как вышедшего за рамки своих старых границ, к примеру — как постиндустриального. Тем самым констатируется, что общество будущего не будет радикально отличным от существующего, скорее оно станет результатом синтеза старых и пока еще маргинальных тенденций, институтов, форм деятельности и т.д. Современное общество в рамках данного подхода трактуется как конгломерат высокодифференцированных, в значительной степени автономных, слабо скоординированных между собой социальных сфер. Изучая логику, тенденции и темп развития каждой из подсистем (осевой принцип Д. Белла), футуролог в своем описании будущего дает не целостную картину, а некий коллаж различных сторон социума в конкретный момент времени. Так, к примеру, сохранение либерального политико-государственного устройства будущего общества может вполне успешно сочетаться с этатизированной экономикой и наоборот. Разнообразны и методы фу-

турологических исследований. Принятие нынешнего состояния общества в качестве базы для прогноза обычно предполагает использование метода математического моделирования. Прогноз делается на основе изучения различных состояний модели изучаемого социума с определенным числом переменных (к примеру таких, как население, капиталовложения, использование невозобновимых ресурсов, загрязнение окружающей среды и производство продовольствия в моделях Дж. Форрестера). Возможно также построение модели взаимодействия нескольких систем, изучение противоречий между различными экономическими регионами мира (М. Месаровичем и Э. Пестелем). Некоторые футурологи (Г. Кан) пытаются спрогнозировать грядущее путем сравнительного анализа стран различного культурного и экономического уровня. Изучаются результаты достижения ими целей, поставленных в прошлом. Возможность единого будущего человечества здесь отрицается. Ряд исследователей принимает тезис «открытого будущего», в отношении которого нельзя дать более или менее адекватные прогнозы (Б. де Жувенель). Роль футуролога, т.о., сводится к тому, чтобы представить ряд эффективных комбинаций различных факторов, согласованных с приоритетными социальными целями, либо несколько сценариев возможного развития общества (Стэнфордская группа). Исследовательский метод большинства футурологов *принципиально эклектичен*. Во многом это определено трактовкой объекта исследования. Так, Э. Тоффлер констатирует невозможность описывать децентрализованное фрагментарное, функционально-диффузное общество будущего с помощью какого-либо одного метода. Различно также и понимание статуса Ф. В зависимости от трактовки предмета и метода исследования она понимается теперь и как строгая наука, должная возникнуть в будущем, и как попытка сформулировать принципы нового мировоззрения и «цели для человечества» (А. Печчеи), и как новая мифология, призванная сплотить жителей «мировой деревни» (Д. Шелл). Такое разнообразие интерпретаций Ф. не позволяет говорить о ней как о конституированной социальной дисциплине. Различен и уровень футурологических исследований. Это мир и человечество в целом, мировая экономика (Римский клуб), будущее конкретных стран (Г. Кан), и грядущие изменения мирового порядка (Ж.-Ж. Серван-Шрайбер), и возможные изменения этических ценностей и социальных приоритетов (С. Ниринг). Наиболее интересной и продуктивной представляется позиция Э. Тоффлера, исследовательская логика которого — своеобразное воспроизведение условий возникновения Ф. В центре его анализа — сознание, испытывающее дискомфорт вследствие неоправдавшихся ожиданий по отношению к будущему, вторгающемуся в жизнь «на гребне третьей волны». Ф. в этом случае, скорее, постоянное разрушение ожиданий и стереотипов по поводу какого-либо конкретного *определенного будущего*.

М.С. Белоковильский

Х

Хаос (греч. *χάος* — зияющее, зев, пропасть, тьма) — а) в переносном смысле: беспорядок, неразбериха; б) в греч. мифологии — беспредельная первобытная масса, из которой образовалось все сущее; в) в античной философии — всеуничтожающее начало, бесконечная протяженность, беспорядочное состояние материи, принцип разъединения и становления. Согласно Гесиоду, Х. располагается среди первопотенций наряду с Геей, Тартаром и Эросом и представляет собой пустое неизмеримое пространство, существовавшее до возникновения всех вещей; от Х. произошли Эреб (олицетворение вечного мрака) и Никта (олицетворение ночи). Т. о., Х., по Гесиоду, видится и как пространство, и как основа жизни — оба эти аспекта впоследствии превращаются в две различные концепции Х. Платон понимал Х. как первоматерию, из которой возникают разнообразные тела; Х. невидим, лишен формы и физических свойств. Аристотель толковал Х. как место для любых тел, пространство. Марк Аврелий распространил понятие Х. как бесконечной протяженности на «время»: Х. есть род вечности. Эмпедокл и Анаксагор подразумевали под Х. первозданную беспорядочную смесь материальных стихий. Постепенно Х. стал представать в образе двуликого Януса — единства противоположностей созидания и разрушения, развертывания и поглощения, открывания и закрывания; в нем совпадают начало и конец. Орфики представляли себе Х. как «страшную бездну». В римской литературе слово «хаос» нередко отождествляется с Аидом, поглощающим всякое оформленное целое и превращающим это целое в сплошную и бесформенную массу. Согласно исследованиям А.Ф. Лосева, Х. мыслился древними как величественный, трагический образ космического первоединства, где расплавлено все бытие, из которого оно появляется и в котором оно погибает; Х. — вечная смерть для всего живого.

Д. В. Пивоваров

Харизма (греч. *charisma* — благодать, милость, божественный дар) — наделенность какого-либо лица, действия, института или символа свойствами исключительности, сверхъестественности, непогрешимости или святости в глазах некоторого круга приверженцев или последователей. Харизматическим лидером могут именовать лицо (пророка, проповедника или политического деятеля), обладающее высочайшим авторитетом, мудростью, святостью, способное очаровывать людей и совершать героические поступки. Термин *Х.* впервые применен в социологических концепциях Э. Трельча и М. Вебера. Представление о *Х.* как силе благодати, исходящей от духов или богов, свойственно многим религиям. В христианском вероучении *Х.* — ниспосылаемое Св. Духом избранным людям содействие. В первых христианских общинах под *Х.* понимался преимущественно «дар» проповеди, чудотворения, пророчества и т.д.; экзальтированные проповедники считались «осененными благодатью», харизматиками. Со времени возникновения церкви учение о *Х.* стало одним из главных пунктов христианского вероучения и было детально разработано в богословии. Церковь учит, что без *Х.* человек, греховное по своей природе существо, склонен к злу и что поэтому без благодати для человека нет спасения и блаженства. Считается, что *Х.* дается верующим через церковь, через духовенство, через таинства. Духовенство наделено особой благодатью — священством. Это таинство совершается с произнесением особых заклинаний и возложением рук епископа на посвящаемого. Тем самым последнему передается особая *Х.*, превращающая его в дьякона, священника или епископа. Таинство священства сложилось в процессе разделения христианских общин на клир и мирян; появившееся сословие духовенства было наделено функцией посредничества между рядовыми верующими и Богом. Социоцентрические религии (культ личности, партии, народа и т.п.) заимствовали представления о *Х.* и придали им светскую окраску: харизматиком могут назвать особо исключительного писателя, художника, политика, философа и т.д.

Д. В. Пивоваров

Христианство (от греч. *χριστός* — помазанник, мессия) — одна из трех мировых религий (наряду с буддизмом и исламом), своим содержанием положившая основания для философствования гл. обр. по трем направлениям: 1) тринитарная теология; 2) христология и 3) теологическая антропология. Рассмотрение данных проблем побудило уже средневековых мыслителей при анализе библейского текста вплотную подойти к вопросам о знаке, значении и понимании, т.е. к семиотической и герменевтической проблематике. Восприняв из иудаизма идею единого Бога как абсолютной благодати, абсолютного могущества и первопричины всего сущего, *Х.* доводит личностное понимание абсолюта до состояния, которое выражено в двух его централь-

ных догматах — триединство и боговоплощение. Идея триединства предполагает, что внутренняя жизнь божества есть личное отношение трех «ипостасей» (лиц) Отца (безначального первоначала), Сына, или Логоса (смыслового и оформляющего принципа), и Св. Духа («животворящего» принципа). Согласно догмату о триединстве, Сын «рождается» от Отца и Св. Дух «исходит» от Отца (по православному догмату) или от Отца и Сына (по католическому догмату). Философское содержание этого триединства предусматривает, что в каждой ипостаси целиком содержится вся Троица, и в то же время ипостаси различны. Божественные лица здесь состоят в единстве и вовсе не требуют диалектического снятия. Бог не есть нечто отстраненно третье по отношению к своим ипостасям. Понятие Троицы как целостности концентрируется только в полном логическом объеме и заново в каждом из своих определений. Снятие противоположностей между ними означало бы уничтожение самого понятия. Внутренняя структура христианской Троицы сводится к следующей формуле: отдельный член не равен себе и только в тождестве с другим воплощает Единое. Данный принцип с методологической т. зр. ценен для понимания всякой целостности, содержание которой раскрывается в зависимости от выявленного разнообразия и диалогичности находящихся в ней «инаковостей». Если в тринитарном догмате провозглашался тезис о тождестве сущности и инаковости ипостасей, то в христологии через догмат боговоплощения постулировалось тождество ипостаси и инаковости сущностей, или природ — человеческой и божественной (во Христе). Преодолевая крайности несторианства и монофиситства, Халкидонский собор (451) провозглашает парадоксальную формулу единства человеческой и божественной природ во Христе, находящихся в нем «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно». Боговоплощение в Х. понималось как единократное, что позволяло с опорой на библейский текст формулировать историческое время в трех аспектах, как профанное, мистическое и эсхатологическое. Это способствовало созданию специфически европейского образа линейного и динамично-направленного историзма. Христологическая формула имела развитие в рамках теологической антропологии, использовавшей аналогию с соединением божественной и человеческой природ во Христе для манифестации и разъяснения соединения души и тела у человека. Доказывая примат ипостасного единства в человеке духовной и телесной природ над их различием, большинство мыслителей придерживалось мнения о сопричастности души к телу, «оживляющей» и возвышающей последнюю, в противоположность, напр., платонизму. Такими главными аспектами философского содержания Х., формирование которого шло при посредстве греко-римской философии.

С.А. Азаренко

Ц

Ценность — сложившаяся в условиях цивилизации и непосредственно переживаемая людьми форма их отношения к общезначимым образцам культуры и к тем предельным возможностям, от осознания которых зависит способность каждого индивида проектировать будущее, оценивать «иное» и сохранять в памяти прошлое.

Генезис ценностных представлений относится к эпохе становления первых цивилизаций. Их объективным порождающим основанием стал переход к экономике производящего типа с его отдаленным во времени ожидаемым результатом (урожая в земледелии, приплода в скотоводстве, прибыли в торговле). Именно в это время простота норм совместной жизни, характерных для первобытной эпохи, начинает сплетаться с новыми нормами и ориентациями — на богатство, власть и насилие; с новыми переживаниями — бедности, унижения и сострадания; с новыми ожиданиями — возмещения за ущерб, воздаяния за убийство и награды за долготерпение и милосердие. Ценой за существенно возросшую продуктивность экономики нового типа, за концентрацию народонаселения в городах-государствах и возросшее разнообразие жизни людей в первых очагах цивилизации стала совершенно необычная для первобытности разнородность индивидуальных устремлений, не поддающаяся ни общинному, ни мифологическому регулированию. Перестала соответствовать новым условиям и польза как универсальная для первобытности система ориентаций на чувственно очевидную, традиционно освоенную и ближайшую во времени перспективу. Складывается необходимость в новой универсальной форме проектирования поведения людей, в том числе в социальной системе наград и наказаний в соответствии с отдаленной перспективой их жизненных интересов, разнородностью устремлений и общественной значимостью. Аналогичной системы ориентаций требовало и относительное обособление личности с ее особыми, психически переживаемыми

интересами, отличающимися от интересов не только общины, но и общества в целом. На личностном уровне система перспективных устремлений складывается вокруг идеи блага с учетом особой цены за инновационный риск и индивидуально взвешенной оценки. Новая форма проектирования реальной жизни людей и их устремлений в будущее с учетом родового опыта и переживаемой индивидами личной судьбы требовала сбалансированного механизма согласований индивидуальной инициативы и социальных условий их реализации, общечеловеческой перспективы и личностной формы ее освоения, социокультурных образцов и ориентации на них сменяющих друг друга во времени поколений. Такой стихийно складывающейся новой и сложной формой универсального проектирования и становится Ц.

На личностном уровне структура ценностного отношения предполагает на «входе» возможность учета пользы, а на «выходе» — всеобщий «механизм» приобщения к единому благу. Основными элементами ценностного отношения являются: 1) первичный слой желаний, ожиданий и предпочтений, складывающихся на ранней стадии онтогенеза личности и образующих исходный уровень массового сознания («ментальность»); 2) жизненный (т.е. уже не игровой и не воображаемый) выбор индивида между ориентациями на ближайшие цели (с их непосредственно очевидной пользой) и ориентацией на отдаленную жизненную перспективу (с ее психологически притягательной ценностью). На уровне массового сознания этому выбору предшествует создание и общественное признание («слава», «почет», «хвалимое благо», по Аристотелю) социокультурных ориентиров, говоря иначе — ценностных образцов типа «истины», «красоты», «веры», «комфорта», «богатства», «власти» и т.д.; 3) осознание индивидом того факта, что жизненный выбор вообще и ориентация на ценности в особенности — это не одномоментный акт, а достаточно долговременное жизненное состояние, включающее в себя некоторое множество проб и ошибок, частичных решений и поступков, за которые приходится платить иногда дорогую цену. На уровне массового сознания этому пролонгированному проективному состоянию соответствуют обмен идеями (если понимать под идеей «встречу и диалог» сознаний, по Бахтину) и рефлексия как индивидуальный механизм присвоения коллективного опыта; 4) превращение ценностного выбора в основание для оценки всего «иного», т.е. других ориентаций, избранных другими людьми ценностей, способов их реализации и общезначимости. На индивидуальном уровне этот метаморфоз связан с тем моментом, когда решения превращаются в решимость, поступки — в поведение, а сомнения — в убежденность. На уровне массового сознания стихия противоборства ценностных ориентаций либо одномоментно завершается, напр., в день парламентских выборов, либо выражается в продолжительной, но достаточно настойчивой обструкции политики тоталитарной власти. Целостная структура ценностного отношения свидетельствует о его бытии в качестве проективной реальности, т.е. такой,

которая складывается на знаковом основании, непосредственно связывающем индивидуальное сознание с массовым, субъективную реальность с объективной, и оказывается несводимой ни к познавательной деятельности, ни к практике.

Уникальным оказывается и способ существования Ц. До возникновения ситуации жизненного выбора для индивида нет никаких Ц. Вовне его существуют, конечно, и желанные предметы, а в сознании и желаниях других людей ценностные образцы, но жизненной ориентацией для индивида они могут так никогда и не стать. В процессе жизненного выбора Ц. не только возникают, но и становятся реальностью, существующей объективно в качестве практически значимого образца. В это время для индивида значимо реальное, воплощенное в непосредственном бытии богатство или власть в ее столь же непосредственном предметном воплощении (конкретное продвижение по службе или столь же конкретный риск в игре на бирже). Неудача деяния пролонгирует ситуацию жизненного выбора, успех может радикально изменить статус и роль Ц. После того как жизненный выбор закрепляется, избранная Ц. (напр., эталон власти) обретает идеальную форму, существующую субъективно в качестве внутреннего основания и регулятива, способного непрерывно сопоставлять положительное и отрицательное (оценка), качественное и количественное (цена), практически достижимое и сомнительное (польза), высшее и низшее (благо). Таким же полем возможностей, то реализующимся в массовых деяниях, то вновь «возвращающимся» в сферу идеального взаимодействия между людьми, остается Ц. и в целостной социокультурной сфере жизни

Конечное назначение и целостный смысл Ц. могут и должны быть осознаны не только исторически, но и с некоторой трансцендентной точки отсчета. Исторически Ц. может быть осмыслена в качестве такой универсальной формы проектирования, которая модифицируется в условиях цивилизации, открывая перед ней все новые горизонты. В этом историческом измерении она безусловно выше, богаче и перспективнее, нежели предшествующая ей столь же универсальная форма проектирования, какой для первобытности была польза. Но с трансцендентной точки отсчета (а таковой в Новое время все более явственно становится Будущее) ни один из них не обеспечивает оптимального соответствия устойчивости социального бытия, достаточного разнообразия культуры и свободного развития личности. Ориентация на пользу (т.е. ближайшее будущее) создает предельную устойчивость общинной формы бытия, но за счет минимального разнообразия культуры и практически полного отсутствия личностного самосознания. Напротив, ориентация на Ц. (т.е. на саму способность проектировать отдаленное будущее) создает предельное многообразие культуры и достаточную свободу личностного самоопределения, но за счет максимальной неустойчивости социальных форм бытия и возрастающей социокультурной разности между индивидами, что

в совокупности и порождает ненависть, вражду, насилие и недоверие как неизбежные спутники цивилизационной формы жизни людей. Устойчиво сохраняющийся разрыв между нищетой и богатством, глубочайшей зависимостью и беспредельной властью, интенсивностью жизни в центре и прозябанием в глуши с аксиологической точки зрения ничуть не лучше, чем отсутствие таковых. Понимание этого создает условия для аксиологического представления о том будущем, которое с любой точки зрения (индивидуальной, социальной, общекультурной и цивилизационной) является желанным к началу нового тысячелетия.

(См. «Аксиология», «Благо», «Оценка», «Польза, полезность»).

В. И. Плотников

Цивилизация (от лат. *civitas* — город, гражданское общество, государство) — понятие, сложившееся в кон. XVIII в. в Западной Европе и к настоящему времени ставшее способом ценностной самоидентификации современного человечества в его отношении к природе, социуму и культуре. Древние греки и римляне видели свое превосходство над варварами, живущими на периферии их мира, в наличии городов-государств, в рациональной организации политической жизни и в гражданских достоинствах, как личных (учтивость, приветливость, вежливость), так и общественных (солидарность, ответственность, доблесть). С появлением городов-государств связано возникновение и древнекитайской Ц., где, в свою очередь, образование этнокультурно-политического комплекса «срединных» царств сопровождалось складывающимися представлениями об их превосходстве над остальной периферией «варваров четырех стран света». С этого времени начинаются глубокие перемены в совместной жизни людей: город становится формой территориального обособления и внутренней консолидации, противостоящей миру племенной и внешней разобщенности, центром этнокультурного притяжения и отталкивания и местом зарождения ценностного самосознания, все более отличающего себя от утилитарной грубости первобытного сознания. История, однако, выносит свой приговор и реальной разнородности человеческого бытия, и способу оправдания людских притязаний с помощью сугубо мирских различий: античный мир погибает, а варвары охотно заимствуют (в конечном счете) античную культуру, в т. ч. культуру политической жизни. Средневековье сохраняет идею возрастающей разнородности социального бытия, но ее целостный смысл и понимание преимуществ радикально меняются. На какое-то время главенствующая роль города, интенсивность городской жизни и ценностные притязания горожан падают или существенно снижаются. В основание новой ценностной парадигмы средневековой эпохи закладываются три идеи — идея равенства всех перед Богом, идея превосходства душевной жизни человека над его телесными вожелениями и идея не-

измеримой высоты духа в его отношении к природе. В итоге место старой ориентации на одни лишь земные, гражданские ценности начинает занимать новая — ориентация на жизнь души и на деяния, находящиеся в согласии с божественно предопределенным ходом мировых событий. Теперь уже не город, а религия становится реальной силой, объединяющей людей в новые региональные целостности и одновременно обособляющей их в том же конфессиональном отношении. Теперь уже не один центр (город) определяет судьбы людей, соединяя одних и отделяя от себя других, а по крайней мере три конкурирующих друг с другом центра притяжения и отталкивания — религиозная идея, государство и этнос. Гибель средневековой эпохи и становление Нового времени с определенной т. зр. представляют собой один взаимосвязанный процесс — в этот период зарождаются начала и идеи, выводящие совокупное человечество с регионального уровня на всемирно-исторический. Начало этого процесса сокрыто в недрах средневековой эпохи и связано с появлением бюргерских торгово-промышленных городов. Будучи внешне частью иерархически организованного феодального целого, бюргерский город внутри себя был самоуправляющейся социальной единицей, заинтересованной в политической свободе и законах, соответствующих общественному договору, разуму и пользе. Принцип гражданского самоуправления, порожденный социально-экономическими потребностями, предполагал обязательную автономию всех составляющих структуру нового социума, который и складывается в противоборстве с феодальным миром — формируется общеевропейский рынок и связанный с ним сначала национальный, а затем и европейский хозяйственно-культурный универсум. Новый мир, вырастающий на этом реальном основании, становится еще более разнородным, а потому и нуждающимся в новых идеях для понимания целостной картины «разбегающейся вселенной» человеческого бытия. Исходные предпосылки в духовном освобождении человека от религиозной догматики возникают тоже в условиях Средневековья: эпоха Возрождения вырабатывает учение о достоинстве человека как богоравного существа, а центральным принципом Реформации становится учение о непосредственной (т.е. исключающей обязательное посредничество духовенства) связи человека с Богом. Но кроме предпосылок необходим был и сам проективный образ целостности нового типа, способный не только нарисовать духовную перспективу будущего, но и соответствовать процессу реального приближения к нему. В эпицентре этих поисков и оказалось понятие Ц. По свидетельству Л. Февра, необходимость в новом понятии возникает, крепнет и завоевывает признание во Франции в последней трети XVIII в., непосредственно накануне Великой Французской революции. В сочинениях Монтескье, Вольтера, Тюрго и Кондорсе термином Ц. обозначается явление, порождаемое разумом и знаменующее необходимость торжества соответствующей разуму законности, справедливости и других моральных и интеллектуальных качеств, превосходящих все, что перестает

ло соответствовать разуму (феодалы, варварство и дикость). Примерно в тот же период формируются первые представления о Ц. и в Англии, в стране, где буржуазная революция одержала победу уже в XVII в. Представление о прогрессивном характере Ц. складывается здесь с учетом накопленного опыта и включает в свое содержание успехи мануфактурного производства, строительство городов, поддержку искусств и образования, возрастание богатства. Непредвиденная проблемная ситуация возникает вокруг понятия Ц. в Германии: круг идей и оценок, который во Франции и Англии формируется на основе термина Ц., в немецком языке передается с помощью других терминов — «культура» и отчасти «гражданское общество». С этого времени европейские ученые обречены на дискуссию по поводу соотношения понятий «Ц.» и «культура», поскольку во Франции с последним термином ассоциируются совсем другие образы и смыслы. Ситуация осложняется еще и тем, что, начиная с Л. Моргана, родоплеменные общности относятся к доцивилизационному уровню исторического развития человечества. Термин «культура» (в его тождественном понятию Ц. смысле) позволил идентифицировать и родоплеменные (К. Леви-Стросс, Б. Малиновский) и сложно организованные этносы типа народностей; и локальную «успешную единицу исторического развития» (А. Тойнби); и «общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень идентичности людей» (С. Хантингтон). В итоге к настоящему времени сложилось 8 концептуальных значений термина Ц.: 1. Степень общественного развития, следующая за варварством; 2. Особый тип социального порядка, выделяющийся на фоне других некоторыми преимуществами (напр., «комфортностью» жизни); 3. Особая форма овладения силами природы, обеспечивающая либо господство над природой, либо сосуществование с ней; 4. Синоним культуры; 5. Крупномасштабная историческая общность, интегрирующая материальные и духовные достижения и развивающаяся в прогрессивном направлении; 6. Совокупность ценностей; 7. Заключительная, деградирующая стадия любой локальной культуры (О. Шпенглер); 8. Присущий самой истории технологический проект, ориентированный на покорение природы, но оборачивающийся поработением самого человека, удушением культуры и угнетением жизнеутверждающего Эроса (Г. Маркузе). Реальная история цивилизационной проблематики и факт крайней разноречивости ее современных решений позволяют переместить центр внимания с гносеологической стороны на аксиологическую и на дополнительностный смысл термина Ц. по отношению к истории, социуму, культуре и самосознанию индивидов. Исторически Ц. предшествует не варварство, а первобытность в целом как стадия становления родовой жизни людей. Для первобытности характерны относительно однородный тип организации родовой жизни, присваивающая экономика, опосредованность отношений людей друг к другу складывающимися нормами («табу»), а отношений их к продуктам совместного труда (культуре) — формирующимся интенциональ-

ным языком. Только после того, как был накоплен достаточный запас прочности во всех этих трех типах отношений, возникает возможность перехода к новой стадии. Вторая стадия — Ц. складывается уже на основе первобытности, не утрачивая при этом и исходной, природной основы; и поэтому представляет собой изначально разнородный и сложный тип организации родовой жизни. Каждое из трех отношений (к природе, друг к другу, к культуре) опосредуется сразу и орудиями (техникой), и нормами, и языком. Все это приводит к возникновению экономики производящего типа, общества с его обособлением государства от гражданской (частной) жизни, личности и культуры во всем многообразии ее форм. Взаимодополнительностью отличается в пределах родовой целостности и соотношение между социумом и Ц.: 1. Социум есть система отношений между людьми. Ц. же характеризуется их спонтанной изменчивостью; 2. Социум ориентирован на динамическое равновесие своих основных элементов, на их функционирование внутри системы. Ц. же неравновесна, что и проявляется на структурном уровне, когда одни части изменяются, а другие нет, одни элементы изменяются в одном направлении, другие — в ином, а третьи вообще деградируют. Говоря иначе, Ц. есть скорее стохастический процесс, и только по истечении некоторого времени можно установить ее итоговый эффект; 3. Социум представлен общественным сознанием людей в его отношении к индивидуальному сознанию. Ц. же репрезентирует на уровне повседневности ментальность, т.е. сплав бессознательных и полусознанных намерений, желаний и предпочтений, а на высшем уровне — ценностное сознание; 4. Социум управляем, а его отдельные трансформации люди могут контролировать и регулировать. Ц., напротив, — стихийный процесс, направлять который в принципе невозможно, по крайней мере с помощью непосредственных волевых актов или массовых действий. Дополнительный смысл отношения культуры и Ц. уже существенно иной: тождество, внутри которого он мыслим, относится к целостному бытию рода. Говоря иначе, различие между Ц. и культурой может быть осмыслено либо предельно исторически, либо столь же предельно онтологически. Исторически культура есть всеобщая форма человеческой жизнедеятельности, атрибут жизни рода, присущий ему от начала и до того времени, пока будет существовать род людской. Напротив, Ц. есть всего лишь модус родовой жизни, следующий за первобытностью и определенный не только в своем начале, но и в конце. Онтологически их различие связано уже не со временем, а с пространством возможностей. В наличном бытии людей есть два рода возможностей — одни из них относятся к воспроизводству опыта прошлых поколений, к тому наследию, без овладения которым ни один вновь родившийся индивид не может стать человеком. С этой т. зр. культура всегда остается идеальным продуктом жизнедеятельности людей, тем совокупным результатом и «хранилищем» возможностей, которые и осваиваются каждым новым поколением в меру его актуальных интересов и потребностей. Но есть и дру-

гие возможности, которые порождаются активным поколением и связаны уже не с памятью, а с ожиданием, с заботой, с проектированием своего отношения к будущему. К культуре этот род возможностей уже не имеет прямого отношения. Здесь налицо то идеализированное пространство человеческих желаний, та пока еще абсолютно открытая сфера актуальных устремлений, которые и образуют содержательный смысл всякой Ц. независимо от того, является ли она локальной или всемирной, западной или мусульманской, находящейся на стадии упадка или на подъеме. Наиболее сложным является дополнительность смысла отношения Ц. к ценностному самосознанию. Его неопределенность выражается в парадоксе сохраняющейся на индивидуальном уровне желанности всего множества Ц., до сих пор определяющих наличные судьбы Ц. и практически полной утраты Ц. как таковой, как мерилом отношения к будущему, своей ориентирующей функции на общечеловеческом уровне. Итогом этой неопределенности оказывается множество представлений о будущей Ц. («постиндустриальной», «технотронной», «компьютерной», «постреволюционной» и т.д.) и страх перед будущим как таковым. На социокультурном уровне ценностного сознания эта же неопределенность выражена, с одной стороны, в понимании углубляющегося кризиса всей современной Ц., а с другой — в поиске универсальных синтезирующих Ц. Такого рода синтезирующим ориентиром в Средние века служила христианская триада Веры, Надежды и Любви, а объединяющей идеей для них была идея Бога. Новое время написало на своем знамени лозунги Свободы, Равенства и Братства, объединив их вокруг идеи Человека. Абстрактный характер новоевропейской парадигмы и выход на всемирно-историческую арену множества других Ц. очень скоро обнаружили историческую ограниченность и этой триады. Ныне в кризисных перипетиях XX в. начинает формироваться новая идеализированная триада — Понимание, Доверие и Мир, обращенные ко всем Другим — людям, традициям, государствам, конфессиям.

(См. «Культура», «Общество, социальность, социальное»).

В. И. Плотников

Ч

Часть и целое — философские категории, высвечивающие в своей взаимосвязи отношения между единым и многим, сложным и простым, качеством и количеством, формой и содержанием. О Ч. имеет смысл говорить только по отношению к Ц. и наоборот; всякий раз их следует указывать и противопоставлять как противоположности в одной и той же структурной плоскости. Вне и независимо от Ц. части не существуют. То, что является Ч. на структурном уровне бытия R_n , оборачивается Ц. с соответствующими Ч. на нижележащем уровне R_{n-1} , а Ц. на уровне R_n может оказаться Ч. более сложной реальности на вышележащем уровне R_{n+1} . Ч. — это то, из чего состоит и на что может распадаться Ц. В отношении уровня R_n они могут различаться по степеням простоты (самые простые, более сложные, самые сложные в данном Ц.), масштабам (мелкие, крупные) и по их роли в Ц. (существенные и второстепенные). Самую мелкую, относительно неделимую и лежащую в основании Ц. единицу называют «элементарной» Ч. Ч., взятые во всем их многообразии и кооперации, образуют содержание Ц. Ч. всегда является таким структурным подразделением (фрагмент, момент) Ц., в котором само это Ц. специфически преломлено и представлено. Каждая Ч. имеет в то же время свои индивидуальные особенности, отличающие ее от свойств Ц. и противопоставляющие ее Ц., благодаря чему Ч. относительно независима от Ц., вступает с Ц. в диалектическое противоречие, а подчас и в острые конфликты. Тем не менее в конечном счете Ч. подчинены Ц. и управляются им. Если сопоставить Ц. с качеством (как с тождеством многих), то Ч. — это количественно различаемое в качестве, а если видеть в Ц. сложное, то Ч. есть относительно простое в сложном единстве. Ц. — форма существования и кооперации частей, сложное единство простых, качественная определенность взаимоувязанных слагаемых. В зависимости от характера связи и степени слитности частей в Ц. выделяют различные типы целостности: становящуюся

и ставшую целостность, укрепляющуюся и распадающуюся целостность, тоталитарную и партитивную целостность и т.д. Целостность — мера единства частей, измерение их взаимопроникновения друг в друга. Для тоталитарности как разновидности целостности (тотальности) характерно подавление Ц. его частей, господство единообразия и тождества, нивелирование внутренних количественных различий между слагаемыми тотального качества. Партитивная целостность, напротив, отличается максимально возможной автономией своих Ч. и ярким проявлением их «индивидуализма». Примером тоталитаризма в обществе может служить фашистский режим Гитлера в Германии, а примером партитивной целостности — предпринимательское общество с демократической формой управления. От понятия «Ч.» образованы понятия «частность», «частное», «участие», «причастность» и др. Частность — специфическая особенность какой-либо Ч.; она сопряжена с количественными различиями между слагаемыми качества — с субстратными, структурными или функциональными различиями. Частное — принадлежащее Ч.; относительная обособленность (отделенность) Ч. внутри Ц.; это доля Ц., приходящаяся на ту или иную его Ч. (напр., «частная собственность» в обществе). Участие, причастность — роль Ч. в Ц., воздействие какой-либо Ч. на Ц. Понятия индивидуального и социального могут быть конкретизированы понятиями частной (приватной) и публичной жизни. Есть три логических варианта соотношения частного и публичного, индивида и общества: а) Ч. больше Ц., б) Ч. меньше Ц., в) Ч. диалектически равна Ц. Эти варианты могут проявляться в форме общих тенденций в социальной реальности (культ личности правителя и рабство подчиненных, уравнильное распределение общественных благ, общество свободного предпринимательства и демократии, анархический социум и т.п.). О доминировании той или иной из этих тенденций судят по степени участия народа в делах своего государства, по его причастности к управлению обществом. Античные атомисты первыми стали противопоставлять «целостность» и «обычную сумму единиц» на том основании, что из одной и той же суммы совершенно неизменных атомов всякий раз возникают качественно различные вещи. Аристотель в «Метафизике» также указывает на связь и положение Ч. как на причину появления разных Ц., тогда как для арифметической суммы выполняется правило «от перестановки слагаемых сумма не меняется». И все-таки, что же важнее в Ц. — сами Ч. (субстрат) или способ их связи? Эта проблема конкретизируется следующими вопросами: а) Ц. равно сумме своих Ч. или оно больше этой суммы, б) Ч. предшествуют Ц. или оно предшествует своим Ч., в) Ч. порождают Ц. или Ц. порождает свои Ч., но, быть может, между ними есть какая-то иная, непричинная, зависимость, г) с чего лучше начинать познание Ц. — с изучения его Ч. или с постижения самой его целостности, знание которой позволит описать и объяснить Ч.? При решении этих вопросов сложились три основных подхода: холизм с его принципом целостности, меризм с его принципом эле-

ментарности и антиномизм, стремящийся диалектически удержать противоположные решения сформулированных выше задач. 1) Холизм (от греч. *holos* — целое, весь) — методологический подход, согласно которому Ц. онтологически или логически первично и имеет приоритет над своими Ч. Термин «холизм» ввел в научный оборот Я.Х. Смэтс. Вместе с А. Мейер-Абихом он обосновал принцип органически понятой целостности. В более широком смысле термином «холизм» обозначают все философские теории, использующие понятия «живое целое», «жизненная сила», «жизненная субстанция» (органистические теории, витализм, гештальтпсихология). Многие холисты предпочитают идеализм. 2) Меризм (от греч. *meros* — часть, доля, роль, очередь) — методологическая установка объяснять Ц. через свойство его Ч.; меризм выступает в формах элементаризма (Ц. сначала делят на простые составляющие, а затем наделяют партиитивными свойствами), механицизма (Ц. понимают как простую сумму механически увязанных Ч.) и редукционизма (высокоразвитое сложное и единое низводят до уровня простых единиц). Тенденция меризма была отчасти присуща Фалесу, Анаксимену, Анаксимандру, Демокриту, которые стремились объяснить мир через выявление субстратной первоосновы сущего. Вслед за естествознанием XVII–XVIII вв., ориентированным на механицизм, Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк, а затем и французские материалисты XVIII в. склонялись к суммативному толкованию Ц.: реальны (чувственно воспринимаемы) Ч. и реально сложение этих Ч. вместе, но не реально Ц., которое бы сверхопытно отличалось от суммы своих Ч. В познании Ц., по их мнению, важнее всего индукция и синтез освоенных Ч. (для холизма, напротив, характерно увлечение интуитивизмом, методами дедукции и анализа). 3) Антиномизм и рационалистическая диалектика стремятся разрешить дилемму холизма и меризма, сосредоточиваясь не столько на Ц. или его Ч., сколько на самой связи Ц. и Ч. Секрет целостности заключен в кооперативном эффекте, во взаимовлиянии и взаимопроникновении частей; изменяя друг друга, связанные Ч. образуют внутри своего множества такого единого для них посредника, который пронизывает незримо каждую Ч. и в то же время отличается от каждой Ч. своим качеством. Н. Кузанский ввел представление об оппозиции и даже противоборстве Ч. внутри Ц.; так что Ц. — не просто «общее частей», но и тождество внутренних противоположностей. Гегель объясняет эффект целостности рефлексией (взаимоотражением) Ч., в процессе которой виртуально (в возможности, в сфере сущности) возникает особое качество целостности. Согласно Гегелю, нет Ц. вне Ч., Ц. существует только через Ч., но оно не сводимо ни к совокупной плоти Ч., ни к сумме свойств всех Ч.; Ц. виртуально есть во всех своих частях и устремляет их к тотальному единству, но Ц. нигде не локализовано, подобно Ч., не метрично; подобно сущности и форме оно частично просвечивает через выявляющееся содержание. Антиномисты (Шеллинг, Флоренский и др.), не доверяя логически-системной диалектике, опираются на идею

интуитивного (через веру) постижения Ц. как чего-то одновременно равного сумме Ч. и большего, чем их сумма, как «видимого и невидимого», порождающего и не порождающего свои Ч., подчиняющее себе их и зависимое от них, совпадающее и не совпадающее с Ч. по своим характеристикам. Так или иначе подчеркивается момент взаимовлияния Ч. и Ц. Принцип целостности в некотором смысле противоположен принципу системности. Системный подход в основном сложился внутри естествознания как выражение веры в логичное устройство мира: любое сущее можно разложить на простейшие Ч. (элементы), определить способ связи (структуру) между Ч. и тем самым понять устройство и суть изучаемого фрагмента реальности. Оценивая такой подход как наивный реализм, антиномист описывает Ц. как металогическое единство, постигаемое только в интуиции и не сводимое ни к «системе», ни к «метасистеме», если под последними понимать нечто исчерпываемое рациональными описаниями. В Ц. есть не только «системное», но и «антисистемное», рационализируемое и недоступное разуму, чувственно данное и сверхчувственное, реальное и идеальное. Одно и то же объективно существующее Ц. можно теоретически изобразить множеством альтернативных систем, подобно тому как в облаке можно увидеть множество самых разных и взаимоисключающих картин; но и множество научных систем (теорий), сопряженных с одним и тем же объектом как с Ц., не исчерпывает этого Ц. Т. о., принцип целостности богаче и шире принципа системности; последний лишь частично и в пределах логического мышления разъясняет, но не заменяет первый, а за пределами возможностей рационального познания идея выражения мира логичной системой элементов вступает в противоречие с идеей целостности мира.

(См. «Диалектика», «Качество и количество», «Система», «Содержание и форма»).

Д. В. Пивоваров

Чтение — методика и практика работы с текстом. В философской традиции и литературоведении Ч. в основном исследовалось в негативном плане (позитивизм, формализм, Новая критика, структурализм). Ч. оценивалось как то, что препятствует применению критических научных методов в объективном исследовании произведения как такового. Восстановлению Ч. способствовали феноменология (Ж.-П. Сартр), герменевтика (Х.-Г. Гадамер), рецептивная эстетика (В. Изер, Х.Р. Яусс). Ч. становится господствующим в рамках постструктурализма (Р. Барт, Ж. Деррида, П. де Ман) благодаря методологическому сдвигу от «произведения к тексту», от противопоставления письма и Ч. к единству «письмо—чтение».

В сер. 60-х гг. Р. Барт попытался провести границу между «критикой» и Ч. с т. зр. проведенной им границы между текстом и произведением. Согласно

Барту, в то время как критика ориентируется на произведение, Ч. ориентировано на текст. В «Критике и истине» Барт выделяет несколько правил «критического правдоподобия»: объективность, оценочность, ясность, специфичность литературы как особой реальности. На уровне произведения между критиком и читателем пролегает пропасть: критик желает свой собственный язык, читатель желает язык самого произведения; критик желает означаемое, читатель желает означающее.

По Барту, преодоление этой пропасти между критикой Ч. возможно на уровне текста. Текст, основанный на принципе «различения», гетерогенности, ликвидирует пропасть между Ч. и критикой. В результате перехода «от произведения к тексту» разрушается представление о тексте как о замкнутом структурно-семиотическом пространстве, о целостном и завершенном объекте. С этой т. зр. разрушается дистанция между письмом и Ч. Письмо и Ч. оказываются в некотором смысле тождественными, поскольку акт письма предполагает в силу принципа «различения», гетерогенности приятие Другого через бесконечное откладывание означаемого (а читатель, по определению, является временным заместителем и гарантом отсутствующего означаемого) на будущее, и в бесконечности означаемого предполагается «не невыразимость означаемого, а игра».

Ж. Деррида определяет литературную критику как философию литературы. Это означает, что критика под прикрытием философии «насилует» произведение в поисках истины и смысла. Присутствие единого смысла как подражания идее предполагает определенную критическую установку, регулирующую означаемым. Последнее выполняет тотализирующую функцию по отношению к означаемому потоку. Согласно Деррида, текст не исчерпывается ни авторскими интенциями, ни историческими условиями, в которых создается этот текст, ни читателями. В тексте всегда остаются некий остаток, некая избыточность, которые «даруются» отсутствием смысла вообще, т.е. бессмысленностью текста вообще. Неразрешимая бессмысленность текста вовсе не означает, что нужно отказаться от тщетных поисков смысла. Напротив, бессмысленность предполагает интенсификацию этих поисков, для того чтобы лишний раз убедиться в окончательной бессмысленности текста. Но подобная бессмысленность носит утвердительный характер, поскольку утверждает игру мира.

Американский вариант деконструкции усиленно развивает вопрос о связи письма и Ч. При этом он исходит из романтической идеи взаимоуничтожения присущих тексту противоречий и, соответственно, выдвигает положение о саморефлексивности, самодеконструктивности текста. Текст предполагает в собственной структуре деконструкцию, модус «неправильного прочтения». Буквальный и метафорический смыслы взаимно нейтрализуют друг друга. Особую критику у американских деконструктивистов вызывает положение о референциальности литературного текста, предполагающего возможность

правильного прочтения, возможность выявления заключенного в литературном произведении объективного смысла как воспроизведения, «регистрации», отражения внешней реальности. Понятие референциального применения языка является иллюзией, возникшей в результате забвения метафорических «корней языка». Как только текст выводится по ту сторону принципа реальности, он лишается объективного коррелята. Текст обнаруживает собственную бессмыслицу, т.е. бесконечное множество возможных смыслов, ни один из которых не может претендовать на достоверность именно в силу отсутствия объективного коррелята.

(См. «Письмо», «Текст»).

Т.Х. Керимов

Ш

Шизоанализ — направление в современном постструктурализме. Ш. представлен работами Ж. Делеза и Ф. Гваттари, прежде всего их совместным трудом «Капитализм и шизофрения» (1972–1980). В основе этой работы лежит критика психоанализа и марксистской теории капиталистического производства как единого репрессивного аппарата. В качестве шизоаналитического метода предлагается реализация единства «производства желания» и социального производства, обнаружение трансцендентального бессознательного и обеспечение свободного функционирования «производства желания».

Ш. основывается на новом понимании желания. В противоположность традиционному определению желания через отсутствие, недостаток реального объекта и производство воображаемого дубликата отсутствующего объекта, Ш. выдвигает утвердительное понимание желания: желание является производителем, желание производит реальное, и это производство имеет место в реальности. Объективным коррелятом желания является реальность как таковая. «Производство желания» представляет собой совокупность «машин желания», состоящих из трех частей: машин органов, тела без органов и субъекта.

«Производство желания» есть прежде всего социальное производство, и лишь с течением времени оно обособляется от социального производства. Наибольший разрыв между ними наблюдается в условиях цивилизации. С капиталистическим способом производства желание несовместимо. В качестве первой в истории докапиталистической «машины желаний» Делез и Гваттари выделяют «территориальную машину», основанную на примитивном единстве производства и земли. На смену первобытному территориальному кодированию приходит имперская формация с определенным типом кодирования: на смену жестокости приходит система террора. Капитализм является отрицанием всех общественных формаций. Детерриторализуя потоки жела-

ния, капитализм движется к своему пределу — собственно шизофреническому пределу. Но капитализм — это относительный предел, поскольку он совершает декодирование потоков на теле капитала как детерриторизованного социуса. Шизофрения, напротив, является абсолютным пределом, поскольку совершает декодирование на десоциализованном теле без органов. В этом смысле шизофрения есть внешний предел капитализма, потому ему приходится постоянно переводить на собственный язык шизофреническое декодирование. Капитализм одновременно декодирует и аксиоматизирует потоки.

Соотношение «производства желания» и социального производства предполагает исследование всего сущего в двух аспектах: «молекулярном» и «молярном». Шизофрения представляет собой границу между «молярной» организацией и «молекулярной» множественностью желаний. «Молярная» организация предполагает существование предустановленных связей, которые производятся «машинами желания» как микрофизикой бессознательного. Но «молекулярная» организация не существует независимо от «молярных» ансамблей, макроскопических общественных формаций, в которые они статистически входят. В основании сознательных инвестиций экономических, политических и других крупных социальных структур лежат микробессознательные сексуальные инвестиции. Хотя «молярная» и «молекулярная» организации не могут существовать друг без друга, взаимоотношение их характеризуется преобладанием то одной, то другой. Параноик — мастер больших молярных ансамблей, статистических образований, инвестирует все на основе больших чисел, специалист в области макрофизики. Шизофреник, напротив, движется в направлении микрофизики, в направлении «волн и корпускул, потоков и частичных объектов, которые перестают быть притоками больших чисел». Не следует отождествлять эти два направления как коллективное и индивидуальное, поскольку микробессознательное имеет не меньшее число устройств, хотя и особого рода. Инвестиция в обоих направлениях коллективна, но эти два типа инвестиций радикально отличаются друг от друга. Подлинное освобождение человека как существа «молярного» и «молекулярного» Ш. видит в освобождении желания, реализации «производства желания», введении шизофренического типа существования без фиксированного тождества, индивидуальности. В основании человека лежит шизофреническая клеточка, шизолекула. Открытие в человеке его собственных «машин желания» обеспечивает свободное «производство желания», в процессе которого потоки желания уносят все, что подавляет человека: структурное единство, фиксированное тождество, индивидуальность и т.д.

Основное средство освобождения желания Ш. видит в ускользании. Ускользание не есть бегство от общества, скорее, ускользая, вы вынуждаете общество ускользать от самого себя, от самотождественности. Ускользание всюду размещает молекулярные заряды, взрывающие то, что должно быть

взорвано. В результате ускользания «производство желания» подчиняет себе социальное производство. Важнейшими фигурами такого ускользания Делез и Гваттари называют науку и искусство. Искусство, наука и шизофрения тождественны: они ориентируются на процесс и производство, а не на цель и выражение.

Ш. является трансцендентальным и материалистическим анализом одновременно. Они предлагают исследовать трансцендентальное бессознательное вместо метафизического, материальное — вместо идеологического, шизофреническое — вместо эдиповского, нефигуративное — вместо воображаемого, реальное — вместо символического, машинное — вместо структурного, «молекулярное» — вместо «молярного». Подлинная антипсихиатрическая политика может состоять, во-первых, в разрушении всех ретерриторизаций, превращающих безумие в психическую болезнь, а во-вторых, в высвобождении «производства желания», устранении всех препятствий, нарушающих его естественное функционирование. Позитивная задача Ш. заключается в том, чтобы обнаружить у каждого «машину желания». Круг проблем, исследуемых Ш., прежде всего концентрируется вокруг единства «производства желания» и социального производства: какое место в обществе занимает «производство желания», какую движущую роль играет в нем желание, в каких формах происходит примирение режима «производства желания» и социального производства, какие в обществе существуют возможности перехода от «молярной» организации социального производства к «молекулярным» множественностям «производства желания», до какой степени и вообще может ли общество выдержать господство «производства желания», имеет ли место и как происходит образование «групп субъектов».

(См. «Номадология», «Трансцендентальный эмпиризм»).

Т.Х. Керимов

Э

Эзотеризм (англ. esoteric — тайный, известный лишь посвященным, скрытый, неясный, запутанный) — понятие, встречающееся уже у некоторых древнегреческих философов и обозначающее учение, передаваемое из уст учителя в уста избранных учеников. Напр., пифагорейские доктрины, дошедшие через Платона до александрийских неопифагорейцев, имели цель пронизать дух и душу ученика нерационализируемой мудростью. Это понятие противоположно «экзотеризму» (англ. exoteric — профанное, постороннее, открытое непосвященному, общепонятное и общедоступное), т.е. учению, имеющему публичный статус. В любом более или менее глубоком учении существуют эзотерический и экзотерический моменты, взаимодополняющие друг друга, подобно тому как дополняют друг друга дух и буква учения, сущность и явление, ядро и скорлупа. Древнегреческим философским учениям предшествовали религиозные мистерии, т.е. тайные действия; мисты клялись не разглашать того, что им было открыто во время элевсинских мистерий. Э. объективно обусловлен тем, что никакая сущность не может быть до конца выявлена и исчерпывающе выражена в формах образного познания; постижимые в познавательных образах аспекты сущности в лучшем случае категоризируются особыми символами; секретная сторона бытия частично постигается вживанием в эти символы. Э. связан с запретами: а) на разглашение секретов какого-либо ремесла, науки, искусства, религии, мистической философии; б) на обучение посторонних устной или письменной символике тайной доктрины. Низший уровень Э. — тайна, воспринимаемая в молчании; средний уровень — то, о чем запрещено говорить; высший уровень — то, о чем трудно говорить из-за объективной невыразимости самых глубоких истин. В любом религиозном учении есть эзотерическая и экзотерическая сторона. Вместе с тем Э. не обязательно носит религиозный характер. Э. сопряжен с постижением предельных сущностей бытия через такие способно-

сти духа, как интуиция, совесть и мистическое пребывание души в сферах трансцендентного.

Д. В. Пивоваров

Эйдос (eidos — вид, форма, образ): 1) в греческой литературе — «то, что видно», конкретная явленность, форма; 2) в феноменологии Э. Гуссерля — чистая сущность, отвлеченная от всех фактических различий. Понятие Э. уходит своими корнями в древний анимизм, согласно которому каждая вещь имеет уникальную душу, способную выходить наружу, перемещаться в пространстве и обнаруживать себя через проникновение в др. вещи и людей. Во времена Гомера и досократиков Э. понимался как «внешний вид», «наружность», «видимое», но с V в. до н.э. его значение начало изменяться: у Эмпедокла Э. — это образ, у Демокрита — это фигура атома, у Парменида — это видимая сущность. Софисты добавили к Э. смысл «быть видовым понятием», т.е. отнесли Э. к сверхчувственной реальности сущности. Постепенно Э. все более стал наделяться значением чего-то внутреннего, скрытого (Платон, Аристотель, Плотин), пока в наше время, напр. в феноменологии Гуссерля, не превратился в объект интеллектуальной интуиции, в «чистую сущность». Согласно А.Ф. Лосеву, Э. имеет следующие аспекты: простое, единое, цельное, неизменное, индивидуальная общность, самопрозрачность, смысл, явленный лик; Э. видится мыслью, осязается умом, созерцается интеллектуально. Вначале понятие Э. противопоставлялось понятию идеи: Э. — душа тела и начало дифференциации мира на отдельные предметы, а идея — дух рода, общее в явлениях. Платон и Аристотель по-разному сопрягали внутреннее и внешнее значения понятия Э., а также сблизили содержания Э. и идеи. Поэтому последующие мыслители предпочитали ограничиваться в описании невещественных аспектов мира термином «идея», а об «эйдетическом» стали говорить, скорее, применительно к картинному характеру человеческой памяти, зрительным впечатлениям. Качественное различие видовых и родовых сущностей (Э. и идеи), а также законов частного и общего порядка постепенно вытеснилось их сугубо количественной трактовкой.

(См. «Идея»).

Д. В. Пивоваров

Экзистенциализм (от позднелат. exi(s)tentia — существование) — одно из влиятельных направлений западной философии XX в., для которого характерна антропологическая ориентация; в центре его внимания — проблемы смысла жизни, индивидуальной свободы, ответственности. Наиболее известные представители Э.: М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель, М. Бубер и др. Начало формирования — 20–30-е гг.; во время

и после Второй мировой войны Э. оказал значительное воздействие на умонастроение западной интеллигенции, в особенности гуманитарной; его идеи проникли в литературу и искусство. Духовные истоки Э. — в «философии жизни» и феноменологии Э. Гуссерля. Однако здесь следует учитывать и более широкий контекст западной и русской культуры: не случайно некоторые экзистенциалисты (среди них Ж.-П. Сартр и А. Камю) называли своими предшественниками Г. Мелвилла, М. Пруста, А. Жида, Ф. Достоевского, Л. Толстого, А. Чехова, Н. Бердяева, Л. Шестова. Существование, или «экзистенция», — ключевое понятие Э. Экзистенциалисты различают «бытие» и «существование»: «бытие» относится к окружающему человека природному и социальному миру, а «существование» — к внутренней жизни человека, к его индивидуальному «Я». Человек как отдельно взятый индивид — это мыслящее, страдающее существо, «заброшенное» в мир вещей и других людей, в мир равнодушный и даже враждебный, непостижимый в своей «сокрытости» (М. Хайдеггер). Мир стремится подавить индивидуальность, сделать ее частью общего безличного бытия. Это порождает в человеке чувства одиночества, тревоги, страха, тоски. «Существование» — это индивидуальная жизнь, наполненная переживанием отношений человека с миром. С другой стороны, «существование» понимается экзистенциалистами как постоянное «экзистирование» (М. Хайдеггер), выход «за пределы». У Хайдеггера это состояние характеризуется как «забота», т.е. «забегание вперед», у Сартра — как осуществление личностью своего «проекта». (Именно в этом смысле следует понимать важнейший тезис Э.: существование предшествует сущности.) Вот почему свобода рассматривается экзистенциалистами как фундаментальная характеристика человеческого существования. Но «существование» может быть «подлинным» и «неподлинным». Обычно человек живет привычной, «неподлинной» жизнью, он втянут в безличное бытие (которое М. Хайдеггер обозначает термином «*тау*»), он — не субъект, а объект действий и решений со стороны «других». Но в особые «часы ясности», когда происходит разрыв привычного существования (болезнь, утрата близких, страх смерти), перед человеком обнажается «неподлинность» того, чем он жил до сих пор; только тогда он постигает свое существование как бытие-смерти и свое одиночество перед миром. Перед ним встают вопросы: «Зачем жить?» и «Как жить?». Отвечая на них, человек должен обратиться к собственным внутренним ценностям, это — условие становления его как свободной и ответственной личности. Э. самым радикальным образом порывает с рационалистической традицией новоевропейской философии: он подвергает острой критике разум, науку и технику, в которых он видит не средства познания мира, а средства порабощения человека. Не процедуры научного мышления, а возможности, заключенные в искусстве, мифе, непосредственном переживании, способны передать облик мира. Метод экзистенциального философствования стал своего рода синтезом философии, мифологии, искусства, литературы, моралистики, религии, обыденного опыта сознания.

Не случайно среди философов-экзистенциалистов можно встретить писателей, драматургов, эссеистов (Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель). Э. зафиксировал глубокое отчуждение личности от общества, от истории, утрату веры в разум, в божественный «миропорядок», в гармонию личности и общества.

Р.Р. Москвина

Экзистенциальные высказывания — высказывания, в которых утверждается или отрицается существование чего-либо. Высказывания, отрицающие существование чего-либо, называются отрицательными Э. в. В классической философии категории существования и *бытия* стали разграничиваться в философии средневековых схоластов, которые связывали существование с тварным миром, а Бытие с миром иным. На данном разграничении держится *онтологическое доказательство* бытия бога Ансельма Кентерберийского (а в дальнейшем Г.В.Ф. Гегеля, К. Геделя и др.). Послекантовские критики онтологического доказательства обычно не разграничивают категории бытия и сущего. В частности, у большинства представителей *аналитической философии* категории бытия и сущего не разграничиваются. В современной философии все вопросы существования решаются через анализ Э. в. Согласно методологии *лингвистического поворота*, современная философия подходит к анализу существования исключительно через призму Э. в. Онтологический анализ существования может пониматься двумя основными способами: 1) онтология говорит нам о том, «что есть» (существует, имеется) в мире; 2) онтология говорит нам о том, что мы обязаны *принимать* (признавать) в качестве существующего, согласно нашим собственным суждениям о том, что является истинным. В первом случае говорится не столько об отдельных объектах, сколько о *категориях* объектов. Во втором случае разговор тоже о категориях объектов, но более опосредованный и релятивизованный к некоторому языку — исследование существующего опосредовано анализом истинности *высказываний*. Категории существования и *истины* взаимосвязаны: если Э. в., говорящее, что «*существует нечто...*», будет признаваться нами истинным, то это «нечто», о котором и говорится в Э. в., не может не признаваться нами существующим. Иначе мы получим противоречие, так как будем говорить, что что-то не существует, признавая истинным утверждение, что оно («это») существует. Онтология говорит нам не столько об индивидуальных объектах, сколько о *свойствах* объектов, свойства обозначаются предикатом высказывания. В том числе универсальные свойства — *категории* — объектов, которые существуют, могут мыслиться и выступать в качестве предмета познания. Возникает проблема возможности толкования существования как некоторого свойства. Вслед за Кантом («бытие не является реальным предикатом») большинство философов-аналитиков отвергают возможность рассмотрения существования в качестве реально-

го свойства вещей. Через границы осмысленного разговора о существующем онтология взаимодействует с *семантикой*. И обратно, задавая правила смысла, семантика влияет на сферу онтологии. В рамках *философии языка* базовые категории онтологии детерминируются категориями *семантики*. В отличие от семантики онтология определяет отношения отождествления и исчислимости объектов, а также трансформирует высказывания о свойствах в высказывания о классах. Возникающие в семантике новые методы исследования проблемы существования позволяют разрешить некоторые парадоксы, перед которыми была бессильна классическая философия. Отрицательные Э. в. формы «X не существует» приводили к парадоксам. Иллюзия парадоксальности порождается тем, что имя несуществующего предмета предполагает полагание, а значит, и признание соответствующего предмета «в некотором смысле» существующим. Б. Рассел предложил окончательное (для классической логики предикатов) разрешение проблемы отрицательных Э. в. в своей *теории дескрипций*. Корректный логический анализ отрицательного Э. в. и устранение в парафразе псевдообозначающих конструкций позволяют устранить кажущуюся парадоксальность, связанную с требованием вводить особый предмет по имени X. Экзистенциальная нагрузка переходит с имен на *переменные* обозначающих описаний («дескрипций»). Обозначающие имена ограничиваются областью «знания знакомства». У. Куайн также использует анализ и логическую реконструкцию высказываний средствами языка логики предикатов, но идет дальше, чем Рассел, в переносе онтологической нагрузки с имен на переменные. В частности, Куайн считает, что понятие имени собственного *избыточно* для конечного (элементарного) словаря метаязыкового описания и может быть устранено. *Онтологические обязательства* полностью переносятся на квантифицированные переменные: «Быть — значит быть значением квантифицированной переменной». Квантификация связанных переменных выводит нас на проблемы референции, индивидуации и тождества тех сущностей, которые признаются существующими: «Нет сущности без идентичности» («no entity without identity»). Следует уточнить, что квантификация переменных с необходимостью порождает онтологические обязательства только в случае *объектной* интерпретации кванторов, при которой полагается, что переменная пробегает по некоторому множеству объектов. В случае же *подстановочной* интерпретации кванторов, когда полагается, что переменная пробегает по множеству *имен* объектов, проблема онтологических обязательств по-прежнему остается недостаточно проясненной.

(См. «Лингвистический поворот»).

Д. В. Анкин

Экономия (греч. οἰκονομία — домострой, домоводство) — термин, используемый в современной философии для описания способа связывания

упорядоченных и неупорядоченных частей целого. Исследование Э. целого обнаруживает в нем отклонения от единой логики, так что целое предстает в своей не-целостности, не-себестоимости, как саморазрушающееся. Э. целого можно описать как «игру без правил», порожденную борьбой противоположных до несопоставимости принципов и порождающую избыточное производство не сводимых друг к другу частей целого, само существование которого ставится под вопрос. Современное понимание термина Э. преимущественно связано не только с традиционными трактатами по ведению домашнего хозяйства, но и с понятием «политическая экономия», введенным около 1615 г. А. Монкретьеном и в наше время постепенно вытесняемым термином «экономика». Политическая Э., наука, призванная послужить теоретическим основанием для разработки системы мер по поддержанию государственного, а позднее — общественного, благосостояния, поставила проблему нищеты и богатства и в ходе ее решения не могла не определять устройство мирового порядка. Системы политической Э. от меркантилизма до марксизма Г. Тард называл «изуродованной социологией», обосновывая свое мнение тем, что теория политической Э. чревата некритическим смешением подражания и изобретения. Политическая Э. рассматривает полезность и богатство, исследованием происхождения которых она и занимается, как количественные понятия, однако подлинно количественными (хотя вопрос об их измерении и не стоит) являются верования и желания, порожденные изобретением и порождающие труд, суть которого — подражание. Тард показывает, что Э. полезности и богатства обоснована Э. верований и желаний с ее идеалом: «Получение максимума удовольствия с минимумом страданий», или, иными словами, теория политической Э. обоснована этикой утилитаризма. Сходным образом критиковали политическую Э. и представители таких ее школ, как немецкая историческая школа и институционализм. На рубеже XIX и XX вв. происходит перенос термина Э. в социологию и социальную психологию, сопровождающийся его переосмыслением. Оправданность такого переосмысления подтверждается этнографическими исследованиями хозяйства архаических обществ. В знаменитом «Очерке о даре» М. Мосс исследует обычай потлача, или «тотальных поставок агонистического типа», суть которых заключается в обмене между племенами и кланами, сопровождающемся ожесточенным соперничеством в расточительстве и потому — уничтожением богатств. По мнению Мосса, в основании этого обычая лежит Э. дара, обусловленная обязанностями давать, получать и возмещать и ставящая своей целью не накопление, а жертвование и расточение ради завязывания межклановых и межплеменных связей. Мосс, как и некоторые другие этнографы первой четверти XX в. (Б. Малиновский), считает, что архаическая экономика принципиально отличается от современной, но в то же самое время именно Э. дара делает возможным существование хозяйственных систем, описываемых современной политической Э. и нацеленных на получение пользы

и приобретение богатства. В то же время термин Э. распространяется и за пределы рассуждений о хозяйстве и обществе и уже в кон. XIX в. используется при описании морали. Ф. Ницше в полемическом сочинении «К генеалогии морали» упоминает о возможности рассмотрения аффектов ненависти, зависти, алчности, властолюбия в качестве необходимых частей «общей экономии жизни», и это упоминание позволяет ему подойти к общей идее «Генеалогии морали», к вопросу о возможности существования принципа, который был бы антитетичен (враждебен, противоположен) аскетическому принципу. Уже в первых психоаналитических работах З. Фрейда заявляет о себе экономическая точка зрения, заключающаяся в рассмотрении психических процессов как процессов обмена и перераспределения энергии влечений. Направляющий психические процессы к устранению неудовольствия и получению удовольствия принцип удовольствия регулирует обмен и перераспределение энергии автоматически, поскольку неудовольствие соответствует повышению, а удовольствие — понижению возбуждения. Но сам принцип удовольствия обусловлен принципом постоянства, и оттого «по ту сторону принципа удовольствия» и принципа реальности, ему противостоящего, находится влечение к смерти, проявляющееся в форме стремления повторять прежние состояния, поддерживать постоянное количество возбуждения, но, по сути дела, представляющее собой стремление к ситуации «до рождения»: эпикурейская Э. удовольствия обоснована Э. смерти. Темы подражания и изобретения, накопления и расточительства, поставленные самим ходом критики политической Э., были развиты и переосмыслены Ж. Батаем, сформулировавшим современное понимание Э., в первую очередь в книге «Проклятая часть», на страницах которой осуществляется, по словам автора, переворот в политической Э. — переход от ограниченной Э. к Э. всеобщей. Всеобщая Э. — это Э. расточительства с ее главной проблемой избытка, противостоящая ограниченной Э. с ее главной проблемой недостатка. Изначальным источником нашей энергии (нашего богатства) служит излучение Солнца. Солнце, создающее жизнь на Земле, представляет собой в то же время серьезнейшую проблему для этой жизни, поскольку энергия, изливаемая им на живую материю, чрезмерна, избыточна. Настоящей экономической проблемой, заключает Батай, следует считать не нищету и недостаток, но богатство и избыток. Решение этой проблемы — демонстративное потребление, тотальные поставки агонистического типа, жертвоприношения, любые виды роскоши и излишества — во всеобщей Э. впервые предстает социально-экономической необходимостью. Вся избыточная энергия, неспособная воплотиться в рост организма или группы, если не будет растрочена, приведет к «ожирению» или к взрыву, к застою или к гибели. Когда система не способна превратить избыток в рост, прибыль теряется, но если она не способна также и растратить избыток, наступает катастрофа, крах системы. Соединив мифологию традиционной политической Э. с внеэкономическими теориями,

Батай сформулировал вариант теории организации, которая была применена им самим к исследованию соотношения однородного и инородного в обществе, к интерпретации понятия тотальности в гегельянстве, к оценке эротики и т.п., а ныне широко применяется многими философами и социальными теоретиками (Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр и др.).

(См. «Дар»).

С.А. Никитин

Экотехника — понятие, введенное Ж.-Л. Нанси в целях экспозиции одного из аспектов разрабатываемой им «первой философии», ключевыми темами которой выступают «сообщество» и «событие». Непосредственным контекстом появления этого понятия следует считать философию техники М. Хайдеггера. Итог последней в качестве «общего места» можно было бы представить так. Техника достигла своего завершения. Оно выражается в конституировании техникой самой техники; в обретении техникой основания в самой себе. Данное обстоятельство схватывается в понятии поставы. Смысл поставы в том, что бытие завершается как техника и техника завершается как бытие. Логика Нанси заключается в следующем. Вызов современности — мыслить технику не как средство или способ самоприсвоения бытия, но попытаться помыслить ее без модели и цели: ни к чему не приходить, ничего не достигать, ничего не завершать. «Техне» в этом смысле не только не противоположно «фюзис». Техне, фюзис — одно и то же. Именно таков предел, обозначенный хайдеггеровским поставом. Эко-логия не может быть ничем иным, как только и единственно техно-логией: «*Phusis* и *techne* — можно сказать “расцвет” и “искусство” — суть два способа реализации и в этом смысле являются одним и тем же (но не идентичным) в своем различии: одно и то же реализации в целом, осуществления или исполнения. Следовательно, дважды “одно и то же” цели, не две финальности, но два типа завершения: один — “ручной сборки”, а другой — “машинной”. Это сравнение весьма точное, оно предназначено для того, чтобы напомнить о той иерархии, которую мы вполне “естественно” устанавливаем между двумя типами <...> Так что если и есть “вопрос о технике”, то единственно начиная с того момента, когда техника берется как завершение бытия, а не как средство для достижения иной цели (науки, управления, счастья и т.п.). И следовательно, как цель в себе, *sui generis*. Техника является своеобразной “финальностью без финальной цели” (=без внешней цели), которую, возможно, еще предстоит открыть. И именно этому открытию мы выставляем напоказ нашу историю как технологическое становление бытия или его завершения» (Ж.-Л. Нанси). Например, «техне» — техническое, ремесленное изготовление или художественное произведение. В обоих случаях речь идет о «пойезис» — как выведении вещи (или художественного произведения) из потаенности. «Фюзис» —

самобытное вырастание, пребывающая повсюду специфическая сила роста, возникновения (ведь «фюзис» — это всегда фюзис *чего-либо*). Фюзис, в некотором смысле, есть пойезис по преимуществу, ибо его начало (как произведения) — в себе самом. В таком случае «пойезис» — общее основание для «фюзис» и «техне». Пойезис — изначально и прежде всего — до технического и художественного «произведений» есть про-из-ведение, про-из-водящееся как таковое, без начала и господства, без имени и оправдания. Это про-из-ведение без субъекта (произведения), без цели, без участия какой-либо внешней по отношению к процессу инстанции. Именно в этом и заключается фундаментальная исходная техничность бытия. Ведь «фюзис» — это то, что *не есть*, что никогда не будет *иметь места*. Поэтому смысл «фюзис» — в перманентном до-полнении «техне». Следует помнить при этом, что техника (равно как «поэтика» и «природа») — всегда уже присвоенная реальность — в то время как «техне» — есть их про-из-ведение, выведение к присутствию. Однако ничто из выводящегося в присутствие (или присутствующего) не «есть» само по себе, абсолютно. Логика пойезиса сугубо «контекстуальна». Она осуществляется в пред-положении, рас-становке, о-пределении, т.е. всегда в соответствии с чем-то, посредством или с помощью чего-то: «Экотехния деконструирует систему целей, делая их несистематизируемыми, неорганическими и даже стохастическими. (...) В то же время, подключая и соединяя тела всевозможными способами, располагая их в местах пересечений, интерфейсов и взаимодействий всех технических процедур, но отнюдь не превращая их в «технические» объекты, экотехния производит их на свет как таковые — в той ареальной взаимосвязи, которая образует пространство отмены любого трансцендентного или имманентного значения. У мира тел нет ни трансцендентного, ни имманентного смысла» (Ж.-Л. Нанси). Про-исходящее, существующее — избыточно. Любое сущее одновременно с видимой целью (или без таковой) — принципиально совместно с другими, всегда уже «выставлено» к другим. Сущее — сингулярно. Данный тезис означает принципиальную несводимость какого-либо сущего к некоторой единственной цели. Сингулярность сущего обязывает к принятию «высшего утверждения» — «...утверждения без ограничений, утверждения даже к страданию, даже к вине, даже ко всему загадочному и странному в существовании <...> Ничто существующее не должно быть устранено, нет ничего лишнего...» (Ф. Ницше). Последнее обстоятельство автоматически означает то, что Нанси именует деконструкцией системы целей. Цель — то, что определяет субъект, чем он располагает, цель — «собственность» субъекта, субъект лишь вменяет цель сущему. Однако наряду с Целью всегда со-существуют и «бессубъектные» цели. Множественные цели есть так, что отчасти являются условиями возможности Цели (как ее видит субъект), однако не в трансцендентальном смысле, но в смысле со-вместности как взаимной обусловленности. Если сущее и телеологично, то лишь принципиально множественным образом.

Поскольку любое сущее представляет собой перманентный процесс ре-конституирования, то всякая флуктуация с предельно высокой степенью вероятности запускает множество рядов причинных воздействий, которые одновременно (и, следовательно, независимо друг от друга) порождают следующие воздействия, заставляя в лоне одного и того же качества со-общаться самые различные аспекты. «Цели» поэтому — текучи, протейчны, асистематичны, иррегулярны. Понятие Э. акцентирует эту способность сущего к самоорганизации как ре-стабилизации и переакцентуации любых телеологических отношений. Э. — онтологическое понятие, характеризующее не просто «порождающий», «производящий» (точнее — *позволяющий существовать*) аспект бытия, но прежде всего определенную логику выведения сущего в присутствие. Всякое сущее всегда уже вписано в гетерологический порядок совместности. Важно иметь в виду, что единство этого порядка не имеет опосредования в виде единства синтеза. Связь между сущими осуществляется здесь в форме несвязности. Такая связь осуществляется на границах вещей, тел, явлений. В пику связям детерминации, подчинения и даже взаимоподчинения она может быть точно охарактеризована как взаимное «сочинение» (П.А. Флоренский) вещей друг другом. Взаимное «сочинение» вещей отсылает нас не просто к факту абстрактной топологической дифференциации сущего, но, скорее, к совершенно определенной инстанции данности в ее всегда конкретной пространственно-временной вписанности. Дело не в том, что бытие выводит на свет некие технические объекты, но в том, что выводимые к присутствию тела непрерывно «сочиняются» в отношении друг к другу, причем так, что: 1) всякая «цель» или «сущность» принципиальны, временны, операциональны и в то же время в каждый момент 2) полностью определены открытой суммой совместности сущего. Логика совместности такова, что всякое сущее получает свою определенность не из себя (имманентность) и не извне (трансцендентность), но из взаимного «сочинения», т.е. трансимманентно. Именно в этом заключается специфически «технический», точнее, «экотехнический» аспект бытия.

А.Е. Смирнов

Эманация и имманация. Неоплатоники закрепили представление о творении как об отворении сущности в понятии Э. (от позднелат. *emanatio* — истечение). Первосущность саморазвертывается и истекает в мир, тем самым творя мир из себя. Э. — философское понятие, обозначающее исхождение одного из другого. Нередко с его помощью разъясняют высвечивание (видимость) субстанции в своих атрибутах и модусах, а также переход сущности в явление. Демокрит учил, что от атомов истекают эйдолы (видики), которые при попадании в наши органы чувств производят те или иные образы сознания. Платон уподоблял Благо сверхразумному

Солнцу, излучающему из себя все существующее. Неоплатоники (Плотин, Прокл и др.) объясняли понятием Э. генезис многого из Единого. Согласно их представлениям, Единое по мере своего многоступенчатого нисхождения порождает все менее совершенные уровни бытия, тем не менее оставаясь неизменным и неисчерпаемым. Характеризуя восточный пантеизм, Гегель говорит об эманации как выпадении субстанции изнутри себя самой внутрь конечности. Он пишет: «В восточном представлении об Э. абсолютное есть сам себя освещающий свет. Однако он не только освещает себя, но и истечает из себя. Его истечения — это отдаления от его незамутненной ясности; дальнейшие порождения менее совершенны, чем предшествующие, из которых они возникают. Истечение понимается лишь как бедствие, а становление — лишь как нарастающая утрата. Так, бытие все больше и больше затемняется, и ночь, отрицательное, есть последнее в линии (Э.), которое уже не возвращается к первому свету» (Гегель. Наука логики. М., 1971. Т. 2. С. 183). Абсолют, с одной стороны, эманурует, мощно отталкивая от себя свои проявления, чтобы сохраниться единой трансцендентной самобытностью. С другой стороны, в стремлении обновить свои сущностные силы и удержать полноту он притягивает и возвращает их в себя, оборачиваясь имманентным единым. Те же тенденции притяжения и отталкивания наследует от Абсолюта каждая вещь. Единое пронизывает всякое нечто, отсюда и свойство вещей открывать границы друг другу и в то же время отталкивать от себя иное для сохранения самобытности. Э. есть открывание границы. Взятая в широком смысле и применительно к человеческой деятельности, Э. конкретизируется понятиями экстерииоризации (от франц. *exteriorisation* — проявление) и опредмечивания сущностных сил человека. Противоположным понятию Э. выступает понятие снятия, или И. (термин «И.» введен Д.В. Пивоваровым в 1999 г.). И. — это диалектическое отрицание; возвращение явления в виртуальное пространство сущностных сил; положенность одного в основание другого; интериоризация (от франц. *interiorisation*; лат. *interior* — внутренний). Понятие снятия (от нем.: *Aufheben* — снятие, *Ideelle* — снятое) занимает важное место в философии Гегеля. *Aufheben* имеет в немецком языке двоякий смысл: оно означает *сохранить*, *удержать* и в то же время *прекратить*, *положить конец*. По Гегелю, само сохранение уже включает в себе отрицательное в том смысле, что для того, чтобы удержать нечто, его лишают непосредственности и тем самым наличного бытия, открытого для внешних воздействий. Таким образом, снятое есть в то же время и сохраненное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено. Снятие происходит на некотором этапе борьбы внутренних или внешних противоположностей. Согласно неоплатонизму Э. есть развитие от высшего к низшему, т.е. регресс и опустошение (кенозис) первоединого. Она противоположна восхождению, совершенствованию. И. — как обратный процесс возвращения низшего к высшему, к Единому — оцени-

вается как прогрессивное свертывание, внутреннее движение к перво-сущности.

Д. В. Пивоваров

Эмерджент (англ. emergent — внезапно возникающий, от лат. emerge — появляюсь, возникаю) — новое качество (вещь, явление, процесс), рождающееся как бы из ничего и внезапно, без всяких видимых поводов, условий и причин. Феномен прерывания постепенности в процессах развития по-разному объясняется прошлыми и современными диалектическими учениями; классическая философская теория скачка предложена Гегелем. С сер. XIX в. идея о скачкообразных изменениях входит в естествознание благодаря методологическим новациям в биологии. Импульс шел из Англии — от теории эволюции Ч. Дарвина и эволюционистского позитивизма Г. Спенсера. Вероятно, термин «Э.» впервые в эволюционистском смысле употребил в 1875 г. философ и журналист Дж. Г. Льюис, отвергавший механицизм в биологии. Затем понятие Э. легло в основание «теории эмерджентной эволюции» в трудах двух англичан — философа-неореалиста С. Александера («Пространство, время и божество», 1927) и биолога и философа К. Л. Моргана («Эмерджентная эволюция», 1927). Они объясняли многообразие мира происшедшей серией эмерджентий, т.е. внезапных скачков, появляющихся по воле Бога из пространства-времени. Э., как типу внезапного изменения, противопоставляется обычное количественное изменение («результат»). Э. невозможно рационально объяснить или логически вывести из предшествующих уровней существования исходных элементов; он объявляется «простой целостностью», неразложимой на части. Теория Э. родственна организмическим теориям, холизму, учению А. Бергсона о творческой эволюции, а также материалистическим учениям о самодвижении материи (марксизму, «научному реализму»). Так, Бергсон сравнивал эволюцию с творчеством художника — заранее нельзя сказать, что получится в конце творческого акта, поэтому телеологизм и историцизм (да и любой иной детерминизм) мало годятся для объяснения внезапно появляющегося нового качества «вообще» и тем более генезиса высшего из низшего.

(См. «Система», «Часть и целое»).

Д. В. Пивоваров

Эпистемы — исторически изменяющиеся структуры, «исторические априори», которые определяют условия возможности образований сознания и культуры в конкретный исторический период. Понятие Э. является основным в книге М. Фуко «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966; рус. пер. М., 1977). В европейской культуре Нового времени Фуко выделяет три Э.: возрожденческая (XVI в.), классического рационализма (XVII—

XVIII вв.) и современная (с кон. XVIII — нач. XIX в. и по настоящее время). Основной упорядочивающий принцип — это соотношение между «словами» и «вещами». Именно это соотношение задает мыслительное своеобразие той или иной эпохи. Для Возрождения характерным является тождественность слов и вещей, классический рационализм характеризуется тем, что слова и вещи опосредованы представлением, а современность характеризуется тем, что жизнь, труд, язык как интегрирующие онтологические факторы опосредуют слова и вещи. Фуко интересуют условия возможности дискурсивных практик в широкой амплитуде их выражения. При этом предполагается зафиксировать структуры и зависимости, проявляющиеся на различных уровнях организации сознания и культуры. Познание рассматривается вне всякого критерия рациональной ценности или объективности форм. Исследованию подлежит не история нарастающего совершенствования познания, а история условия ее возможности. Фуко говорит, что в результате исследования должны выявиться «появляющиеся в пространстве знания конфигурации, обусловившие всевозможные формы эмпирического познания». Речь идет не столько об истории в традиционном смысле слова, сколько о какой-то разновидности «археологии». Существует определенное тождество и различие между понятием Э. и парадигмы. Оба понятия указывают на своеобразие структурных принципов определенной эпохи. Но если парадигмы описывают внутринаучные регулятивы, то Э. вычленяет культурно-исторический срез познавательной установки.

(См. «Археология», «Генеалогия», «Парадигма»).

Т.Х. Керимов

Эсхатология — учение о конечности мира и человека, о том или ином характере «исхода» мировой истории, наличного бытия. Мифическая и религиозная традиции представляют преимущественно сюжетно-образные, символические варианты Э. (многочисленные варианты мифов о потопе, Апокалипсис, или Откровение Иоанна, Рагнарек скандинавской мифологии и т.п.). Философские учения, включающие эсхатологические мотивы, как правило, опираются на определенный тип мифической или религиозной Э. При этом происходит осмысление символов, образов, персонажей традиционной Э. в соответствии с основополагающими метафизическими, антропологическими и историософскими концепциями. Можно говорить о двух основных типах философской Э. в европейской культурной традиции: первый — Э. в рамках собственно религиозной и мистической философии, органично включенная в общий дискурс религиозно-философского синтеза; второй — имплицитные эсхатологические мотивы в нерелигиозной теоретической философии, развивающиеся преимущественно в историософских и культурологических концепциях. Примером второго типа могут служить

практически все классические схемы исторического процесса, взятого в социально-культурных параметрах.

Наиболее фундаментальная предпосылка Э. в контексте философско-теоретической системы — специфический способ мышления о мире и человеке в рамках оппозиций «абсолютное—иное», «первичное—производное», «подлинное—неподлинное». Сущность или смысл феноменального мира оказываются отнесенными к сфере первичного ноуменального бытия, первореальности (какой бы характер ей ни приписывался — идеальный, материальный, божественно-персональный и т.п.). Т. о., вырабатываются специфические основания Э.: в метафизике — принцип относительной самостоятельности сверхбытия и бытия феноменального мира, не обладающего полнотой и совершенством первореальности; в антропологии — принцип несовершенства человеческой природы, отчуждения идеальной человеческой сущности от реального индивида, дихотомии «духовного» и «материального»; в социально-историческом познании — утверждение принципа историзма. Общая логика, обосновывающая вписанность Э. в классическое философско-теоретическое мышление, представляется следующей: отчуждение — становление через диалектику взаимоотноженных начал — снятие отчуждения. Следует отметить, что Э. или специфические эсхатологические мотивы отнюдь не сводятся к представлениям о «конце света», вселенском катаклизме, глобальной деструкции. Мотив гибели феноменального сопровождается утверждением неизбежности воссоединения отчужденных начал, формирования, кристаллизации некоего нового вселенского строя, универсального в своих манифестациях, характеризующихся единством как результатом диалектического становления. В этом смысле не столь важно, каково теоретическое и ценностное предпочтение в рамках конкретной философской системы, т.е. каков конечный итог становления: торжество «Града Небесного» над «Градом Земным» (Августин) либо гармонизирующий синтез абсолютного и конкретного (гегелевская схематика процесса самораскрытия Абсолютного Духа).

В методологическом плане вписанность Э. в социально-философский дискурс означает несколько существенных моментов. Прежде всего это присущее классической европейской традиции предписывание социально-историческому процессу имманентно-трансцендентной логики, предзаданность цели самого процесса и той или иной стратегии ее достижения. Тем самым достигается двойная цель: с одной стороны, господствующий в классической философии (особенно рационалистической и позитивистской) принцип прогресса становится своего рода аксиомой, неverifiedируемой и, следовательно, неопровержимой в пределах данной парадигмы логико-теоретического мышления. С другой стороны, подтверждается фундаментальная идея прогностической непогрешимости рационалистического дискурса, базирующегося на категориальных оппозициях. В конечном счете фактически все схемы исторического, социально-культурного процесса как эволюции, прогресса,

поступательно-линейного развития включают характерные мотивы эсхатологического воззрения на мир и человека. Их важность подтверждается и тем, что попытки преодолеть линейнопрогрессивную схематику истории (к примеру, «цивилизационный подход») не изживают ее эсхатологического параметра: миросистемные концепции относительно замкнутых цивилизаций или «культурно-исторических типов» (Н. Данилевский, К. Леонтьев, О. Шпенглер, А. Тойнби), устраняя проблему Э. в универсальном смысле, придают ей смысл «локальный», когда отдельная цивилизация проходит полный цикл своего существования до разложения и гибели. Антропологический смысл Э. также обладает определенной двойственностью: с одной стороны, эсхатологические концепции основываются на определении наличного человеческого бытия как неподлинного, неполного, нуждающегося в завершении (как через нравственное возвышение индивида, так и через историческое восхождение к высшему уровню существования человечества); с другой стороны, Э. в христианской культуре способствует утверждению антропоцентризма. Обреченность человечества на преодоление собственной ограниченности представляется центральным пунктом универсального процесса (цикла) мирового становления. В религиозно-философской традиции тварный мир гибнет в смысле своей тварности, но «спасается» в смысле своей причастности высшему порядку божественного космоса; и эта причастность утверждается и раскрывается именно в человеческой социально-культурной созидательной деятельности (трансформирующейся в свободном, но провиденциально гарантированном утверждении церкви как идеального сообщества совершенных личностей, соравного в своем совершенстве и единстве Богу). Классическая рационалистическая метафизика трансформирует этот характерный мотив в соответствии с присущими ей логико-понятийными конструктами: Гегель утверждает возможность полного раскрытия Духа через единство культурно-познавательной и социально-исторической деятельности человека. Фактически сам момент этого раскрытия имплицитно вводит постулат «кон. истории» как преодоления отчужденности феноменального и абсолютного. При этом остается некая принципиальная неразрешимость дальнейшей судьбы человека и мироздания, воплотивших синтетический идеал Универсального разума. Европейская культура выдвигает два основных варианта разрешения этой проблемы: Богочеловечество (религиозная традиция) и сверхчеловечество (натуралистический и технологический эквивалент христианской мистики Богочеловечества). Оба варианта тесно связаны с Э. в своих характеристиках преодоления изначальной ограниченности человеческого существа и существования; Богочеловечество предполагает универсальное снятие отчужденности человека и человеческого мира от космического единства, порождаемого и поддерживаемого творческими силами абсолюта; это совершается за счет индивидуально-социального «обожения». Сверхчеловечество (также связанное с антропологической парадигмой христианства) есть пре-

одоление отчужденности посредством технического, научного овладения природой (потенциально — во вселенском масштабе), с чем связано и изменение самого человека — как в смысле физиологическом, так и в социальном, культурном, этическом, мировоззренческом. Радикальный вариант сверхчеловечества дан Ф. Ницше (индивидуально-нравственные мотивы) и Н. Федоровым (социально-технологические и космические мотивы). Э., являясь в целом неотъемлемой частью культуры, в ситуации постсовременности приобретает новые параметры, прежде всего экологические. Эсхатологическая проблема может быть осмыслена вне дискурса «сверхреальность—реальность», но в фокусе самоуничтожения.

Д. В. Пивоваров

Эталон (франц. *etalon* — образец, мерило, идеальный или установленный тип чего-либо) — 1) то же, что стандарт; 2) особая форма идеала, т.е. образец, которому должно подражать. Если стандарт задает нижний предел тех или иных характеристик объекта, то Э. — верхний предел. Подчинение жизни и деятельности (прежде всего — производственно-технической) определенному набору Э. было особенно характерно для ранних традиционалистских культур. При отсутствии института науки и ограниченном опыте оптимальный тип изделия и оптимальный способ его изготовления определялись методом проб и ошибок. Поскольку буквальное повторение было невозможным, некоторые изделия оказывались наиболее удачными и становились Э. Их стремились воспроизводить, но, как правило, добивались лишь более или менее удачного приближения. Необходимость подчинения деятельности тому или иному Э. античная философия выводила из категорий гармонии и меры. Мера как наилучшая, эталонная пропорция считалась неотъемлемым признаком гармонии. Соответственно, в любом виде деятельности человек должен был стремиться к следованию Э. В этом случае результаты оказывались наилучшими и органично включались во всеобщую гармонию Космоса. В этот период чаще употреблялся термин «канон» (т.е. правило, предписание), синонимичный Э. В искусстве канон означал совокупность правил, которым надлежало следовать в процессе создания художественного произведения. Правила содержали оптимальные соотношения частей изображаемых или создаваемых объектов. В логике канон включал правила познания истины. Впоследствии в религии канон — совокупность священных книг, содержащих в себе безусловную истину. Культурно-творческая функция Э. была наиболее существенна для средневековой западноевропейской культуры. Ремесленник стремился к воспроизведению Э. изделия, общепринятого для цеха, в состав которого он входил. Ученик становился мастером, если ему удавалось изготовить шедевр — изделие, приближающееся к Э. Общепринятый Э. определял стандартную в основных чертах технологию, способствовал формированию объясняющих ее образных предметных пред-

ставлений, задавал структуру объединения ремесленников, в рамках которого осуществлялось воспроизведение Э., т.е. цеха, бывшего одновременно производственной и социальной единицей. Деятельность всех социальных слоев строилась по аналогичной схеме. Так, для рыцарства вещной формой Э. служил объект подражания — кто-либо из героев Античности, легендарных рыцарей прошлого или прославленных современников; технологической формой — совокупность общепринятых правил поведения, подлежавших неукоснительному соблюдению; идеальной — совокупность качеств, приличествующих рыцарю. Аналогом ремесленного цеха являлся рыцарский орден, изготовлению шедевра соответствовал эталонный подвиг, дающий оруженосцу право на статус рыцаря. В познавательной деятельности общая тенденция к воспроизведению Э. определила преобладание такой формы познания, как комментирование эталонного (канонического) текста. Поскольку такой текст признавался высшей формой знания, содержащей полную истину, непосредственное обращение к объекту познания не считалось необходимым. Роль шедевра-подвига в ученой среде играла публичная защита диссертации — научного трактата, в котором комментировались эталонные тексты по определенным стандартным правилам. В Новое время основными сферами функционирования Э. стали точные науки и техника. Под Э. понимаются средства измерений или их комплексы, обеспечивающие воспроизведение и хранение узаконенных единиц физических величин, а также передачу их размера другими средствами измерений. Без Э. невозможно достичь сопоставимости результатов измерений, выполняемых с помощью разных приборов в различных местах и в разное время. К таковым относятся Э. метра, килограмма, секунды и др. Развитие системы Э. стимулировалось общекультурной ценностной установкой на точность, заданной машинным производством, всеобщим распространением стандартизации. В современной духовной культуре в качестве Э. выступают культурные явления прошлого, считающиеся наиболее значимыми, напр., искусство Античности и Возрождения, русская классическая литература, немецкая классическая философия и др. Им не стремятся подражать буквально, но, поскольку в духовной сфере прогресс явно не выражен, они а) задают «высоту» творчества, б) являются источниками творческого переживания и осмысления. Наличие Э. обеспечивает преемственность духовной культуры. Персонифицированные формы Э., несмотря на ослабление склонности к подражанию, характерной для доиндустриальной эры, сохраняются. Как правило, для народа Э. оказываются не «великие» или выдающиеся личности, известные своими заслугами перед обществом, а такие, подражание которым возможно для обычного человека. В качестве Э. могут выступать литературные персонажи или герои кинематографа. Предпочтение, оказываемое той или иной личности, ее признание в качестве Э. в значительной степени характеризует соответствующий исторический период и социальную группу.

Д. М. Федяев

Этика (древнегреч. ἠθός — дом, жилище, гнездо, местопребывание; устойчивая природа какого-либо явления, обычай, нрав, характер) — наука, область философии, предметом которой является мораль; наука о сущности, законах возникновения и исторического развития морали (нравственности), о специфических функциях морали и моральных ценностях общественной жизни (Л. М. Архангельский). Э. — одна из древнейших отраслей философии, в рамках которой людьми осмысливались взаимные обязанности членов общества, давались практические моральные наставления о том, как жить, чем руководствоваться, к чему стремиться. Термин «Э.» ввел Аристотель. Он, взяв за основу понятие «этос» в значении «нрав», «характер», образовал прилагательное «этический» для того, чтобы обозначить им группу человеческих добродетелей, относящихся к характеру, темпераменту, душевным качествам человека. Он назвал их «этическими». Э. Аристотель называл особую науку, область философского знания, обращенную к изучению этических добродетелей, выявлению достоинств того или иного характера людей. В классификации наук Аристотель поместил Э. между политикой и психологией. Первая систематическая работа по Э. была написана Аристотелем и называлась «Никомахова этика» (IV в. до н.э.). Первоначально Э. существовала как «практическая философия», призванная дать человеку практические моральные наставления, научить мудрой жизни, добродетельным поступкам. Э. изучает мораль как целостное явление в отличие от других наук (напр., педагогики, психологии, социологии и др.), которые изучают в морали какую-либо одну сторону (воспитательную, психологическую, нормативную и т.п.). Э. дает морали мировоззренческую, идеологическую интерпретацию. Задачи Э. в отношении своего предмета заключаются в том, чтобы описывать мораль (те реальные нравы и отношения, которые складываются в обществе); объяснять мораль (т.е. научно изучать и обосновывать ее роль в жизни общества и индивида, законы функционирования, специфику и т.п.); обучать морали (т.е. прививать определенные моральные представления и принципы, морально воспитывать людей). Цель Э. — не только знания, но и поступки, ее изучают не только для того, чтобы узнать, что такое добродетели, но и для того, чтобы стать добродетельным человеком. В структуре современной Э. выделяют различные отрасли, характеризующиеся самостоятельными задачами и специфическими методами их решения: социология морали, профессиональная этика, генеалогия морали, теория морального воспитания, аксиология (вопросы природы моральных ценностей) и др. Явления, изучаемые Э., сложны и многообразны, их сложно вместить в какие-то строгие и однозначные понятия (добро, зло, благо, совесть, счастье, любовь и др.), поэтому Э. — это не только устойчивая система знания, но и пространство свободного выбора индивидуальной позиции по той или иной проблеме. Большинство этических проблем носят дискуссионный характер. В своей истории Э. как философия морали прошла путь от аристотелевской Э. добродетелей и кантовской Э.

долга до антирационализма и антинормативизма Ницше (кон. XIX в.) и осознания кризиса в понимании сущности морали и ее роли в обществе. Основными этическими парадигмами классической эпохи, воспринятыми в качестве методологических оснований в постклассической Э., оказались партикуляризм, берущий начало от Аристотеля (А. Макинтайр, Р. Рорти, Дж. Флетчер, Дж. Сантаяна, Г. Сэткамп и др.), и универсализм, идущий от Платона и Канта (Р. Хеар, К.О. Апель, Ю. Хабермас, Р. Бандт, А. Айер и др.). XX в. вошел в историю Э. как век коренных переворотов в понимании ее предмета и методологии. В XX в. в Э. оформились две ее теоретические ветви: 1) аналитическая Э. («метаэтика»), основанная на критическом анализе языковых форм моральных высказываний, в двух вариантах: а) когнитивистская аналитическая Э., признающая объективность морали и ее принципиальную познаваемость (Дж. Мур, Р. Перри, Р. Хеар и др.); б) некогнитивистская, не признающая объективность морали и оспаривающая возможность общезначимого критерия морали (А. Айер и др.); 2) феноменологическая Э., стоящая на позициях признания того, что мир моральных ценностей существует объективно и дан человеку в непосредственном чувственном опыте (М. Шелер, Н. Гартман и др.).

К 70-м гг. XX в. метаэтика показала неспособность объяснить истоки морали, ее связь с культурой. Человек с его противоречивыми чувствами, настроениями, желаниями перестал быть главным объектом этических исследований. Американский философ Б. Данэм оценил эту ситуацию как «эрозию этической мысли». Состояние Э. оценивалось так: «Э. мертва» (Б. Данэм), «от морали осталась одна видимость» (А. Макинтайр). Критика метаэтики постепенно подготовила поворот Э. к анализу моральных проблем, связанных с реальными интересами и потребностями людей и обусловленных НТР и ее последствиями: экологические, биомедицинские, демографические проблемы, угроза ядерной катастрофы и др.

Начался интерес к нормативной Э., содержательному анализу морали (моральных процессов), который должен был способствовать самостоятельному размышлению личности над жизненно важными проблемами и моральными коллизиями, возникающими в конкретных сферах общественной практики. Э. стала пониматься как совокупность прикладных этических дисциплин, таких как биоэтика, Э. бизнеса, инженерная Э. и др., в рамках которых происходит «особого рода теоретизирование — теоретизирование в терминах жизни» (А.А. Гусейнов, Е.Л. Дубко) и обсуждаются проблемы прав человека (Р. Дворкин), справедливости (Дж. Роулз), эвтаназии (Дж. Роулз), клонирования человека, морально-этические аспекты аборт и др. Изменения в жизни общества и человека кон. XX — нач. XXI в. сделали очевидной неприемлемость решения моральных проблем в классических традициях, воплощенных в этических мегатеориях, базирующихся на идеале единого принципа морали, под который подводятся все моральные поступки. В общественном

моральном сознании и нравах утверждаются идеи релятивизма, плюрализма, толерантности. Начинается переосмысление предмета Э. с позиций философии постмодернизма и деконструирование классических морально-этических оппозиций (личность—общество, добро—зло и др.). Мораль предстает как иррациональное по своей природе явление, которое не может быть универсализовано, поскольку все существующие нравственные практики и кодексы релятивны; мораль не прилагается к индивиду, а учреждается им самим (Р. Рорти, З. Бауман, Дж. Хис, Ф. Сашил и др.).

(См. «Благо», «Добро и зло», «Мораль»).

Л.С. Лихачева

Эффективность — существенное отношение изменений на выходе неравновесной системы к изменениям на входе. В основе многих неравновесных процессов лежит превращение одной формы энергии в другую. К понятию Э. обращаются, когда задаются вопросами, какова потеря энергии, можно ли снижать потери до некоторого эталонного уровня? Э. функционирования неравновесной системы определяется ее способностью разрешать внутренние и внешние противоречия. Существует несколько условий и требований, предъявляемых к показателю Э.: а) показатель Э. характеризует систему в целом, а не какую-то ее часть; б) показатель Э. и его зависимость от установленных факторов должны обеспечивать получение количественной оценки с требуемой достоверностью; в) необходимо, чтобы область изменения показателя Э. имела четко очерченные границы. Показатель Э. можно выразить в формуле: $\eta = \text{Выход} / \text{Вход} = J_i X_i / J_e X_e$; здесь J_e — поток на входе, J_i — поток на выходе системы, знак « / » в этом соотношении показывает существенное знаковое отличие входящих и выходящих потоков: $J_i X_i > 0$, $-J_e X_e > 0$ (более подробно см.: Быстрай Г.П., Пивоваров Д.В. Неравновесные системы: целостность, эффективность, надежность. Свердловск, 1989). Обратные связи влияют на Э. функционирования; в данном случае обратная связь понимается как воздействие результатов функционирования (выхода) неравновесной системы на характер самого функционирования (входа). При определенных условиях обратная связь (положительная или отрицательная) может обеспечить рост Э. использования внешней энергии. В самом общем смысле понятие эффекта означает реализацию энергии некоторой причины в следствии. Малая причина подчас вызывает лавинообразное, катастрофическое действие, т.е. выступает как пусковая причинность. При анализе функционирования нелинейной системы невозможно ограничиться обнаружением некоторой первопричины и недопустимо игнорировать внутренние и внешние случайные факторы, роль граничных условий и среды, т.к. именно флуктуации в решающей степени определяют коренную трансформацию системы в области аттрактора. Применительно к весьма распространенным

в природе самоорганизующимся системам с обратными связями традиционное понятие причины становится очень туманным. Кант и Гегель высказывали мысль о нелинейности и необратимом характере взаимодействия причины и следствия: в действии есть нечто такое, чего не было в причине; даже если причина прекратилась, инициированный ею эффект продолжает развиваться. Подвергаемый причинному воздействию субстрат имеет активную инерциальность, «...природе же духа еще в более высоком смысле, чем характеру живого вообще, свойственно скорее не принимать в себя другого первоначального, иначе говоря, не допускать в себе продолжения какой-либо причины, а прерывать и преобразовывать ее», — пишет Гегель (Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971, с. 213). По мнению Гегеля, абстрактное рассудочное толкование связи причины и следствия как временного предшествования и необходимого порождения причиной следствия может быть преодолено в результате более всестороннего понимания каузальности как взаимодействия и взаимоизменения причины и следствия: «Взаимодействие есть причинное отношение, положенное в его полном развитии» (Гегель. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. М., 1975, с. 335).

Чтобы не путать рассудочное и более научное понимание причинности, вероятно, следует обобщить их в особом понятии Э., в котором концепты причины и следствия отражены наиболее полно. Э. — такой процесс (и результат) взаимодействия прямых и обратных связей в неравновесной системе, который ведет самоорганизующуюся систему к реализации некоторой цели. Понятие Э. не тождественно представлению о фатальной необходимости порождения пусковым фактором А следствия В; реальный процесс порождения В так или иначе связан с действием необходимых и случайных, внутренних и внешних факторов и условий. Важнейшую роль в функционировании неравновесной системы играет внутренняя случайность, природа которой скрыта в относительной автономности элементов системы. Сложные внутренние процессы, происходящие в любой из подсистем, способны изменять (особенно в точках бифуркаций) целенаправленное поведение системы. Активность элементов системы порождает внутренние, сравнительно независимые потоки, взаимодействующие с основными потоками системы. Поэтому понятие Э. включает в себя интегральный результат необходимой и случайной каузальности, причем обе — внутреннего характера. На поведение системы оказывают существенное влияние внешние шумы, изменения среды и условий функционирования. Понятие Э. является своеобразной мерой динамики двух противоположных — энтропийного и неэнтропийного — процессов внутри системы. В разные моменты времени соотношение этих процессов различно, доминирует то одна, то другая тенденция. Термодинамика необратимых процессов позволяет объединить три краеугольных теоретических основания: а) второе начало термодинамики для открытых систем, б) принцип роста негэнтропии, развиваемый преимущественно биологической на-

укой, в) понятие Э. преобразования энергии. В системах с обратными связями понятия причины и следствия мало что объясняют, поскольку внешние и внутренние потоки взаимооборачиваются подчас т.о., что следствие оказывается активнее причины. Правда, существуют системы, обратные связи в которых не могут физически влиять на источник входных сигналов и его энергию. Тем не менее и в этом случае обратная связь все-таки активно изменяет поступающее на вход системы содержание. Иногда источник внешнего, проходящего через систему потока исчезает, однако трансформированное содержание данного потока воспроизводится обратной связью на входе системы. Любой поток в системе обусловлен разностью потенциалов (разность потенциалов составляет обобщенную силу), какой бы природы они ни были. Крайними сторонами потока на выходе являются избыток и недостаток потенциала, отсюда параметр порядка принимает как положительные, так и отрицательные значения. Внутренние неосновные потоки в системе могут либо использоваться ею для ускоренного возвращения в равновесное (стационарное) состояние, либо, напротив, увеличивать свободную энергию системы, расходуемую на противодействие внешнему потоку. Э. функционирования неравновесной системы связана с производством энтропии, это значит, что рост диссипации энергии будет увеличивать Э. (см.: Кеплен С.Р., Эссинг Э. Биоэнергетика и линейная термодинамика необратимых процессов. М., 1986). Т.о., Э. есть интегральный параметр неравновесной системы, характеризующий ее взаимодействие с окружающей средой и соотношение в ней процессов обратимости и необратимости. Э. связана с неравновесностью, определяется через параметры неравновесности и является функцией целостности системы и параметра порядка. Внешний и внутренний потоки образуют, по сути, производительную силу неравновесной системы, поскольку выполняют работу, в результате которой система стремится к экстремальному состоянию. Описание полной эволюции системы с помощью традиционного учения о причинности невозможно, т.к. приходится принимать во внимание невообразимое количество взаимодействий внутри каждого элемента. В неравновесных условиях нужно учитывать согласованность пространственных и временных характеристик, ибо у любой части целого есть свой ритм, своя направленность. Учитывая познавательную сложность неравновесных систем, следует признать понятие Э. более конструктивным, нежели понятие монокаузальности. Оно в состоянии объединить в некотором диалектическом синтезе два суждения — «У каждого эффекта есть только одна причина» (монокаузализм) и «Каждое явление — продукт множества условий» (кондиционализм). Понятие Э. расширяет представление о причинности.

Д. В. Пивоваров

Ю

Юмор (от лат. humor — влага, жидкость) — разновидность переживания, предполагающего смешение серьезного и комического, при особом преобладании положительного момента последнего. В отличие от иронии, сатиры или остроты, интеллектуальных по своей сущности, Ю. является проявлением всего душевного склада человека. Особенностью Ю. в противоположность другим разновидностям комического, склонным к усмотрению и высмеиванию несоответствия между претензией явления и его действительным содержанием, низводящим его к ничтожному, Ю. может демонстрировать видение возвышенного в малом или нисхождение к несовершенному. Действие иронии или сатиры направлено на вскрытие ничтожного за мнимой претенциозностью; действие Ю. обратное: оно раскрывает правомерность того, что на первый взгляд представляется смешным. В этом обнаруживается его пафос принятия мира во всей полноте, в то время как в иронии происходит отторжение мира. Классическое представление о Ю. складывается в XVIII в. Тогда же происходит и обретение им категориального статуса. Первую детальную разработку понятие Ю. получает в эпоху романтизма у Ж.П. Рихтера, который увидел в нем такую форму комического, в которой отражается связь бесконечного мира идей и конечной действительности явлений т.о., что в юмористической улыбке или смехе содержится и скорбь, и величие. Ю. в эстетике Гегеля связан с разложением заключительной, «романтической» формы искусства. Он различает «субъективный юмор» и «объективный юмор». Первый представляет собой ассоциативную игру художественной фантазии и сопоставим с критикуемой им иронией. Второй противоположен ему и соответствует внутреннему движению духа, всецело отдающегося своему предмету. Согласно Шопенгауэру, причина Ю. лежит в вечном столкновении возвышенного умонастроения с чуждым ему низменным миром. При рассмотрении одного через другое

открывается двойное несоответствие, которое порождает Ю. как впечатление намеренно смешного, через которое просматривает серьезное. По Кьеркегору, Ю. возникает в момент преодоления трагического, на переходе личности от «этической» к «религиозной» стадии существования. Ю. способен примирить человека с «болью», от которой на этической стадии пытались абстрагироваться «отчаяние». Согласно датскому философу, «непосредственный» человек — человек, лишенный всякой рефлексии, — оказавшись в состоянии отчаяния, может быть беспрельдно комичен. Ибо, попав в это состояние, он не желает быть собою или еще хуже — желает быть другим. Непосредственность в основе своей не осознает себя и не имеет никакого «Я». «Как же тогда она могла бы узнать себя?» Поэтому ее стремления оборачиваются бурлеском. Человек непосредственности, отчаиваясь, «помогает» себе особым образом — желая быть другим. В час отчаяния его первое желание — оказаться в прошлом или стать другим. Такой человек беспрельдно комичен. Когда же непосредственное смешано с некоторой долей рефлексии о самом себе, отчаяние несколько видоизменяется. Продвижение вперед по сравнению с чисто непосредственным здесь состоит в том, что отчаяние уже не является просто пассивным подчинением внешним причинам, но в определенной степени личным усилием. Здесь действительно имеется некоторая степень внутренней рефлексии, а стало быть, и возвращения к «Я». Психопроанализ рассматривает Ю. с позиции экономической и защитной функций человеческой психики. Вначале Фрейд раскрывал Ю. только с психоэкономической т. зр. (1905). Он выявил источник удовольствия от Ю. и показал, что его привлекательность вытекает из сокращения затрат на эмоции. Сущность Ю. состоит в ослаблении аффектов, к которым человека как бы подталкивает ситуация, и он шуткой отделяется от возможности проявления чувств. Позднее, в 1925 г., Фрейд формулирует еще одну особенность Ю., находя в нем не только нечто освобождающее, но и нечто грандиозное и воодушевляющее. Грандиозное состоит в торжестве нарциссизма, в котором утверждается неприкосновенность личности. «Я» отказывается нести урон под влиянием реальности, принуждающей к страданию, при этом оно настаивает, что потрясения внешнего мира не в состоянии затронуть его, более того, демонстрирует, что они — всего лишь повод получить удовольствие. Согласно Фрейду, это «Я» не элементарно, а включает как в свое ядро особую инстанцию «Сверх-Я», с которым иногда сливается, так что мы не в состоянии различить их. «Сверх-Я», по своему происхождению, — наследник родительской инстанции, часто держит «Я» в строгой зависимости, на самом деле обращается с ним, как некогда родители. Т. о., получается динамическое объяснение юмористической установки. Ее суть предполагается в том, что личность юмориста сняла психический акцент со своего «Я» и перенесла его на свое «Сверх-Я». Этому весьма увеличившемуся «Сверх-Я» «Я» может теперь показаться крошечным, любые

его интересы ничтожными, а при таком новом распределении энергии «Сверх-Я» должно легко удасться подавление возможных реакций «Я». Неклассический способ описания Ю. мы находим у Батая и Деррида. Они усматривают комический эффект в гегелевской диалектике господина и раба, а вслед за нею смысла, дискурса и истории в целом. Батай обращает внимание на абсолютную привилегию раба, ибо истина господина заключена в рабе, а раб, ставший господином, остается «вытесненным» рабом. Только через опосредование рабским сознанием в движении признания господин соответствует себе и образуется самосознание; но в то же время оно образуется через опосредование вещью. Для раба вещь есть прежде всего сущность, которую он может отрицать только «обрабатывая» ее; так он стопорит свое вождение и откладывает исчезновение вещи. Сохранять жизнь, удерживаться в ней, трудиться и отсрочивать наслаждение — таково рабское условие господства и всей истории, которую оно делает возможной. Независимость самосознания становится смешной в тот момент, когда она освобождается, закабалия себя, когда она вступает в работу, т.е. диалектику. Только смех не укладывается в диалектику. Он раздается лишь в миг отказа от смысла. Действие смеха раскрывает различие между господством и суверенностью. Смех, конституирующий суверенность, не является отрицающим, ибо суверенность также нуждается в жизни. Смешно именно закабаливание очевидностью смысла. Абсолютная комичность, согласно Деррида, — это тоска перед лицом безвозмездной растраты, перед лицом абсолютного жертвования смыслом. Согласно Делезу, Ю. совершается на уровне чистого события или «поверхности» в соразмерном действии друг на друга нонсенса и смысла. Он противопоставляет Ю. разным видам иронии — сократической, классической и романтической. Ирония осуществляет себя или в соразмерности бытия и индивидуальности, или в соразмерности «Я» и представления. В Ю. происходит «сниз-хождение» до мира и его принятие. Это — жест «теплоты», тогда как ирония своим отрицающим действием интеллектуальной «высоты» являет жест «холода». Первым, кто испытал действие Ю., его двойное устранение высоты и глубины ради «поверхности», полагает Делез, был мудрец-стоик. Действуя на «поверхности», мудрец открывает объекты-события, коммуницирующие в пустоте, образующей их субстанцию. Событие здесь возможно как тождество формы и пустоты, где оно не объект обозначения, а скорее, объект выражения. Оно — не настоящее, а всегда либо то, что уже в прошлом, либо то, что вот-вот произойдет. (Как говорил Хрисипп: «Чего ты не потерял, то ты имеешь. Рогов ты не потерял, стало быть ты рогат».) Отсутствие и отрицание уже не выражают ничего негативного, но высвобождают чистое выражаемое с его двумя неравными половинами. Одной половине всегда недостает другой, поскольку она перевешивает именно в силу собственной ущербности. Пронизывая отмененные значения и утраченные положения вещей, пустота становится

местом смысла — события, гармонично уравновешенного своим нонсенсом, — местом, где место только и имеет место. Здесь начинает говорить уже не индивидуальное или личность, но само основание, сводящее на нет первые два.

С.А. Азаренко

Я

Я (Эго, Self) — понятие, предназначенное, во-первых, для обозначения действующего, агента, актора, во-вторых, для фиксации центра инициативы или сущности личности, источника ее активной деятельности, в-третьих, для фиксации ментальной репрезентации личности, ее самосознания, ее представления о себе. Слово «Эго» является латинским эквивалентом русского «Я», английского «I» и т.д., но в философии чаще используется как существительное, нежели как местоимение. В англоязычной литературе разграничиваются Я-объект и Я-субъект в силу того, что в английском языке существует два слова, обозначающих Я: I, личное местоимение первого лица, отсылающее к говорящему, и the Self, буквально означающее «я сам», но фиксирующее также и общее понятие Я (самость). Я-субъекту соответствует «the I», или Я. Я-объекту соответствует «the Self». Английское понятие «self» превращает объектное местоимение в рефлексивное (ср. «her» и «herself»). Рефлексивное местоимение используется в тех случаях, когда объект действия или отношения есть тот же самый, что и субъект этого действия или отношения. Напр., говоря «Он поранил себя», мы имеем в виду не только того, кто поранил, но и того, кто поранился. В этом смысле «self» означает личность, одновременно и совершающую действие, и претерпевающую его. «Self» также используется как приставка в обозначении тех типов активностей или отношений, в которых объект есть тот же самый, что и субъект, агент («self-love» — любовь к себе, «self promotion» — самопродвижение). Преобладающий в классической западной философии взгляд на Я состоит в том, что каждый из нас представляет собой Я, или разумное существо; все наши психологические состояния есть состояния этого Я, каждый из нас располагает определенным знанием своего Я и его состояний. Когда какие-то аспекты личности в некотором отношении ей не принадлежат, они не являются частью ее Я. Понятие Я выходит на первый план с нарастанием влияния в обществе частнособст-

веннических отношений, лежащих в основе прав личности. С течением модерна оно прошло путь, напоминающий параболу: вначале оно, отождествленное с универсальным разумом, было вознесено «на вершину» сущего, а затем, по мере трансформации социальных институтов, было опущено на землю. Познающее Я утрачивает один за другим атрибуты «божественного» всеведения по мере того, как в обществе реальный статус человека все больше начинает определяться не его происхождением, а его состоятельностью как собственника, его индивидуальной способностью накапливать имущество. Эта «притягательная» форма Я с трудом поддается теоретическому описанию. Легче описать права, вытекающие из характера собственности человека, чем собственно владельца, обладателя ценных качеств и носителя переживаний, то, что отличает его самого от их набора. Поскольку свойства и качества индивида скорее составляют его владение, чем его сущность, возникает проблема отчуждения. По своей сути она близка феномену кризиса персональной идентичности, ведь можно сказать, что его причиной является отчуждение ключевых для личности свойств. Отчуждение собственности индивида в силу тех или иных социальных обстоятельств становится главной угрозой личностной интегрированности. В поиске понятия, которое совмещало бы понятие неотчуждаемых свойств персоны и принципы рационального выбора, культура модерна трансформирует понятие Я в понятие индивида (А. Рорти). Индивид активно сопротивляется типологизации. Обозначается разрыв между индивидуумом и социальной маской, между природой и культурой. Индивиды обязаны удостоверить фундаментальные права человека, в силу чего понятие (естественного) индивида является воплощением универсальной человеческой природы. Индивид как бы выступал союзником универсального против социального. Универсальное, по сути, могло быть проявлено, озвучено только через индивидуальное. Однако сформировалось общество, созданное из автономных индивидов, и индивид больше уже не мог определять себя в противопоставлении обществу. Ведь подразумевалось, что общество управляется и его голосом. То, что было лишь имплицитным в идеях автономности и самоформирования, становится доминирующим, и запрос культуры на уникальность индивида начинает получать все больший отклик. В результате в период модерна сложились как минимум две доминирующие стратегии самоосмысления человека, сохраняющие свое значение и по сегодняшний день, которые условно можно обозначить как прагматически-ролевая и романтически-индивидуализующая. В рамках первой Я есть, по сути, инвентарь масок или представлений, которые демонстрируются в столкновениях с другими людьми, либо пассивно и бессознательно, либо намеренно, скажем, с целью манипулирования кем-либо (Э. Гоффман). Такого рода самопонимание оказывается тесно связанным в целом с инструментальной, технической ориентацией и прагматической концепцией бытия, характерной для модерна. Личность в такой логике находится во владении человека, он ею

владеет как инструментом, как средством эффективного социального обмена, как буквального (стратегии выгодной самопродажи), так и символического (стратегии завоевания признания). Вторая доминирующая стратегия самопонимания особенно ярко проявилась первоначально в феномене романтизма. Индивид стремится найти свою сущность в пиковых, высших переживаниях, проявляющих его истинное Я. Социально-культурные процессы модерности и их теоретическая рефлексия постепенно расшатывали монолитность трансцендентального Я, воплощающего в себе универсальный разум и противопоставленного в качестве познающего субъекта миру как объект. Это проявлялось, в частности, в том, что влиятельный в ту пору язык субъектно-объектного описания был просто перенесен теоретиками У. Джеймсом, Г. Мидом, Э. Гоффманом в святая святых субъективности, внутрь Я. Так, Г. Мид описал процесс развития отличия между Я как объектом и Я как субъектом. Я развивается как результат своих отношений с «обобщенным другим». На наши принципы, убеждения, представления, поведение влияют реакции и ожидания других людей. Каждый учится интерпретировать мир так, как это делают другие, с целью действовать так, как от него ожидается. В силу этого Я представляет собой рефлексивную сущность, отражающую установки, принятые по отношению к ней со стороны значимых других (П. Бергер, Н. Луман). Радикальная линия осмысления Я реализуется авторами постмодернистской ориентации (Ж. Деррида, Д. Батлер и мн. др.). Они отвергают абстрактный идеал автономного мужского Эго, которому отдавала предпочтение универсалистская традиция модерности, конституируя его за счет пренебрежения различиями, исключения «инаковости». Фрагментация Я и гетерогенность существования людей отвергались, чтобы Я продолжало представлять собой единый самотождественный субстрат, прозрачный для себя самого, самопознаваемый. Постмодернистские авторы акцентируют тот момент, что Я — изобретение модерности, дитя Просвещения и рационализма. Постмодернистское видение Я как «лингвистической конвенции», лишь как следствия, или эффекта, возникающего в результате использования языка, «позиции в языке», «эффекта дискурса», важно как обоснование невозможности рассматривать его вне контекста различных социальных, лингвистических и дискурсивных практик.

Е. Г. Трубина

Язык — знаковая система, посредством которой осуществляется человеческое общение на самых различных уровнях, включая мышление, хранение и передачу информации и т.п. Вопрос о знаковом существе Я. занимал уже древних греков. В диалоге Платона «Кратил» ставится вопрос о том, закрепляет ли Я. форму за содержанием «по природе» или «по соглашению». Главный участник диалога, Сократ, приходит к выводу, что репрезентация

через подобие преобладает над использованием условных знаков, но имеет место и дополнительный фактор — соглашение, обычай и привычка. В теории стоиков знак рассматривался как сущность, образуемая отношением означающего («воспринимаемое») и означаемого («понимаемое»). Учение о знаке и обозначении получило дальнейшее развитие в трудах Августина и многих других крупных мыслителей средневековой схоластики. В 60–70-х гг. XIX в. йельский языковед Д. Уитни определял Я. как систему произвольных и условных знаков. Его воззрения были поддержаны и развиты создателем структурной лингвистики Ф. де Соссюром, утверждавшим, что связь, соединяющая означающее с означаемым, произвольна. Выделяя значимость оппозиции «язык—речь», Соссюр обнаруживает четыре компонента языковой предметности: Я. как определенная знаковая структура; речевая деятельность как социально-исторический процесс функционирования Я.; языковая способность как способность владения индивида Я. и речь как индивидуальный акт реализации языковой способности и языкового знания каким-либо субъектом. Т. о., по Соссюру, Я. — это систематизированная совокупность правил, необходимых для коммуникации. В противоположность этому речь — индивидуальное воплощение Я., включающая фонацию, реализацию правил и возможных комбинаций знаков. Американский философ Ч.С. Пирс, почти одновременно с Соссюром и независимо от него, также отмечает различие между «материальными качествами» — означающим знаком и его «непосредственной интерпретацией», т.е. означаемым. Однако в отличие от французского исследователя, который настойчиво подчеркивал условность Я., Пирс учением о трех типах знаков давал основание для утверждения как фактического, так и условного характера связи между двумя составляющими знака. Он выделял иконический знак, знак-индекс и символический знак. Действие иконического знака основано на фактическом подобии означающего и означаемого, напр., рисунка какого-либо дерева и самого дерева. Действие индекса (указательного знака) основано на фактической, реально существующей смежности означающего и означаемого (дым есть индекс огня). Действие символа основано на установленной по конвенции, усвоенной смежности означающего и означаемого. В данном случае связь основана на правиле и не зависит от наличия какого-либо сходства или физической смежности. Интерпретация символического знака возможна лишь при знании этого правила. Т. о., в основе разделения знаков на иконические знаки, индексы и символы лежит преобладание одного из перечисленных факторов над другими. Выходя за рамки субъектно-объектной методологии, Э. Гуссерль раннего периода говорит о Я. как социальном отношении первостепенной значимости. Однако он утверждает, что для того, чтобы понять функционирование собственного Я., необходимо вначале составить таблицу «идеальной формы» Я. и необходимо присущих ему как Я. вообще способов выражения. Только так можно выявить причастность какого-либо конкретного Я. к этой универсальной

«форме значения», как неполную реализацию «общей рационально обоснованной грамматики». При такой постановке социальный опыт бытования Я. оказывался сомнительным и должен был уступить приоритет созерцанию сущностей. На втором этапе своей эволюции Гуссерль, подходя к проблеме Я., видит первоочередную задачу философии в том, чтобы вновь открыть для себя нашу принадлежность к определенной речевой системе. В противоположность научной установке (внешнего наблюдателя), обращенной к уже законченному Я., рассматривающей его в прошлом и разлагающей на совокупность лингвистических фактов, где его единство исчезает, феноменологическая установка становится теперь подходом, позволяющим напрямую выйти к реально функционирующему Я. в сообществе, употребляющем его не только для сохранения наличных смыслов, но и для прироста новых. Исследователь теперь должен исходить из того факта, что он расположен в Я., что он носитель речи, действие которой служит нам моделью для понимания других возможных систем выражения, отнюдь не являясь, однако, их частным случаем. Развивая гуссерлевскую феноменологию сознания в направлении феноменологической герменевтики, М. Хайдеггер вскрывает онтологический срез Я. Я. дает о себе знать прежде всего в речи. Для речи нужны говорящие, рассуждает в «Пути к языку» Хайдеггер, которые скорее сами присутствуют в своем говорении, при том, на что они обречены. В области Я. открывается многосложность элементов и взаимосвязей, чье единство обусловлено «разбиением» (понятием, которое надо понимать в смысле «разбиения сада», что значит: разметить, вскопать, посадить саженцы). Разбиение — область размеченного места говорящих, или иначе, область показывания того, о чем идет речь. «Каз» — слово, объединяющее, по сути, «по-казывание» и «с-казывание». Сказать — это значит по-казать, объ-явить, дать видеть, слышать. Сущность Я., по Хайдеггеру, заключена в сказе, т.е. показе того, что уже содержится в Я.: всякое восприятие и представление о мире. К. Бюлеру принадлежит заслуга повторного открытия «роли личности» в коммуникации. Он выдвинул четыре аксиомы Я., находящиеся на теоретическом стыке лингвистики с философией. В первой аксиоме, носящей название «модель Я. как органа», языковой знак рассматривается как инструмент, посредством которого «один сообщает другому нечто о вещи». Налицо модель канонической речевой ситуации, включающей говорящего, слушающего и предмет (и положение вещей), о которых идет речь. Существенно при этом, что говорящий и слушающий не являются какими-то периферийными элементами, частью того, о чем может сообщаться; они занимают в речевой ситуации свои собственные позиции, так или иначе отражающиеся в высказывании. Особые позиции участников речевой ситуации предопределяет связь знака не только с предметами и ситуациями, о которых сообщается в высказывании, но и с каждым из них. Т.о., знак оказывается наделенным тремя функциями: это символ в силу своей соотнесенности с предметами и положениями вещей,

это симптом в силу своей зависимости от отправителя и это сигнал в силу своей апелляции к слушателю, чьим внешним поведением или внутренним состоянием он управляет. Концепция трех функций Я. Бюлера была разработана и модифицирована в работе Р. Якобсона «Лингвистика и поэтика». Якобсон выделяет шесть основных функций Я. в зависимости от принятой установки: 1) установка на отправителя-адресанта (в частности, передача эмоций), которой отвечает эмотивная функция; 2) установка на адресата (стремление вызвать у него определенное состояние), отвечающая коннотивной функции; 3) установка на сообщение (установка на его форму) — поэтическая функция; 4) установка на систему Я. — метаязыковая функция; 5) установка на действительность — референтивная, иначе денотативная или когнитивная, функция; 6) установка на контакт — фатическая функция. «Эмотивная» функция Якобсона соответствует «экспрессивной» у Бюлера, «коннотивная» — «апеллятивной», «референтивная» («когнитивная») — функции репрезентации, по Бюлеру. Вторая аксиома Бюлера касается знаковой природы Я., в основе которой положен «заместительный» принцип («нечто стоит вместо чего-то другого»). Бюлер дополняет этот известный принцип «принципом абстрактивной релевантности», подразумевающим, что когда в роли знака — носителя смысла выступает чувственно воспринимаемая вещь, то с выполняемой ею семантической функцией не должна быть связана вся совокупность ее конкретных свойств. Напротив, для ее функционирования в качестве знака релевантен тот или иной «абстрактный момент». Аналогичная ситуация существует и в отношении содержания знака: в значение знака входит не вся безграничная совокупность признаков обозначаемых в конкретных случаях предметов и ситуаций, а только небольшая «сематологически релевантная» часть соответствующих признаков. Третья аксиома представляет собой синтез концепций Гумбольдта и Соссюра, а также теории актов Гуссерля и некоторых идей Аристотеля. Здесь предлагается «схема четырех полей». В ней Я. может рассматриваться как: 1) речевое действие; 2) речевой акт; 3) языковое произведение; 4) языковая структура. Важным здесь является выделение «речевых актов», трактуемых Бюлером в духе «смыслонаделяющих актов» Гуссерля. Акты такого рода предусматриваются особенностями языковой репрезентации, всегда связанной с некоторой семантической неопределенностью, обуславливающей определенную степень свободы субъективного «смыслонаделения», которая ограничивается «объективными возможностями». Четвертая аксиома гласит, что Я. по своей структуре представляет собой систему, состоящую по крайней мере из двух коррелятивных классов образований: слов и предложений. «Двухклассная» система использует при репрезентации две процедуры: выбор слов и построение предложений. Данная система сопоставима с концепцией Якобсона о наличии двух важных факторов, которые действуют на всех уровнях Я. Первый из этих факторов — селекция — «опирается на эквивалентность, сходство и различие, синонимию и антонимию»,

тогда как второй — комбинация, регулирующая построение любой последовательности, — «основан на смежности». Эти функции обнаруживают неисчерпаемый творческий потенциал естественного Я. по сравнению с какими-либо другими знаковыми системами.

С.А. Азаренко

Список сокращений

букв. — буквально
в. (вв.) — век (века)
в т. ч. — в том числе
г. (гг.) — год (годы)
гл. обр. — главным образом
др. — другие
и т. д. — и так далее
и т. п. — и тому подобное
мн. — многие
млн — миллион
напр. — например
н. э. — нашей эры
пер. — перевод
проч. — прочие
см. — смотри
с. — страница
т. е. — то есть
т. зр. — точка зрения
т. к. — так как
т. о. — таким образом
тыс. — тысяча
ок. — около
сер. — середина
кон. — конец
нач. — начало
пол. — половина
англ. — английский
араб. — арабский
греч. — греческий
исп. — испанский
итал. — итальянский
кит. — китайский
лат. — латинский
нем. — немецкий
рус. — русский
фр. — французский
яп. — японский

Содержание

Абсолют	5	Аутопозис (аутопоз, аутопозис, аутопойесис)	56
Абсолютное и относительное	6	Бессознательное	57
Абстракции реальные	7	Биополитика	58
Абстракция	8	Благо	61
Абсурд	8	Бог	63
Аутоиммунность	10	Буддизм	66
Автор	11	Бытие	68
Агностицизм	14	Бюрократия	70
Аксиология	15	Вера	73
Акторно-сетевая теория (Actor-network theory, АСТ)	19	Верификация	76
Актуальное и виртуальное	21	Вещи	76
Акциденция	23	Взаимодействие	79
Аналитическая философия	24	Видимость	81
Аналитические и синтетические высказывания	27	Виртуальное, виртуал, виртуальная реальность	83
Анимизм	29	Власть	86
Аномия	29	Возможность и действительность	88
Антиномизм	31	Возможный мир (возможные миры)	91
Антиутопия	33	Война	94
Антифилософия	33	Волонтаризм	96
Антропология (философская)	36	Восприятие	97
Антропоморфизм	38	Воспроизводство	100
Антропоцентризм	40	Время и пространство	102
Апологетика	40	Габитус	104
Априорное и апостериорное	44	Гегемония	105
Аристократизм	49	Гендер (gender)	107
Археология	50	Гендерные исследования	111
Архетип	51		
Атрибут	52		
Аутентичность	53		

Генеалогия	116	Дух и душа	201
Герменевтика	119	Духовность	204
Герменевтический круг	122	Единичное и общее	206
Гетерархия	123	Единое	209
Гетерология	124	Единство	210
Гетеротопии	127	Естественная установка	211
Гилозоизм	128	Желание	214
Гипотеза	128	Жизненный мир	217
Глобализация	131	Жизнь	217
Глобальность	133	Знак	222
Гносеология	136	Значение	224
Гностицизм	138	Игра	227
Горизонт	139	Идеал	229
Гостеприимство	139	Идеализм	229
Государство	141	Идеальное	231
Гражданин	142	Идеация	234
Гражданское общество	142	Идеология	234
Граница	144	Идея	237
Грядущая демократия	147	Идиографический и номотетический методы	240
Гуманизм	148	Иерархия	241
Дао	151	Изменение	242
Даосизм	153	Иллюзия	243
Дар	157	Имманентное и трансцендентное	244
Движение	160	Индивид, индивидуальность	245
Дедукция	163	Индивидуальное и коллективное	245
Деидеологизации теории	164	Индукция	251
Деизм	165	Индустриальное общество	252
Деконструкция	167	Интенционал и экстенционал	252
Деструкция	170	Интенциональность	257
Детерминизм	170	Интериоризация и экстериоризация	257
Деятельность	171	Интерпелляция	259
Диада	176	Интерпретация	261
Диалектика	176	Интерсубъективность	264
Диалог	179	Интертекстуальность	264
Дискурс	186	Интуитивизм	265
Диспозитив	189	Информационное общество	267
Добро и зло	192	Информация	269
Дополнительность	196		
Достоинство	197		
Другой	198		
Дуализм	200		

Содержание

Инцест	272	Массовая коммуникация	343
Ирония	273	Материализм	346
Иррациональное	274	Материальная феноменология	348
Искусственный интеллект	275	Материя	350
Искусство	277	Машина и машинность	353
Ислам	279	Мера	355
Истина	280	Мессианство	356
Историцизм	281	Метафизика	359
История	285	Метафизика социальная	361
Итеративность	288	Метафора	364
Иудаизм	289	Метаязык	368
Кажимость	293	Метод альтернатив	370
Капитал	294	Методология	373
Катастрофа	297	Мировоззрение	374
Категории	300	Мистицизм, мистика	377
Качество и количество	301	Миф	378
Кибернетика	303	Множество, множественность	381
Классическое, неклассическое, постклассическое	305	Модерность	383
Код	309	Модус	384
Коллективное бессознательное	312	Монада	385
Коммуникация	312	Монизм	386
Комплекс	315	Монолог	387
Конечное и бесконечное	316	Мораль	388
Конституирование	318	Мультикультурализм	391
Креационизм научный	319	Мышление	393
Культура	321	Наглядность	396
Культурно-исторических типов теория	322	Нарратология	397
Либи́до	327	Нарциссизм	400
Лингвистический поворот	329	Насыщенный феномен	401
Линейность и нелинейность	330	Натурализм	403
Личность	331	Наука	403
Логика	332	Необходимость и случайность	405
Логика неклассическая	335	Неразрешимости	407
Логос	337	Не-философия	409
Локальность	341	Нигилизм	412
Маргинальность	342	Номадология	415
Марксизм	343	Норма	419
		Ноззис и нозма	421
		Нравы	422
		Образ	423

Образование	426	Пост...	507
Общение	429	Постиндустриальное общество	507
Общество, социальное, социальность	430	Постмодернизм	508
Общественное знание	432	Постструктурализм	510
Община	436	Правда	513
Объект, объективность, объектность	437	Право	514
Объект-язык и субъект-язык	437	Практика	517
Обычай	441	Предопределение	522
Онтологическая относительность	443	Прерывное и непрерывное	523
Онтология	444	Признание	524
Онтология социальная	445	Природа	526
Операционализм	446	Причина и следствие	530
Описание	449	Проблема	531
Опыт	452	Проекция	533
Опыт-предел	455	Противоречие (диалектическое)	534
Основание и обоснованное	458	Процесс	535
Основной вопрос философии	460	Прощение	536
Ответственность	462	Психоанализ	539
Отношение	465	Психология	542
Отражение	467	Публика	544
Отрицание (диалектическое)	470	Публичная сфера	547
Отчуждение	471	Равенство	549
Оценка	471	Развитие	550
Память коллективная	476	Рационализация	553
Панентеизм	479	Рациональное	553
Пантеизм	480	Реальность	554
Парадигма	482	Регрессия	558
Персонализм	483	Редукция	559
Перформативность	485	Рекурсивность	559
Письмо	486	Религия	560
Плоскость	489	Репрезентация	563
Повседневность	490	Референция	564
Повторение	492	Рефлексия	566
Позитивизм	494	Риторика	567
Познание	496	Сакральное	570
Политика	499	Само...	571
Польза, полезность	501	Сборка (ассамбляж)	572
Понимание	504	Свидетельствование (свидетельство)	573
Понятие	505	Свобода	575

Содержание

Свойство	577	Суверенность	667
Связь	580	Супервентность	670
Сексизм	583	Сущность и явление	671
Секуляризация	584	Схоластика	672
Семантика	585	Сциентизм и асциентизм	677
Семиотика	589		
Сеть	590	Творчество	682
Символ	591	Теизм	683
Симулакрум	594	Текст	685
Сингулярность	597	Телесность	687
Синергетика	600	Теология	690
Система	604	Теория	692
Скептицизм	607	Техника	697
Складка	610	Техники философия	704
Славянофильство и западничество ..	611	Технология	706
След	617	Типологический подход	709
Сложность	619	Тождество и различие	712
Смерть	619	Толерантность	714
Смысл	623	Топология социальная	715
Сновидения (работа сновидения, толкование сновидений)	625	Традиционное общество	719
Со... ..	627	Традиция	720
Событие	629	Трансгрессия	724
Совместное и разделенное	631	Трансцендентальный реализм	725
Содержание и форма	634	Трансцендентальный эмпиризм	730
Сознание	635	Триада	732
Сообщество	636	Труд	733
Социальная философия	639		
Справедливость	640	Управлениетет	736
Справедливость (дистрибутивная) ..	644	Утопия	738
Стандарт	646		
Становление	647	Фальсификация	741
Стереотипы	648	Фантазм	742
Стратегия	649	Фатализм	746
Структура	651	Феминизм	747
Структурализм	654	Феномен	749
Субстанция	657	Феноменология	750
Субстрат	660	Фиксация	755
Субтрактивная онтология	661	Философия	756
Субъект, субъективность, субъектность	664	Формы социальные	758
Субъективация	665	Фрейм	759
		Фундаментализм	760
		Футурология	762