

Современный философский словарь

*Под общ. ред. д. ф. н. проф. В.Е. Кедрова
и д. ф. н. проф. Т.Х. Карамана*

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

Составители, редакция и предисловие:
Корымова Т.Х., доктор философских наук, профессор.

Коллектив авторов словаря:
*Азаренко С.А., Анкин Д.В., Балан К.Ю., Белкомыльский М.С.,
Бонина Н.В., Бурбулис Ю.В., Граф А.А., Гутин Е.В., Давыдов Е.Г.,
Ершов Ю.Г., Калашин С.Ю., Кашперский В.И., Келерова В.Е.,
Корымова Т.Х., Каслев А.Г., Коваленко О.С., Котлягский Д.В.,
Красильникова Н.В., Латышев И.А., Лефимов Т.И., Лещинина Л.С.,
Лыткин А.В., Мельников А.С., Мокшанов Р.Р., Мухоморов А.Д.,
Мухоморова Л.А., Рыжова С.А., Сатаров И.А., Пашинин Д.В.,
Поповичев В.И., Прытков В.И., Смирнов А.Е., Тихомиров Д.А.,
Труфанов А.Д., Труфанов Е.Г., Федоровских А.А., Федорова Л.М.,
Боникова М.Б., Чернов Л.С., Шабурова О.В.*

Современный философский словарь / Под общ. ред. В.Е. Келерова и
С 56 Т.Х. Корымова. — 4-е изд., испр. и доп. — М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2015. — 823 с. — (Салтык).

ISBN 978-5-8291-1712-2 (Академический проект)

ISBN 978-5-88687-225-5 (Деловая книга)

Новое издание «Современного философского словаря» значительно переработано и дополнено. В словарь включены статьи, посвященные политиким, историкам и психологикам, отражающие специфику обозначившихся в конце XX — начале XXI в. тенденций в современной философии. Добавлены понятия и термины трансдисциплинарного характера, существенно обогащая и усложняя не только образ современной философии, но и саму идею междисциплинарности. Но «классическо-гуманистического характера» представлены терминология, значимая в первую очередь для современной философии предопределяется ее онтологическими или даже метафизическими основаниями.

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

Предисловие

Вопрос о самоопределении философии является существенным спутником ее истории, теории и методологии. Этот вопрос приобретает особую актуальность в условиях, когда основательно расшатывается установившийся 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. Эпистемологический дискурс принадлежит философской программе обновления мышления. Сама декларация о конце или смерти философии, о разрыве с классикой или традицией возобновляет одно из релятивных самоопределений философии, обещая философскую мечту о чистом различии, равно как и желание самообновления мышления.

Современный философский словарь — это своеобразное испытание, кондирование, установление систематической возможности философии сегодня. Такое испытание невозможно без дифференциальной рефлексии, т.е. без определения «минимального тождества», совокупности понятий, направлений, методов современной философии в том самом переосмыслении 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 транзидисциплинарного характера (например, «Мессияство» или «Прозвище»), существенно обогащающие и усложняющие не только образ современной философии, но и саму идею междисциплинарности. Новые эдипы

потребности и сокращения словаря: из «социально-гуманитарного корпуса», широко представленного в предыдущих изданиях, мы оставили терминологию, значение которой для современной философии продолжает оставаться актуальным или даже метафизическим потенциалом.

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

Т. К. Керова

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. Свннкой природы (Богочеловеческого бога). Затем, благодаря философским системам Шеллинга и Гегеля, А. превратился в категорию, которая охватывала такие предельно-общие понятия, как «единое», «апейрон», «тос», «логос», «эно», «все», «сущность», «всеобщий субстрат», «неизмеримое», «непознаваемое», «бездна бытия», «совершенство», «максимум» и «минимум». Древние идеи о «пратки», «ши», «браме», «пустоте», «порядке», «морфе» и т.д. близки по смыслу понятию А. Ныне различные представления об А. применяются в обыденно-расширительном смысле практически во всех сферах человеческой жизни. А. могут изменять 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 во предельное совершенство А. выводят суждения о невозможности и себестоительности А. Философы-материалисты, напротив, чаще всего понимают под А. материку, 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. беспредельком и бесконечно полным, нечего определенного сказать нельзя, кроме того, что он есть. 2) Катафатический (утвердительный): А. обладает множественностью совершенства (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 существует три основных мнения. Философы интуитивистской ориентации полагают, что А. невозможно постичь в формах образного знания, языка и понятий, но его можно непосредственно пережить как нечто проявленное нашей совестью, интуицией, верой. Философы-дедуктивисты, сомневающиеся в реальности феномена непосредственного знания, предпочитают говорить о логических методах познания А.: атрибуты А. выводятся из общего понятия А. подобно тому, как из понятия треугольника мы умеем выводить всю сумму свойств треугольника. Философы-эмпирики усматривают лучшей 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 абраамического цикла, теизм); б) персоналифицированное Бытие как абсолютный источник всякого существования (Брахман, Единый без атрибутов, Татватата, катерия); в) А., внутренне присущий каждому человеку (вечный Атман, Просветленный Разум, Святой Дух, дуалистическое противоречие); г) Абсолютная цель (спасения, Парамитман, Царство Небесное, козунитм); д) Райский Сын Богов, достигавшая единей цели (Камы, Вакан); е) А., воздвигнутый на основе отвержения рациональности той или иной религии, доктрины, философии (Космический Будда, Предвечный Христос, сверхчеловек, печно 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. Понядов

Абсолютное и относительное — сопряженные и противоположные по смыслу категории, выражающие в своей взаимосвязи меру проявления нечего во времени, совершенного и несовершенного, безусловного и условного, субстанции и акциденций и т.д. *Absolute* (лат.) означает «отвлеченное», «отпущенное», «отделенное»; это есть нечто, находящееся на своем первоначальном месте. *Relative* (лат.) — «относительное и то или иное место», «элементное, условное, зависящее от обстоятельств, системы отсчета и оценок,

а потому несовершенное и преходящее. Связь *A* и *O* понимается по-разному, в зависимости от трактовки их пространственно-временного существования и характера взаимодействия. При истолковании *A* как уже реализованной бесконечности и достигнутого чистого совершенства оно описывается как самодевлеющая сущность, вечная, ничем не ограничиваемая и сама себе непосредственно создавая место (абсолютное пространство); тогда *A* самозаконно (диалектично), трансцендентно, истинножизненно и всецело претерпевало бытие между отношений. Соответственно, мир отношений и человеческое познание складываются личными моментами *A*, описываются в духе релятивизма. Если же *A* задается как потенциальная бесконечность, то оно мыслится как проект будущего — идеал полноты и совершенства, — а его контуры постепенно проявляются и складываются через взаимодействующее множество отношений вещей и процессов. Концепция *A*, как самодевлеющей и свободной сущности логически противоречит: идеология есть форма несвободы, а действительность *A* предполагает его открытость новому бытию и погружение в мир отношений. Требование совершенства может быть обращено только к несовершенному, откуда диалектическое представление о единстве *A* и *O*, «полнотности безусловного» в условном и их внутренней взаимосвязи, раскрывающийся через категории «в себе», «для другого», «для себя», «само по себе». *A* может постулироваться либо как «целое», создающее свои части (отношения) и не сводящееся к их сумме, либо, наоборот, как нечто, обратимое суммой относительных форм существования за бесконечно долгое время.

(См. «Абсолют», «Единое»).

Л. В. Павлов

Абстракции реальные — результаты практического обобщения слов 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 различных 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 слов 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, слемы и механизмы социальной организации. В переломные моменты истории они обнаруживают свою зависимость от деятельности людей (смена денежных единиц и систем, критика моральных стандартов, формирование юридических законов). А.Р. находится 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 зримическому составу его воды, хотя как геометрическая форма, бегущая как система рычагов. В европейской философии и логике А. трактуется в основном как способ мысленного расчленения объекта, продуцирующей абстрактные понятия, которые, в свою очередь, выстраиваются по все более общим картинам реальности. Но в принципе А. предполагает и возможность выделения *смысловых связей* и формы существования объекта, т.е. такая А. указывает на тип задач, тесно связанных цели человека с объективными осваиваемых объектов. Подобного рода задачи стали реальностью в экологии и, по сути, во всех случаях взаимодействия человека с саморегулирующимися системами. До середины XIX в. А. в философии рассматривалась как логическая операция, входящая в состав абстрактного мышления, обеспечивающая его воспроизводство, понятионная его новыми понятиями. Но, трактуемая более широко, А. может быть представлена как человеческая сложность, сопряженная с расчленением и синтезированием объекта в разных формах человеческой деятельности и их корреляциях.

(См. «Абстракция реальная», «Система», «Логика», «Деятельность»).

В.Е. Кемеров

Абсурд (от лат. *ad absurdum*, что означает букв. «исходящее от глупого», т.е. разрывор неконрад) — бессмыслица, нелепость. Первоначально это понятие фиксировало ситуации рассогласованности в речи и поступках, а затем перешло в математику и логику и стало обозначать рассогла-

совпадение (расхождение) каких-либо рассуждений (действий) с результатами, выводами. Современный иной статус приобрело понятие А. в философии и культуре второй половины XIX — нач. XX в. В философии экзистенциализма, тиражируя 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, неустрашимого, трагического разлада человека с миром. Человек как мыслящий, переживающее существо жаждет единства, «согласия» с миром, но мир не отданчивается на его «зов», потому что он лишён «смысла»: он равнодушен и даже враждебен человеку. Экзистенциалисты неоднократно описывали и анализировали «абсурдное сознание», т.е. переживание, осознавание человеком своего разлада с миром. Особенно часто использовал это понятие А. Камю, посвятивший этой проблеме одну из своих главных произведений — «Миф о Сизифе», — знаменитое подзаголовком: «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 «удал» современного человека, втиснутого в «механизм» привычной однообразной жизни, в которой бесполезно искать какой-либо смысл. «Вытаскивая свой камень на вершину горы, Сизиф, как и современный человек, обнаруживает всякий раз тщетность собственных усилий. Но «стоит ли тогда жить из-за того, чтобы быть проклятым?» — размышляет Камю. Он утверждает: покончить с жизнью, убить себя — это значит признать свое поражение, признать, что «жизнь произошла или ты ее не понимаешь». Но как же жить человеку, человеческой мысли в этих «стенах абсурда»? Выход один: не прятаться от правды, но презно «взглянуть в глаза абсурду» и противостоять ему тем, что выстроит 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 тишине усилий познать его. Разум, наука бессильны перед непостижимостью, непостижимостью мира: человек может познать себя и окружающий по поводу обладания истиной, но на самом деле ему доступна не истина, а некий образ, метафора, скрывающая подлинную сущность мира. Еще меньше способна наука познать человека, его жизнь. Не наука, а литература и искусство, а также непосредственное переживание способны «считать» живую, третью главу человеческого существования. Понятие А. выступает в философской мысли XX в. как антипод понятия разума. Вера в «разумность» человека, согласующаяся со «всеобщим разумом», стала основным социальным оптимизмом XVII—XVIII вв. В XX в., когда человечество получало опыт мировых войн, тоталитарных режимов и проч., вера в «разумность» происходившего, в «прямешнейший» исторический прогресс была подорвана, и философия экзи-

специалиста выступили с критикой рационализма как марксовизма. 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. Номинско, Х. Карлсгар, Х. Бортош, П. Пикассо, С. Дали и др.

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

Р.Р. Мухомин

Автоиммунность — термин, введенный Ж. Деррида для описания ситуаций, когда система в целях собственного сохранения нападает на саму себя в акте квазифункционального 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 удерживает параллелизм и приостанавливает процесс. А. нарушает принцип непротиворечия, философскую логику тождества. Тождественное себе самому не находится в А., ему угрожает другое, соответственно, иммунная система должна защищать организм от чужеродных антигенов. Т. е., если нет идеального тождества, иммунная система рискует быть А., поскольку нет никаких гарантий, что она будет находиться на службе самозащиты.

В «Вере и знании» (1996) А. используется для описания националистических или фундаменталистских критик технокультуры, без которой религия не может существовать. Согласно логике А. религия воплощает и возлагается на определенную рациональную технокультуру, которой она в то же время не доверяет и злоупотребляет. Как отношение к самой себе, как активность и реактивность религиозная вера всегда уже пытается «протезической стратегией повторения» веры — это процесс сложозамещения, и она невозможна без технокультурного опосредования. В «Работничкал» (2003) Деррида возвращается к логике А. в контексте «авто-ко-иммунности» общества, 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, выношении структуры опосредования-определения (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 (внутри, при этом отбрасывая, выводя внутренних врагов демократии за ее пределы.

Демократия простоявляется по сути демократии в результате упреждения самого принципа, который она призвана защищать. С другой стороны, А. предписывает отсылки (откладывание) принципа демократии на более поздний срок. Это двойное отсылание есть фатальна А., вписанная в само понятие демократии. А. является условием возможности жизни вопреки. Неразрывность жизни и смерти полагает А. в сущность жизни как таковой.

(См. «Аномалия», «Система», «Différance», «Итерабилитя»).

Г.Е. Керова

Автор (лат. *autor*) — создатель, творец произведений (картин, отрывков, вещей). Смысловое единство творимого А. мира является возложением задания, замысла А. Сам А. «должен находиться на границе создаваемого им мира как активный творец его». А. есть чистая «природа творческая и несотворенная» (Эрлуэнга); будучи чисто изображающим началом, он трансцендентен 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) продолжается, 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 производящим моментом, определяющим его содержание. Герой не сводится к чисто эстетическим компонентам, но обладает жизненной и познавательной-этической самостоятельностью в отношении А. Отношение А. к герою решается Бахтиным в рамках концепции Другого. Бытие и образ — всегда дар Другого, алет ере. А. осуществляет пространственное, временное и смысловое оформление героя. «Высказанная активность автора оформляет и завершает жизнь героя, — пишет Бахтин. — Эстетически творческое отношение к герою и его миру есть отношение к нему как умершему умереть». Третьим структурирующим производящим моментом выступает читатель (слушатель, зритель). Читатель имеет избыток видения, понимает текст лучше А., т.к. выносит свой контекст, диалогически раскрывающий смыслы произведения. Понимание носит 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 трансцендентную позицию Другого, порождая А. на двух уровнях: а) «Первичный автор» — это авторитетный принцип видения и оформления, знающий индивидуальности. Он полностью принадлежит событию-произведению, 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.д.). Поэтому «первичный автор»

«облекается в молчание». б) «Вторичный автор» порождается читателем за рамками произведения и его эстетического переживания, он выступает объективизирующей умеренной активностью 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 деления 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 языковой 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» должна умереть и критик. Обратной стороной «смерти автора» является исключение «произведения», т. е. понимания текста в качестве сообщения А. как знака его замысла: «... текст не личная черточка... сообщение Автора-Бога... текст соткан из цитат, отсылок 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 некое пишущий, безличный субъект письма, фигура, порожденная самим актом письма. После «смерти автора» смысловое единство текста становится делом читателя (обезличено «якто», который читает): «Читатель — это то пространство, где зачитываются все до единой цитаты, из которых складается письмо; текст обретает единство не в произведении своем, а в предчтении». Золотой век анонимной безличности был нарушен, согласно Барту, на исходе Средневековья. А. раздается вместе с представлением о достоинстве видения. Представления о «человеческой личности» побуждают искать во всяком вымысле источник А., видеть во всяком тексте его «произведение». Присутствие до нашего времени, А. начинают упрекать: а) у Малларме, для которого «говорит не автор, а язык как таковой»; б) у Валери, обращающего 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 «перебыва смысла», автоматическое и групповое письмо, что способствовало десакрализации А. Констатация «смерти автора», Барт смысляет на положении

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 «высказывают», не «выражают», кроме себя самого, высказывание видится Барту перформативом (высказыванием-действием типа «Я обещаю...», «Наконец...» и т.п.), действием которого становится рождение «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, освобождается от темы выражения; игра знаков упорядочивается самой природой означающего; во-вторых, традиционная тема средства письма и смерти (жизнепренебрежение жизнью в творчестве) доказывается темой старания индивидуального персонажа написать, которому теперь «следует исполнять роль мертвого в мире письма». В то же время Фуко считает, что самого понятия «письмо» недостаточно для раскрытия проблемы А.: «понятие «письма» заключает в себе риск сокрытия прилагает автора под защитой а рёти», 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 обозначается в имени А., которое является именем собственным и которое обеспечивает функцию классификации текстов. Оно — не в плане гражданской жизни и не в плане смысла произведения; оно несет в себе элементы и описания (дескрипция) и указания (десигнация); оно больше подлинно (в письме, объявлении и т.п.), т.е. устанавливает способ бытия определенной группы дискурсов. Закрепление текста за именем собственным связано с уголовной ответственностью А. и предполагает двойной обзор: 1) из текстов-следов человека вычлениваются «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 присутствие границ законного/незаконного, священного/профанного и т.д., а потому наказуемые. В XVIII — начале XIX в. она становится формой собственности, что концентрирует ответственность А., одновременно требует 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 перемещением (в серии специфических операций) А. в качестве разумного существа, олицетворяющего «творческую силу», «умисел» и т.д. Фуко отмечает подобие операций, конституирующих А. в современной кри-

ние и в традиционной эстетике. 4) Функция А. возникает только при множественности дискурсивного Яго, в напряжении между позициями-субъектами, знающими разными классами индивидов. Напр., в романе А. есть аспект писателя, а функция А. действует в расщеплении реального писателя и фиктивного говорящего. Согласно Фуко, возможна не только интрадискурсивная, 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 образцом. Его позиция отличается и от акта основания науки, который расположен целиком внутри дисциплинарных трансформаций, поданной их логике. Тексты же трансдискурсивного А. не включаются в устанавливаемую им систему последующих трансформаций, а определяют ее ход и ритм. Поэтому обращение к ним или обнаружение новых текстов учредителя изменяет всю систему дискурсивности. Этого не производит 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 к 1) -рецептивной эстетике», исходящей из «горизонта ожидания читателя»; 2) -мощном историзме», устанавливающим место произведения на фоне «обыденных» текстов (бытовых, юридических, политических, религиозных и пр.); 3) социологии культуры (Бурдьё и др.), рассматривающей предельные в жанре, форме, тематике и стиле социальные условия производства текстов; 4) «новой биографии» (Мак-Кэвон и др.), выступающей в качестве «социологии текстов» (Р. Шарты. Автор в системе книговещания).

(См. «Письмо», «Перформативность»).

Д.В. Ахши

Агностицизм (от греч. *agnostos* — недоступный познанию) — одна из вечных тенденций мировоззренческого характера, а также философское учение, сопряжённое с сомнением в возможности человека истинно познать мир. Для обозначения этой позиции английской естественстведатель Т. Гексли ввёл в 1869 г. термин «агностицизм». Существуют две разновидности А.: одна из них связана с утверждением о невозможности сверхчувственных аспектов

бытия (объективных законов природы, вечного духа, сущностей вещей), вторая — с распространением этого утверждения также на феноменальные аспекты реальности: объективные истины скрыты от нас полной тайной, кажущейся, 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 — ссылки 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. Различия «вещь для нас» и «вещь в себе», И. Кант доказал, 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» исполняемо. 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 взгляды А. зависят от решения этой дилеммы.

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

Л. В. Васильев

Аксиология (от греч. *axis* — ценность, *logos* — учение) — учение о формах и способах познания человеком своих жизненных устремлений в будущее, выбора ориентиров для будущей жизни и оправдания или осуждения прошлого, «здесь» и общезначимого. Понятие А. и ее специфическое место в философии складывается и оказывается значительно позднее, чем возникает феномен ценностей и начинается его проблематизация. Понять и оценить действительную значимость возникновения А. можно, лишь следя неедино три процесса: 1) историю метафизики, в недрах которой зарождается и трансформируется ценностная проблематика; 2) историю цивилизации, судьба которой в этой проблематике переживает 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 (умопостижимую реальность), но и вездесидею из вышнего существующего начала — Единого, функциональным актином которого является Благо. Единым, 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 развивается 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 активной эпохи порождает идею соответствия человека идеальной упорядоченности Космоса, у других — образ Мудрости, у третьих — конституируется в представлениях о Логосе или о демиурге, высказан в возмечившем бытии идею порядка.

Рождение и эволюция ценностных идей и представлений в античную эпоху были обусловлены сложным переплетением тенденций в судьбе греко-римской цивилизации. Решающую роль в этом сыграли цели и ориентация видящих, непосредственно включенных в жизнь полка 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 биогоризмизма» 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, казалец 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 переосмысление 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 телецентризмом 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 складывались угасавшая Античность, грубый натиск варварства и нарождающийся новый мир. Из этого сплетения душевного и материального, изживающих себя традиций и формирующихся новых складывается существенно отличающийся 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 силы окончательных и несокрушимых предпочтений и толкований, оценек и суждений о той «цене», которую каждому индивиду приходилось платить за несоответствие метафизической парадигмы Средневековья и связанным с ней обширнейшим нормам.

В условиях Нового времени в процессе формирования капитализма, государственности, культуры и эпохи 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 тропе 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 отщепление между парадигмальным центром и всей остальной ценностной периферией оказалось смещенным, а в дальнейшем и вовсе оторванным: предельные основания своего бытия и познания человеку приходится продуцировать заново, отныне 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 сверхъестественная. 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 задано, 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 знакомство попыток переосмыслить метафизику в целом. Тем не менее проблема Высшего блага никак не поддалась концептуальному решению в духе Нового времени.

Оставалась единственная возможность — выделить сферу ценностей в качестве самостоятельного «наряда», отдельного от сфер бытия и познания, оформив ее в виде особой «философии ценности». Эту задачу взяло на себя в 60–70-е гг. XIX в. и решает Г. Лотце. Именно с Лотце принято ныне не только начинать историю А. как особой философской дисциплины, но и считать «ценности» основной идеей (в предметном) ее теоретического осмысления.

Новая «философия дисциплины» встретила, однако, с двумя непреодолимыми трудностями. Первой трудностью стало понимание связи между сферой феноменом ценности и его порождающим основанием (источником). В процессе постановки и преодоления этой трудности вычленились четыре поля концептуального протекания, вокруг которых и складываются основные типы учений о ценности: аксиологический экзистенциализм (В. Вандт, Ф. Брентано, А. Майнотт), аксиологический нормативизм (М. Вебер, В. Дильтей, О. Шпенглер), аксиологический трансцендентализм (Г. Лотце, В. Вандельбанд, Г. Ринкерт) и аксиологический эмпиризм (поздний Дильтей, М. Шелер, Н. Гартман). Второй и наиболее серьезной трудностью в А. стало обнаружение упрямое факта принципиальной неуклонности феномена ценности не только во всех четырех типах аксиологических учений, но и на уровне повседневности. Неудовлетворенность поиском метафизических оснований бытия, познания и ценности, сопряженная условиями Нового времени, уже накануне XX в. вынуждает Ницше выдвинуть идею «смерти Бога» и обосновать необходимость радикальной перемены во всех ценностях. Смысл учения Ницше был в дальнейшем истолкован Хайдеггером под углом зрения неосуществимости высших сверхчуждственных 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 настоящие 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 сознания. Характеристично обобщить ситуацию XX века и опираться непосредственно на учения Ницше и Бергсона, Делез, констатировать, 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 явно приходит «горизонтальное» видение, отвергающее логическую 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-

данное будущее с его основным вопросом («куда мы идем?») и специфической реальностью — сферой проектирования. Только в этом случае два плана бытия — чувственный (вымышленная индивидуальность) и сверхчувственный (умоиспытываемая трансцендентность бытия) — в состоянии определять без остатка не только историю антропологических представлений (ради чего жить, живут ныне и готовы жить дальше симбиозом друг друга поколениями человеческого рода) и не только универсальный способ проникновения в будущее (поиск Единого Смысла во всем многообразии ценностей), но и безудловную практическую значимость (судьбу рода).

(См. «Власть», «Польза», «Целность», «Отказка», «Цивилизация»).

В. И. Плотников

Акторно-сетевая теория (Actor-network theory, АСТ) — направление в современной социологии и философии, предлажающее особый способ построения социальной онтологии, а также методологию социального исследования, основанное на принципиальном отказе от конструктивизма, редукционизма, деления изучаемых процессов на микро- и макросоциальные, вычленив социальные/культурные и физические объекты, деинтерсубъективно объекты. АСТ рассматривает социальные процессы в качестве глобальной сети человеческих и нечеловеческих актантов, обладающих в рамках данных процессов равнозначной значимостью. Истоки АСТ берет 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, вопреки которой укорачиваются системы норм и правил), частично переним и переосмыслил теорию фрейдов Н. Гормана. Другим источником для исследователя стала постструктуралистская семиотика АСТ, хотя данный термин и не принадлежит исследователю, став итогом его теоретико-методологических поисков. В настоящее время среди наиболее значимых представителей АСТ следует назвать Дж. Ло, М. Каллона, Дж. Хаксарда, К. Хеттерингтона. В отличие от Б. Латюра 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 «конструкции», служащие для объяснения других конструкций, 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" без 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", "экономический", "умственный", "организмический" 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 опровергнуть 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 социальности как «науки о совместной жизни». Так, понятие «общество» не является чем-то само-собой разумеющимся и фактически «пустым», поскольку не позволяет указать конкретные реалии изучаемого явления. Поэтому Б. Латур извлекает из социологического словаря термин «социальное» и заменяет его понятием «ассоциатив», а классическую социологию социального переименовывает в социологию ассоциаций — «ассоциологию». «Социология социального» изучает социальные структуры, социальную дифференциацию, социальный порядок, при этом «общество» понимается в качестве установленной данности. «Ассоциология» описывает «социальное», проследившая постоянные «переводы» связей между гетерогенными элементами. Одной из проблем социального исследования, т.е. является обнаружение новых социальных групп, чье наличие впоследствии воспринимается как изначально присутствующее 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.е., социальное у Б. Латюра понимается как «тип связи между вещами, которые сами по себе не являются социальными». В этом и заключается основное отличие АСТ от других социальных теорий: в ассоциации нематериальные объекты могут и не являются активными действу-

конции людьми (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 выполняется либо на символическом, либо на природном типе прищипки, нет оснований включать его в АСТ, даже если оно на это претендует». Однако главным фактом включенности в общую сеть со всеми своими свойствами и взаимосвязями такие объекты приобретают роль акторов. Так, напр., при описании школьного образования в числе акторов должны быть не только учащиеся, учителя, преподаваемые знания, но и здания школ, коммунальные услуги, учебники и бумага, из которой они изготовлены, игрушки и гаджеты, канцелярские товары, выволочка, вирусы и прочие возбудители заболеваний, которым подвержены дети, погодные условия, по причине которых изменяется школьное расписание. Соответственно, основной целью АСТ оказывается не выявление нештатного или стабильно-воспроизводимого порядка вещей с прослеженными закономерностями, как это предполагалось классической социальной теорией, и не разоблачение скрытых систем минификации по ту сторону реальности, что характерно для критической социологии, но раскрытие новых форм и вариантов ассоциаций с изменчивой установкой на множественность, изменчивость и нестабильность связей между акторами — т.е., 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.е., в своей основе АСТ совпадает с другими нетрадиционными направлениями социальными и философскими исследований: объектно-ориентированной онтологией, теорией дисперсности, теорией рисков и т.д. По этой причине АСТ часто ошибочно относят к постструктурализму, однако представители данного подхода подчеркивают свою обособленность.

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

Ю. В. Барбулис

Актуальное и виртуальное — онтологическим категориям в философии Ж. Делеза, призванные заменить метафизические оппозиции умопостигаемого

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

А и В отличаются от модальных категорий возможного и реального. Во-первых, возможно не существует, тогда как В существует в реальном. 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. То В объект есть сущее в его становлении, не А, но реальное. А образует другую сторону объекта и состоит из качества и противностей. 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-и-различие. 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, отдаленное две нелинейные и пред-данные области, но «среда», промежуток, пространяющий виртуальные различия в той мере, в какой отделяет или разделяет их. Этот «промежуток» или «среда» — место становления, выхода в присутствии, процесса индивидуации. Поворотом дифференциации претерпевается среда — уже не до-индивидуальная, но еще не индивидуальная — процесса формирования своих собственных элементов — качества и противностей, отличных от до-индивидуальных сингулярностей. Индивидуация обозначает область интенсивности, включенной в движение своей собственной экстенсификации, характеризующаяся тем специфическим путем, каким разнородные сферы сообщаются между собой в пределах системы. Но как индивидуация она не экстенсивна и не распределяется в экстенсивные качества.

Становление, движение отстоит от идт не от одной сущности к другой, не от сущности к существованию, а от В. к своей актуализации, от В. диффе-

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

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

Г.Л. Керснов

Акциденция (от лат. *accidentia* — случайное бытие, случай) — философское понятие, обозначающее случайное и проявленное субстанции, несущественное свойство вещи. А. обычно противопоставляет «атрибуту», субстанциальному свойству, существенному признаку вещи. Вероятно, Аристотель первым различил в Idee 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, одно само по себе (содержащаяся неразличимость субстрата, непрерывность и однородность чистоты и т.п.) отличается от другого 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. Порфирей классифицировал А. на отдельные (напр., сон для человека) и несъемные (напр., черный цвет кожи для интра). В Средние века активно обсуждалась проблема, могут ли А. существовать отвлеченно от своего субъекта-носителя или не могут. Мы, схоласты допускали А. без их носителей, выделяли «чистые акциденции», или «реальные акциденции», подобно существованию чистых геометрических фигур как модификаций «фигуры вообще», атрибута протяженности. Декарт, Гассенди, Гоббс и ряд др. мыслителей XVII в. отрицали отделимость А. от своего субъекта, придалли А. характер модификации вещи. Материалисты усматривали в материи носитель всех атрибутов и А. Спиноза заменил термин «А.» термином «модус», обозначающим единичное проявление субстанции. Лейбниц определил А. как способ проявления субстанции, причем как способ присоединяющийся, случайный, неупорядоченный. Хотя субстанции нуждается в какой-то А., часто ей нет нужды именно в такой, а не иной А., и она довольствуется любой извечной. А. же, рассуждает Лейбниц, не может свою конкретную субстанцию, ни может двигаться вне субстанции, как это некогда у схоластиков получалось с чувственными видами. Понятие А. широко использовалась

философии 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 явление, 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 содержит собой акцидентальность, а акцидентальность — это вся субстанция. Акцидентный — множество; как таковые, они не имеют власти друг над другом, они друг друга имеют своими условиями, и их охватывает субстанция, А. производна, не может существовать; через А. субстанция обнаруживает свое богатство и силу. В современной философии термин «А.» используется, напр., нестоицистами, которые, вслед за Фомой Аквинским, под А. понимают «вещь, природа которой должна быть в другом». Однако эти философы сегодня этот термин не применяют, считая его устаревшим, скучным, ему не нашлось места в философии диалектического материализма. Тем не менее введенная Аристотелем дихотомия субстанциального и акцидентального не исчерпала себя, сохраняется в философском языке и имеет не только историко-философскую ценность.

(См. «Субстанция»).

Э. В. Павлов

Аналитическая философия — течение современной западной философии. На протяжении более чем столетней истории А. ф. и 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 собственного имени»: разные имена по-разному представляют один объект и оттого имеют разный смысл. Распространив таким представлением о смысле и значении на предложения, Фреге замечает, что повествовательные предложения содержат мысль, являющуюся его смыслом, и имеют 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 изменяет истинностную ценность предложения. Б. Рассел утверждал, что полная универсальность (существует действительность вне сознания), и стремился объяснить причины отождествления собственными именами через использование 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 основанную на анализе предложений, значительно отличающуюся от тех, которыми пользовался Фреге, Рассел предложил «теорию дескрипции», 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 состоит дескрипция. Дескрипция подразделяется на неопределенные и определенные, причем последние мы путем 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, введенное им различие между именами и дескрипциями отражает различие между знанием, полученным непосредственно, в результате знакомства с объектом, и знанием, полученным опосредованно, в результате мысленного представления объекта, логически совершенный язык, состоящий только из простых символов, является совершенным воспроизведением реальности. Л. Витгенштейн начал с разработки варианта «логического атомизма», продолжавшего работу Рассела и рисующего картину мира, складывающегося из «фактов», представляющих собой комбинации измеримых «физических дел» — признаков и лишенных чувственных качеств «объектов». Условием возможности представления мира в предложениях естественным языком служит логическая форма, которая показывается в предложениях, но невыразима, что делает предложения о предложениях бессмысленными. Поэтому Витгенштейн полагает, что только предложения естественного языка, но отнюдь не философия, могут быть осмысленными. Поключив с традиционной метафизикой, философия должна стать критикой языка, действительность по сравнению с предложениями естественного языка 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. Шликем Венского кружка (О. Нейрат, Г. Ган, К. Белкин, Г. Фейл, Р. Карнат и др.) в виде серии исследований логического синтаксиса языка науки. По сути таковыми 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 статистических суждений существования, 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. Витгенштайн 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, единственному возможное их описание должно опираться на перечисления или совпадения отдельных признаков игр, выстраивая цепочку описываемых игр по принципу «семейного сходства». Обнаружены аналогии между формами выражений, принятыми в разных областях языка, если выдвиг в заблуждения, устранением которых должна заниматься философия. Язык охватывает разум, и метафизика с ее псевдопроблемами является на свет как плеск этого коловдыства. Устраняя заблуждения, А. ф. устраняет и метафизические псевдопроблемы. Действительность Витгенштайна в 40-е гг. стала одним из источников особого течения в А. ф. — философии обделенного языка, в рамках которой производится не логическая редукция, но прояснение повседневного словесного строения. Но идея традиционной А. ф. также получила дальнейшее развитие. Исследования теории пропозициональных установок привела У. ван О. Куайна к заключению о том, что пропозициональные установки, интенционалы (пропозиции и атрибуты) и «названия» в научном смысле нереструктурируемы, поскольку не могут быть квантифицированы без изменения смысла предложения. Уточняемые в пропозициональных установках сущности не могут стать значимыми связанными переменными, 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 экзистенциалов, он не противопоставляет философии науку, полагая, что в поисках

простейшей и наиболее общей теории философии следует использовать экзистенциальную логику, позволяющую выявить термины, не отвечающие критерию, предложенному максимой Куайна. С.А. Крикье использовал теорию «возможных миров», интерпретируя их как возможные состояния реального мира. Такая интерпретация позволяет Крикье разработать учение о десигнаторах. Крикье выделяет два типа десигнаторов: жесткие, выполняющие свою референтную функцию в любом из возможных миров, и нежесткие, которые в конфликтных 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. Вильямс

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 колосатки есть неженатые мужчины». Пример С. в.: «Все лебеди белые». Для обоснования А. в. достаточно знать правила языка (ослепелый 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 «истинны факта» и «истинны 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 O (объект, предикат, сказуемое). Аналитическое суждение определялось Кантом как такое, в котором предикат принадлежит содержанию субъекта. В С. же суждении термин субъекта и предиката соединены внешне для логической структурной образности. Это равно тому, что в А. суждении предикат логически выводится из субъекта, а в С. — не выводится. С. суждения делался 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 «пояснительного», а не «расширительного» (двоящего новое) знания или иного характера. С. же суждения имеют апостериорный (эмпирический, опытный) характер и не могут обладать необходимостью и всеобщностью. В качестве единственного кандидата остается С. а priori, ставшие главной целью «Критики чистого разума». Высшим

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

Идея априорных синтетических высказываний сохраняется после Канта в феноменологии, но не просто «обращается» в логическом материализме: 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 (априорному), 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 признания интеллектуальной («обидетической», «трансцендентальной» и т.п.) интуиции, а кантовские строго запрещенной.

Некоторые представители аналитической философии считают идею С. в. *reductio*. Напр., в философии математики Г. Фреге логическая проекция выведения математики из чистой логики ограничивается арифметикой, а по мере как высказывания геометрии толкуются в качестве априорных С. У Канта, как постулаты арифметики, так и постулаты геометрии есть С. а *reductio*. Разграничение А. и С. в. было реализовано в квинту в концепции языковых карсиков Р. Карнапа, согласно которой аналитические и синтетические истины отвечают на «внутренние вопросы», заданная область онтологии (в неметафизическом смысле) некоторого языка или теории.

Дистинкция А. и С. подверглась критике в квинте 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 (второй догмой). Следующая атака на разделение высказываний была осуществлена С. Крипке. Начиная с Канта необходимая истинность высказывания отождествилась 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 априорными, иметь эмпирический характер. Для этого требуется лишь, чтобы они были истинными 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 один и те же объекты 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. Анан

АНИМИЗМ (от лат. *anima* — душа) — вера в то, что все предметы и явления окружающего нас мира управляются душами, духовными существами и что эти отделяемые от предметов духовные сущности непрямо 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. Определил А. как «веру в духовные существа», он попытался увидеть в А. «общую религию». По его мнению, все религии, в прошлом и настоящем, сокращены 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 культур 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 исторической жизни людей, а сама религия вырастает из «доктрины о душе». Размышляя о смерти, снах, видениях, 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 политемизма: представление о душе перешло веру в переселение душ и загробный мир, в мир духов и богов; возник культ предков-духов с сопутствующей ему сложной системой обрядов и ритуалов. Завершилась это развитие идеей души, как полагал Тайлор, верой в единого Бога, монотеизмом. Теория Тайлора подверглась основательной критике как со стороны теистов, так и со стороны агностов, предлагающих новые критерии «минимума религии».

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

Д. В. Панинцев

АНОМИЯ — понятие, выражающее состояние общества, при котором отсутствует или неустойчивость социальных и моральных императивов и правил, регулирующих отношения между индивидом 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 «нормальные» формы разделения труда, среди которых он выделяет А. Согласно Дюркгейму, состояние А. возникает в результате того, что разделение труда не производит солидарности, и, т.е., совокупность правил, спонтанно установившихся между социальными функциями, даже не в состоянии регламентировать отношения социальными органами. В «Самоубийстве» Дюркгейм выделяет три типа самоубийства: эгоистическое, аномистическое и аномическое. Аномистическое 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 аномистического самоубийства. Дюркгейм считал А. одним из факторов общественного дурмана. А. связана с основополагающими условиями любой социальной жизни. А. с другой стороны, А. непосредственно подготавливает необходимые перемены в обществе и, т.е., 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 стратификационного (девиантного) поведения. Среди элементов социальной и культурной структуры Мертон выделяет два основных элемента: П система целей, ценностей и интересов, определяемых данной культурой; Ц) 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 оправданы принятыми в обществе социальными и культурными нормами. Согласно Мертону, девиантное поведение может быть рассмотрено 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 персональные цели забыты и ритуалистическая приверженность к институционально предписанному поведению принимает характер подлинной «согласованности» (Р. Мертон). В отличие от концепций, объясняющих аномическое поведение биологическими факторами, Мертон считает, что А. «возникает к жизни» не какими-то случайными причинами, а является результатом в обществе общепринятых культурными ценностями, что, в свою очередь, сопряжено с различным доступом к возможностям

законного, институционально действующего средства достижения обусловленных культурой целей. Высокая степень детерминации между средствами и целями и наличием социально-классовой структуры, гаттыи власти, способствуют более частым проявлениям А. Т. о., А., по Марксу, есть результат разделения указанных элементов социальной и культурной структуры.

(См. «Норма», «Мораль», «Право»).

Г. Э. Курган

Антиномизм — принцип и метод философского познания и (или) изложения полученных выводов, основанный на широком использовании парадоксов, противоречий между одинаково доказуемыми суждениями. Метод антиномий (греч. *antínomos* — противоречие и закон) применен, 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. Впервые А. слог с диалектическим методом, поскольку предполагает сплавивание и взаимоотражение противоположностей; однако по своей сути он во многом отличается от западной диалектики. Предмет антиномического исследования — бесконечное целое, в котором как-то опереждены потенциальные противоположности. Чтобы совместить полуса такого целого целого друг с другом и определить меру их тождества и их взаимопредела, 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 — «длина бесконечности» натурального ряда чисел. Актуальная бесконечность не поддается рационально-логической реконструкции, на чем настаивают, напр., математики-интуитивисты. Можно ли (и если можно, то на каком основании) логически непротиворечно отождествить между собой полуса целого, между которыми лежит актуально-бесконечный ряд промежуточных звеньев? Сторонники так называемой «диалектической» логики уверуют, будто сплитывание тождества полурных противоположностей доступно научному и философскому разуму, когда разум научается правилам и законам рациональной диалектики. Отмечаясь от диалектической логики, антиномисты не желают притаться за уверениями, будто им известны и сами конституирующая бесконечное взаимодействие полусов единого целого. Они всего лишь констатируют, что, в силу равной обоснованности опытом и логикой, все стороны антиномии (формы, дилеммы, диалектического противоречия) должны быть оценены как относительно истинные и проблемно — в оговариваемых пределах — отождествлены друг с другом. А. ограничивает претензии и сферу применимости логического мышления, диалектической логики и рационально-системного дилемма. Мир — это не только

бедна «система», но также и бедна «антисистема», если под «системой» понимать совокупность рационально структурированных элементов. Мир целостен, конкретен, а потому он металогичен, сверхсистемен. Металогичным — предмет интуиции, но не рационального дискурса. А. противостоит, с одной стороны, эклектике, а с другой — равнозначительскому систематизму. Тривальная эклектицизм сопоставляет альтернативные принципы (напр., парные категории) чисто метафизически и без рассуждений об опосредованности полюсов целого промежуточными звеньями. Напротив, А., отталкиваясь от альтернативы и обирая равноценные контрадикторные утверждения о целом, признает, что контрпозиции последних правомерны при условии их опосредованности неким бесконечным содержанием, пока не доступным нашему разуму. С другой стороны, А. противопоставлен рационалистической софистике, карикатурно изображающей бесконечно запутанный и метафизический клубок бытия в виде непротиворечивых метафизикаций и систем понятий. В этом смысле А. софийно собран, но не софистичен — в отличие от диалектической логики, которая заранее знает откуда «идет», что реально, обозначаемое парными категориями, суть подлинное знание одного и того же целого (всего целого), а потому эти полуско, мол, догматно отождествлять в одном и том же отношении. А. более осторожен — он отталкивается от предположения, что парные категории выражают разные опыты, разные факты и разные марксовости, однако, в силу равнозначности этих опытов, ни одному из них нельзя отдать иного предпочтения и невозможно интерпретировать ни один из этих опытов. А. — противник от категоричного отрицания того, что рождено опытом невозможности и чуждыми культурам. 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, требует непременно отграничить их границы и условия проверяемости. Напр., если невозможно убедительно опровергнуть ни идею Троицы в христианстве, ни мусульманское credo Единого Бога, то лучше признать относительными и равнозначными обе эти истины, нежели только одну из них объявить подлинным знанием или обе отвергнуть. Учет всех равнозначных и дополняющих друг друга опытов помогает антиномизму сосредотачиваться на наивысшем бесконечном посреднике между этими опытами и одновременно относиться к этому посреднику и катарфизическим способом, и апофизическим. И Кант констатировал антиномизм рассудка, благодаря которому рассудок неизбежно запутывается в собственных сетях. В русской философии проблема антиномизма и мышления наиболее остро поставлена П.А. Флоренским в его книге «Стоик и утверждение истины». Подробное обсуждение этого вопроса содержится в книге «Свет невысказанной» С.В. Волгакова. Выны в России в связи с критикой марксистской диалектики и рационалистического системного анализа интерес к А. возрождается и «антиномизмом» становится все больше.

(См. «Диалектика», «Абсолют»).

Д.В. Понякин

Антиутопия — критическое повествование об обществе, построенном согласно утопическим принципам. В отличие от своего антонима, А. не претендует на разговор об обществе от имени самого (якобы) общества, а выделяет спикера, 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 — замещается признанием неистинности самого утопического проекта. Универсализм понимается автором А. как обезличенность, сведение живого к мертвой абстракции. Подвергается сомнению сама возможность воплощения какого бы то ни было интеллектуального проекта. Исчерпанность социальных проблем приравнивается к отчуждению человека от своей личной судьбы. Оформление жанра А. совпало во времени (XX в.) с установлением дисциплинарных границ в сфере социального знания. Поэтому А. почти всегда 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 аналитическим текстам. XX в. породил ситуации, когда основные черты утопического общества, хотя и не в адекватном воплощении, стали реальностью. Расширивание в прогрессе, кризис европоцентризма, а также побочные эффекты функциональной дифференциации общества выдвинули жанр А. на первый план. Последний постоянно обращается к ретроспективным планам социальной реальности. Ее темы: невозможность непосредственного межличностного общения, проблема сохранения личности своего духовного мира и т.д. Критическому анализу подвергаются доведенные до предела тенденции современного общества: потребление у Хюксля, тотальный контроль государственной власти у Оруэлла, крайний индивидуализм у Шекли и т.д.

(См. «Утопия»).

М.С. Беломонацкий

Антифилософия. Непосредственное упоминание об А. восходит к XVIII в., к опубликованному в 1767 г. изданием аббата Луи-Мари Шаденом 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 Шаден пытается показать, что подлинной философией является религия. Вольтера, энциклопедистов, атеистов и «инвертутико» аббат относит к «*идеолофилософам*».

Сегодня чаще всего понимание антифилософии связывается с именами Ж. Лакана, А. Бадью, С. Жижекса. Имями Лакана 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 теологии, но и в антифилософии. Отожествившись с университетским дискурсом, философия низводится до уровня слухости, 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. Означенный номиналом данного инварианта облекает А. с постколарнелизмом. А. отвергает представление о языке как о нейтральном посреднике между реальностью и мышлением. Язык является образующим, имманентным реальности. Реальность-бытие не выражается в языке или через язык, а конституруется 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 грани моего языка и мира. Истину бессмысленно, поскольку выходит за пределы смысла, лингвистически невыразима как обиходным, так и глубинным философским языком. Следовательно, эти истины невозможно высказать, их можно только показать. Отсюда требование молчания. Имями молчания облекает извержение реальности, которое сопровождается символизацией и выходит за пределы языка и понятий. Возникает обрыв для А. понятий остатка, котором поднимает первый ее инвариант о тождестве языка и бытия и открывает путь от конструктивизма и номинализма к реализму.

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

стигматизации 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 самодетерминации как философии. В А. «швом» мыслится как «сходок», каким внешне вписывается во внутреннее и "защипывает" эту область, создавая эффект самодетерминации, не нуждающейся во внешнем, стирая следы своего происхождения... так что продукт представляется как натурализованное органическое целое» (С. Жакот).

Решающим проектом в этом отношении становится трансформация философского (антифилософского) акта в сверхакт. Антифилософский акт Витгенштейна Бадью называет эстетическим, Ницше — архиполитическим, Лакана — архипсихическим. При этом архиполитический не означает философское обоснование искусства, политики, науки или поиск сущности или даже имманентных оснований той или иной области. Архиполитический указывает на определение самого акта, который каждый раз политическим, эстетическим или научным средством не только обосновывает философию как антифилософию, но и отрицает 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 дополнительными, более радикальными, измерениями. Это дополнительное измерение объясняет эстетическую природу антифилософского акта Витгенштейна. У Ницше идея «большой политики» идеологизируется 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 самодетерминации и определения философии. Если здесь и повсюду дискредитация А. истории философии, то она обусловлена ее статусом узла (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 фундаментирует их внутри той системы, которую они сами не контролируют.

Новое понимание А. дается Б. Фрейсом в его «Введении в антифилософию». А., которую Фрейд называет философией редин-шва, определяется по анализу

гни с искусством Дюшана, дадаистов и постдадаистов. А., так же как художественные практики реди-мейда, принимает уже существующим обыденным, повседневым практикам универсальной философской значимости. А. создает не универсально-символические 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.К. Керашин

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 своего 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), объективирует себя из иного, объективирует себя. В периоды ломки и кризисов, когда рушится образ и мира, и человека, последний становится для себя проблемой и пытается познать 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 и концентриальные картины мира.

Философская А., будучи самостоятельным направлением, совершает независимые вторжения в сферы объективизма, герменевтики, феноменологии, персонализма, прагматизма, культурологии, других антропологических направлений, пытается выделить сферу «собственно-человеческого». Философская А. была подготовлена эволюционным развитием философской мысли, различными вариантами концепций человека. Ее непосредственными предшественками 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. Шюпенгауэра, и особенно Ф. Ницше, и новая философия (антропология) Л. Фейербаха. Окончательное концентриальное оформление философской А. в особую область философского знания произошло в 20–30-е гг. XX в. в концепциях М. Шелера, Х. Пlessнера, А. Петрумана, а затем было продолжено А. Геленом, М. Бубером, К. Лоренцом, М. Лидманом, Э. Хейнштейнером и др. Программной работой 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 основных ветви: биолого-антропологическую, культуролого-антропологическую, религиозно-философско-антропологическую. Биолого-антропологическое направление (М. Шелер, А. Поррман, Х. Плеснер, А. Телен, К. Лоренц и др.) помимо философских представлений о человеке опирается на естественно-научные концепции Л. Боткина, Я. Нисскаля. Из констатации биологической недостаточности человека («большое животное», «слабый шаг жизни», «туник жизни», «истерик жизни», «незавидаемое существо», «нормализованный педологос обезьяны», «нестационаризованное существо») выводится необходимость досюрьёму человеческой природы до животного-обезьяньего 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, потому человек не тождествен животному. «Человек всегда может быть лишь чем-то меньшим или большим, чем животное, но животное — никогда» (М. Шелер). Он — место встречи и пересечения жизни и духа, вертикальное, мирооткрытое, экцентренное существо, обреченное на вечное стремление к самосовершенствованию, повсюду 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. Ротбакер, Э. Кассирер), мир человека — мир символических связей с действительностью. Символ принципиально преобразует и воспринимает, и поведение человека. Культурная среда — духовный ландшафт, отделяющий мир греха от мира ангелов, 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 своеобразия культур и разнообразие людей, определенное культурой.

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

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

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

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

Л.А. Мельникова

Антропоморфизм — наделение природных вещей и предметов деятельности людей человеческими чертами, приращение 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, созданных людьми. С ним тесно связан вопрос о проецировании на природные системы форм и структур человеческой деятельности. В этом плане практически и теоретически взаимосвязаны оказываются выделение степеней и характера полноценности 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. Стандартом научной объективности базировались на экспериментальных и теоретических процедурах, минимизированных или — как казалось — исключенных антропоморфизацию научных данных. Создавалась методология для описания вещей такими, каковы они есть сами по себе, «на самом деле». Недостатки становившейся общественной науки (с сер. XIX в. и вплоть до 70-х гг. XX в.) связывались с их неустраиваемой А., с тем, что люди строили модели взаимодействия людей и не могли реализовать эти модели в логике вещей, свойственной естествознанию. В позитивизме А. предостерегалось вместе с метафизикой как способ организации человеческих представлений, не укладывавшихся в формы чисто фиксированного и проверяемого опыта. В догматическом марксизме А. «отнесившись» в историческое прошлое как архаическое сознание, связанное с мифологией и религией, соотносившее свое значение лишь в сфере искусства и народных традиций. Однако кризис классической науки, заметившийся 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 грани человеческих восприятий, представлений, понятий, с помощью

которых определялась природа, фиксировалась реальность, характеризовалась бытие. Иными словами, наука в своем объективном определении действительности пользовалась средствами, «накладываемыми человеческим измерением», человеческие формы видения, понимания, взаимодействия на объекты природы, на проявления бытия. Имела место антропоморфизация не прямая, а опосредованная, когда на природу накладывались не конкретная человеческая форма, а формы абстрактно-социальные, не межличностная связь людей, а выраженная ковенным образом — в инструментальной деятельности и средствах ее содержания — форма разделения и кооперирования человеческих усилий. Более того, в этом контексте обнаруживалась и прямая А, научная когнитивная и терминовая — «сила», «небесное тело», «притяжение», «отталкивание», — до нормы не обнаруживаемый, не «улыбанный», не узнанный ни методологами, ни словами учеными. А перестает быть никогда пройденным этапом в эволюции человеческого сознания. Он обнаруживает особенности сложной научно-методологической и социально-философской проблемы. Возникает вопрос: формы какого человека закрепились 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, проецирующихся на природу: а) формы телесной жизни человека; б) формы общественной и раздельной деятельности людей, определяемых, напр., в машинах и технических системах; в) формы саморегуляции и взаимодействия различных социальных субъектов (от индивидов — до общества). 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 домысливаемую человеческой деятельностью, новую стилистику человеческих взаимодействий. Человек продолжает 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 внечеловеческими формами бытия. В предшествующей истории человеческого познания осуществлялись — иногда снотанно, иногда противоставлялись — 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 образцу и подобию человеческому. Второй стремился держать дистанцию между сферами 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. определяется именно в контексте такого понимания, связанных с ним противопоставлений, ограничений и возможностей. В настоящее время формируется тип мышления и познания, в котором соответственно 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. человеческой формы («антропоформа») выступает известным инструментом продуктивных взаимодействий.

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

В.Е. Кемеров

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

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

В.Е. Кемеров

Апологетика (от греч. *apologosai* — защищаться, оправдываться) — философско-богословская полемическая наука, именующая 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 воззрений, и потому: 1) живет 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 ступенью 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, Ирм. «Дидакс» и др.). К древнейшим апологиям причисляют: 1) неизвестного автора послания к Диогнету; 2) Аристада, 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 иудеями; 4) ученика св. Иустина — Титима Сириты (Ассирийца), автора риторической «Речи против языков»; 5) Афинянина Афинского, перу которого принадлежит обращение к императором Марку Аврелию Антонину и Луции Аврелию Коммоду «Прозвание о христианах»; 6) Феофила, бывшего епископа Антиохийской Церкви (по счету Евсевия), автора «Трех книг к Авлиану». К известнейшим латинским апологиям следует отнести также Минутия Феликса, составившего блестящий диалог «Останий» (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 иудеизма, убавшая тех в истинности веры во Христа-Мессию, так и против язычков. Она преследовала две основные цели: 1) опровергнуть по многим абсурдным обвинениям, предъявляемым христианам; 2) разработать новый философский язык, одинаково понятный как образованному язычнику, так и христианину. Афинянин Афинский называет три главных обвинения, выдвигаемых язычниками против христианства: безбожие, единие человеческого мяса (по всей видимости, источником последнего явилось неправильно понятие Троиство Евхаристия — Пречистия), «позорные язычковые кровосмешения». Минутий Феликс добавляет к ним также почитание головы осла и поклонение гениталиям президента. Опровержая эти и подобные им обвинения в суевери, христиане желали добиться разрешения своей религии в Империи наряду с терпимым римлянами иудаизмом (т.н. «разрешенная религия» — *religio licita*). Апология также утверждает превосходство христианства над любым языческим учением, причем одним из основных доводов, ими приводимых, является аргумент древности Священного Писания. При решении второй задачи апология рассматривают собственно философскую тематику. Причем в зависимости от разрешения этой проблемы они четко разделяются на два течения: 1) от Иустина Мученика и включающее большинство апологетических сочинений направление, ищущее контакты с языческой культурой и признающее философию и христианство существенно сродными; 2) направление Титима и Тертуллиана, полагающих, 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 приносимое в перифразе «Верую, ибо абсурдно». Крайним антропизмом 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 произведение Тертуллиана, и особенно Титими (ригоризм которого был способен только вызвать раздражение у язычников, но никак не способствовал их убеждению) нельзя считать принятым христианской церковью. Риторизм этих авторов привел их к ереси. Тертуллиан, как известно, одно время принадлежал к моноистам, а затем стал и ересником, основав секту «тертуллианистов». Титим же перешел к адемаритам, причислявшимся не к ереси, а к ересию. Направление, основы которого были заложены в Апологетиках Св. Иустина, было более терпимо. В целях обоснования тождества философии и христианства, Иустин, исполнив учение стоиков о семинном логосе (фазе эрефайкой) разделяет: 1) логос скаанный, как космотворческое Божественное Слово; 2) логос семинный (разум человеческого рода, имеющий своим источником первую форму логоса); 3) воплощенный логос (Христос). Тем самым, между языческим философским, используемым разум — семинный логос, и христианином, воплощающимся тому же Слово 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 «не являясь посредством рожденного семени Слова могли видеть истину, но темно». Таким разрешением социокультурной проблемы высмывает 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 Богу? Апологеты по-разному разрешают эту проблему: Тертуллиан утверждает, что «было время, когда не было Сына», Феодот Антиохийский, впервые употребивший в христианской литературе термин «Троица» (Трис), различает Слово, скрытое в недрах Отца до творения мира (т.н. логос ендифейтос), и скаанное Слово (логос рерфайкой). Традиции ранних апологетов были продолжены в Александрийской богословской школе (III в.). А. занимались в Климент Александрийский (в первом сочинении из своей знаменитой трилогии — «Проверинки»), 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 иудеям 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, вечное творческое присутствие искупителя Логосом. А именно, до возникновения этого мира («эона») существовали др. миры, как и после его гибели они вновь станут возникать, будучи местом заключения спавших от Бога душ, реализовавших свою абсолютную свободу Т. о., мир вечен, поскольку вечен Бог-Слово. В IV в. христианство столь упорно свое insistence, что аполонии принимают скорей вид религиозные платической философии в своих целях (стремления, выраженные 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 западных отцов церкви (IV в.) — Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, а также у бл. Августина (V в.; напр. его «Шесть вопросов против манихеев»). Историк церкви IV в. Василий Кесарийский составил хрестоматию из творений аполониев 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, признающей часто аполонического характер. Аполонии нового времени противопоставляет христианство современной науке, поскольку при этом (особенно в протестантизме) истинно научный метод (Фрэнк, Планк, Уайман и др.), а с XIX в. противопоставит материализму (Ривель, Парнак, в России — Юрьевич), дарвинизму и др. теориям. В России возрождение А. во многом было связано с традиционной русской проблемой «Народ и интеллигенция». Помимо чисто церковных писателей (архиеп. Августина, Кудрявцева-Платонов, прот. Светлов и др.) к аполониям могут быть отнесены и мн. философы (особенно «софиологи» и вообще философы последности). Так, напр., у В.С. Соловьева немалую роль играют методы, свойственные христианской А. Для того чтобы обосновать единство христианства и рационалистической философии, Соловьев (в «Утешках о Богомилочество») прямо использует разделение Божественного Слова, предложенное св. Нустиком. Т. о., философия (или Запад, наука, интеллигенция) едины с христианством (Восток, религия, народ). Использование понятия Логоса в таком архаичном, убожесомологическом значении ставит перед мыслителями те же проблемы, что и перед ранними аполониями. И Соловьев увековечивает мир, но уже не в виде крутоверота миров Оригена (осужденного V Вселенским Собором), а в виде «мира-в-Боге», Божественной Софии как совокупности вечных идей-образов тварного мира. В русской философии XX в. следует отметить «Апологику» прот. В.В. Зеньковского (Париж, 1957), трагическую христианскую учение в его отношении к современным научным теориям (учением о проис-

ходления Веспенхой, дарвинизму, физиологии, психологии, палеонтологии, социальным учениям, теории «бесцарственного христианства» и пр.).

М. В. Елизаров

Априорное и апостериорное — термины «a priori» (лат.) буквально означает «из предшествующего», а термины «a posteriori» означает «из последующего». Новые значения данных 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 «πρῶτον» (первый, более ранний) и «βῆτατον» (последующий, более поздний). Аристотель также выделял особый рода аргументацию, основанную на связывании формы или сущности предмета. Такое связывание предшествует совпадению чувственных восприятий и определяет необходимые предикаты 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 предлагает новое доказательство от традиционных, заключающихся от следствий к первопринципу. Терминологическое разграничение двух типов доказательства проводится у Альберта Великого, учителя Фомы Аквинского, который употребляет термины «ex prioribus» или «ex simpliciter» и «ex posterioribus» или «ex effectibus». Впервые термины «a priori» и «a posteriori» в том же значении стал употреблять в XIV в. Альберт Саксонский, ученик Жана Бурдана. 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 прит. «истины разума» имеют достаточное основание в человеческом интеллекте. «Истинны факта» независимы 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 неокантиевского рационализма была проблема обоснования всеобщности и необходимости научного познания. Начиная с Декарта, их источник усматривается в разуме, а концепция «рожденных идей» выступает прообразом априоризма у Канта (слово Кант и отрывки их значение). Высшей формой постижения априорного содержания считается интеллектуальная интуиция. Сенсуалисты же (Локк, Юм) отрицают концепцию «рожденных идей». Д. Юм отрицает также при-

вомерность как априорного, так и апостериорного доказательства. Согласно Юму, все содержание нашего знания — опытного происхождения, за исключением математики, которая ограничивается анализом понятий и не приносит нового содержания. Радикальное изменение категорий априорного и апостериорного происходит в философии И. Канта. «Априорным» он называет такое содержание соображений и понятий, которое обладает строгой всеобщностью и необходимостью именно в отношении опыта. Апостериорным же он называл эмпирическое, выводимое из опыта знание. Априорное у Канта имеет два уровня: 1) априорные формы человеческой чувственности, чувственного содержания (возможность интеллектуального содержания, интеллектуальной интуиции для человека ограничена) — время и пространство; 2) синтезирующие чувственность категории рассудка (такие как единство, множественность, 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 предмета включается в содержание субъекта суждения, напр., суждение «Все тела протяженные». Во вторых содержание предиката не включено в субъект, напр., суждение «Все тела имеют тяжесть». Тело, не имеющее тяжести, немаленькое мекко, и то время как протяженность входит в само понятие тела. Наиболее значимы априорные синтетические суждения, выражающие законы в основании всякой предметной области априорный элемент. Это — область трансцендентального познания. «Трансцендентальное» для Канта есть такое априорное, которое выступает основанием прочего, как априорное, так и апостериорного, познания. У всякой теоретической науки («чистая математика», «чистое естествознание», «метафизика») свои трансцендентальные основания, свои синтетические основоположения. «Трансцендентным» же Кант считает 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; главным же образом это приложения — практическая философия. Идея разума поэтому не выражает априорный элемент познания, а включает лишь «проблематические» 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.е. она есть условие морального закона, который мы знаем». В философии неокантианства, особенно Баденской школы (В. Вандельбадт, Г. Риккерт), понятие априорного расширяется за рамки чувственного опыта и переносится на область философии культуры. Это прежде всего культурные нормы и ценности как «обязательные предпосылки разумной деятельности». Ценности выступают

как сверхиндивидуальные функции разума. Общее как ценность и общее как понятие начинают претворяться в идиографических (индивидуальных) и номотетических (закон, поэзия — закон) науках. Представители Марбургской школы исходят из отрицания «внешнего закона по себе» («вещи в себе») и априорности операций, перевода времени и пространства в ряды катеторий. Э. Кассирер подчеркивает кантианское понимание априорного дальнейшей трансформацией. «Репрезентацией» он называет представление одного элемента сознания в другом и представляет целостность 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 выступить и процесс физический (последовательность звуков), и процесс из 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 знаковой, 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 «святица 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.е., 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) познание исключается. Э. Гуссерль отрицает

кантовские distinctions *рассудка* и *разума*, расширенная область априорного нашего сознания. Он также говорит о наличии особого рода интеллектуальной интуиции, категориального созерцания («видения»), что не допускалось в кантовской традиции. Третье расхождение с Кантом заключается в сверхинтеллектуальном характере феноменологического а priori. В то же время Э. Гуссерль, М. Шлик 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 просьбы, 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 парадокс в фактусах 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, «называя» в отношении собственного а priori. Так чистые сущности, эйдосы, образуют «рациональные онтологии». И наконец, на последнем этапе трансцендентальной редукции достигается а priori единой субъективности — «Я-осмы», являющейся сущностной, смысловой первоосновой мира. В качестве коррелята интенциональной субъективности поздний Гуссерль разрабатывает концепцию «оживленного мира». При «естественной установке» сознания последний выступает как совокупность фундаментальных лексических (*от* *doxa* — *мысли*) очевидностей, культурно-исторических а priori, определяющих вторичные эмпирические очевидности наук. При феноменологической же установке — это допредикативные смыслы, конституирующие мир трансцендентальной субъективности, мир как «мой мир» (См. также статью «Феноменология»). Для неомиттивизма, особенно раннего (Венская школа), характерно стремление к «радикальному эмпиризму», отрицанию 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 неомиттивистской 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 взаимосвязанность предложений, его основой выступают математика и формальная логика, понимаемые как совокупность тавтологических истинных предложений, как чисто аналитическое *a priori*. Под влиянием теории Г. Гегеля о неполноте всякого достаточно богатого логико-математического исчисления и теоремы А. Черча об отсутствии для такового алгоритма сведения предположил 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 конвенционалистским пониманием в качестве условных соглашений о значении исходных терминов, аксиом 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 лингвистико-лингвистический 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 «исключенная альтернатива ума», состоящая в категоризации и классификации опыта согласно наивным идеям и вопросам познавания. 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 знания 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 также обязательства нашего разума, которые мы придерживаемся независимо от актуального опыта, а апостериорное — это также 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 (далее Льюис следует Ч. С. Парсу). Априорными, согласно Льюису, являются различные логики, будучи «параллельными принципами интеллектуального мышления и речи». Априорны и математика. Напр., истины арифметики «истинны в любом возможном мире»; та же часть исчисления, которая не учитывается арифметикой, обозначается в категориях физики, химии и т.д. В естественных науках

априорны исходные понятия, дефиниции которых уже есть классификации (например, понятие одновременности в физике). Также априорны наиболее фундаментальные законы (типа закона сохранения энергии). Априорны и критерии реальности/ирреального, которые не может изменить никакой опыт, всякий опыт им противоречащий, тут же выносится в категорию ирреального.

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

Д. В. Анисин

Аристократизм — тип духовности и стиль жизни, отразившиеся на глубокую культурную традицию существования аристократического сословия. Аристократизм — привилегированная жизнь, высшее сословие в традиционных обществах; в политологическом аспекте аристократия (от греч. *aristos* — лучший, *kratos* — власть) есть власть лучших, соответствующая формам государственного правления. Для истории философской мысли проблема аристократизма и А. весьма важна. 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 присвождении разумной части души как природного, а не приобретенного качества. Для Ницше — в жизнь человека рационализма и разрушения культуры толпой безответственных посредственностей — А. является главным основанием возвышения культуры, ибо А. воплощает образ длинной лестницы рыцарей, дает «нафос дистанции», служит аполониев неравенства. В русской философии эту линию разрабатывает Н. Бердяев («Философия неравенства»), который тоже утверждает неравенство как непреложный закон жизни, а вершиной человеческой иерархии является аристократ духа, кто он видит в лучших людях русского дворянства. Х. Ортега-и-Гассет уже исключительно рассматривает А. как А. духа, безотносительно к какой-либо социальной группе. Основание духовного А. — основанный и ответственный идеал служения — противопоставит «восстанию масс». Действительно, на рубеже XIX — XX вв. аристократизм как социальная группа исчезает, власть перестает быть привилегией лучших, уходит в прошлое механизмы социальной прерогативности аристократии. Но сохраняется и в особых формах существует традиция А., содержанием которой выступает соответствующий тип духовности. Лиценциальный основожания в конкретном социальном слое, А. формирует особые механизмы прерогативности и функционализации, где ядром выступает элитизм, но Ницше — «мир и существование получают свое оправдание только как эстетический феномен». Постепенно за художественной деятельностью закрепляется приоритет высшей духовной деятельности. Подлинный аристократ духа — художник, поэт, гений. Его способности элитизма даны от рождения, это отличает его от интеллектуала или политика. Дольше развития данной традиции приводит к современным формам — богеме и тусовке, которые часто отличны неконформистским, диссидентским характером.

Урартин основана традиций, современность предстает как пространство и время культурных поколений, доведя развитие А. до одного из множества равносущностующих стилей жизни. Этот стиль существует как ответ на глобальную потребность личности в позитивной идентификации, в постмодернистской ситуации неразличности как возможность и форма внешней презентации личности. Эпоха революций приводит к гибели аристократии, ибо «школа Просвещения» — равенство и господство над природой — разрушает многовековую вертикаль социальной и духовной структур. Но и в переструктурированном социальном лабиринте демократий и диктатур с неизбежностью выстраиваются новые социальные иерархии, и внешне они часто напоминают аристократию, ибо стремятся ей подражать, такое образование принято называть элитой. Аристократия — власть лучших, а элита — избранные, но не всегда избранные оказываются лучшими. Пространствуется тенденция к окончательному разрыву между А. как типом духовности, выстроенным на органическом единстве познавательного, нравственного и эстетического начал, и стилем жизни, вплоть до поклонения феномену стиля, где внешняя демонстрация оказывается доминантой. Предельным выражением автономности и телесности стиля является мода. Мода — предел и оборотная, самодостаточная, сторона эстетики. Претензии моды на А. и ее стремление быть некойтай и этим противостоять массе.

О. В. Шабуров

Археология — неклассическая философская дисциплина, разработанная М. Фуко в 60-е гг. Методология А. выступает против поиска общих принципов, под которые подвозились бы различные события, она нацелена на выявление взаимодействия между различными дискурсивными и недискурсивными практиками. Уже в «Словах и вещах» Фуко анализирует такое историческое явление (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 объектом познания. Он превращается в строгую систему формальных элементов, замыкается на самом себе, развертывая собственную историю, ставящая в соответствие традиций и способ выделения. Согласно Фуко, образ человека возникает именно в современности, определяемый тремя эмпирическими объектами — жизнью, труд и язык. Конечность человека определена и ограничена биологией его тела, эки-

комплексными механизмами труда и языковыми механизмами общения. Неустойчивость языкового образа человека вызвана тем, что неустойчивыми являются и образующие его позитивности — труд, действие и язык. В «Археологии знания» он пересматривает самостоимость 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 способ функционирования знаков, определяющая сама возможность функционирования знаков в определенных исторических условиях. Основные понятия А. — это «позитивность» (единство времени и пространства материала, формирующее предмет познания); «историческое аграрии» (совокупность условий, дающих позитивности проявиться в различных высказываниях); «архив» (серия высказываний, порожденных в рамках позитивностей по правилам, заданным историческими аграрии). А. преодолевает границы между научными и ненаучными знаниями, обнаруживая познавательный материал во всех слоях знания.

(См. «Психология», «Эпистема»).

С.А. Андреев

Архетип — понятие, широко использованное 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. Содержаниями личностного бессознательного являются так называемые «эмпириально окрашенные комплексы», А. — это содержания коллективного бессознательного. «Архетип — это образ, который постоянно повторяется в ходе исторического развития вида, где проявляется полностью творческое воображение. Следовательно, это, по существу, — мифологический образ. Если мы повернем эти образы более тщательно исследованию, то обнаружим, что они формировались под воздействием многократного опыта наших предков, т.е. являются психическими остатками их опыта» (Юнг). А. — это некие всеобщие образы поведения и мышления, универсальные образы коллективного бессознательного, которые еще не подверглись никакой сознательной обработке и, следовательно, представляют непосредственную психическую данность. Хотя А., по определению, выражает некий архетипный, глубинный слой человеческого психического опыта и реально имеет место в историческом прошлом, он обретает смысл общечеловеческого феномена, только будучи заданным в опыте индивидуальной жизни человека. Данная обстоятельство выражает конститутивную черту А. А. — это корреляты инстинктов, вместе с которыми они образуют бессознательное. Именно через А. инстинкт воспринимает самого себя. Существует также различие между А. и инстинктом. Инстинкты являются физиологически-

мы побужденными и восстаются посредством органов чувств. И в то же время мысленно проявляют себя в фантазиях и в символических образах. Эти проявления Юнг и называет А. Полюсу, где мы встречаем однообразные 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 замечается опыт жизни всего рода. Юнг различает А. и А. — образ, т.е. А., подвергнутый сознательной обработке в мифах, сказках, верованиях, тайных учениях. Религиозное проявление А. в жизни — это существование мифов, сказок, тайных учений. А. как таковой существенно отличается от исторически переработанных форм. В переработанных формах А. «предстает в такой форме, которая... безоговорочно указывает на наличие сознательной их переработки в создании и опытке». К словам А. ближе стоит индивидуальный опыт — сновидения, видения, экзистенциальные состояния. «По существу, архетип представляет то бессознательное содержание, которое становится, ставшая 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 воспринимать свое прошлое, поддерживать связь со своими истоками. По Юнгу, культуры, утратившие свои А., обречены на гибель, поскольку именно А. воссоздают нас к истокам, в критические времена, возобновляют прошлые события, придающие смысл настоящему. Настоящее проверяется в соотноении с нашим прошлым; критерием этого соотноения и выступают А.

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

Т.К. Керимова

Атрибу́т (от лат. *attributio* — придаю, выделяю) — характерный признак субстанции; необходимое и существенное свойство предмета, присутствующее во всех состояниях и при любых условиях. Философское понятие А. противоположно по своему смыслу такому философскому понятию, как «акциденция» и «модус», которые обычно определяют как случайное и (или) единичное проявление субстанции, сущности. Аристотель в своей «Метафизике» различал в бытии субстанцию и акциденцию; А. — субстанциальное свойство, вещь не существует без своих атрибутов. Декарт признавал два А. — протяженность 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 разум постигает сущность абсолютного, содержащее 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 *A* и их общий носитель. Как и абсолют, *A*, не имеет границ. Вместе с тем среди многих *A*, в субстанции существует один главный *A*, максимально выражающий ее сущность. Напр., протяженность составляет общую природу телесной субстанции, и протяженность, по Лейбницу, есть именно *A*, а не особая субстанция. Согласно Гегелю, *A* — это абсолютное в некоторой определенности, как предмет внешней рефлексии. *A* составляет все содержание абсолютного, является одной из сторон существенного отношения, поэтому его можно определить как «относительно абсолютное». Марксисты среди многих *A* материю особо выделяют пространство, время, движение и отражение. В логике выделяют особые атрибутивные суждения вида «*S* есть *P*».

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

Д. В. Павлов

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 различение *A* 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. *A*, по Сартру, состоит в обладании верцыи 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 неадекватности. От взглядов Хайдеггера позицию Сартра отличает тот момент, что для него *A* 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 *A* исключалась. Только за счет раскрытия того обстоятельства, что человек в принципе не обладает никакой «природой», только за счет освобождения из смертельной рубашки социального «я», возможно освобождение для того, чтобы стать тем, чем мы предвидим.

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

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

Другие лекции, в которых он индивид сосредоточен в повседневности, составляют не только угрозу его индивидуальному существованию. Жить аутентично возможно и в бытии-с-другими, в случае, если человеку удастся сосредоточиться 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 чаще воспринимать других слишком часто социализирует в сторону отношения к ним как к анонимным существам. В таком способе бытия человек ищет прибежище у «они» как раз потому, что они судят ему возможность избежать присутствия в мире с присутствием ему утасом и красотой. Тогда вопрос о том, как и чем быть становится в его сознании совокупностью вопросов о том, что делать, на которые, в свое 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 жить на себя с решимостью ответственности за совершаемые выборы. Чтобы быть аутентичным, человек должен предпочесть приверженность аутентичным возможностям, должен принять свою свободу, уникальность, конечность, всерьез 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 решимостью

стью выбрать в пользу собственного освобождения от социальных конвенций и конвенционных способов бытия, освободить себя для своих собственных процессов и самодетерминации. Аутентичное «я» есть проект, осуществленный словом человека. Хайдеггер утверждает, что создание человеком собственного аутентичного «я» есть процесс и результат, возможные только на основе умения 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 свободы (индивидуальность, самостоятельность, единство, субстанциальность). Аутентичное «я» есть создание обладающего реальностью индивидуума, совершающего выбор в пользу А. и аутентичных возможностей. Быть «я» — значит достигнуть реальности, автономии, индивидуальности, ответственности, близости 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 окончательно 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. Указывая эти темы с проблемой индивида, застигнутого 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 выбрано им самим и выбрано свободно. Другими словами, есть разница между слепым и нерефлектирующим конформизмом и гордым и сознательным носителем традиции. Аутентичное повторение прошлой возможности существования, выбор своего героя основаны на трезвой реальности. «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 или выбору как своего проекта, так и, возможно, своего «героя» контрастирует с неспособностью к реальности человека повседневности, который мечется от возможности к возможности, не останавливаясь ни на чем, не посвящая в итоге себя ничему значительному и дивится в пустых разговорах эту свою неспособность. Тем самым Хайдеггер предлагает способ трансформации отчужденного рассеянного существования в существование, которое есть путь повторения аутентичных возможностей, предполагающей борьбу человека за то, чему он привержен, верность совершенному выбору вопреки возможному социальному давлению.

(См. «Повседневность», «Я»).

Е. Г. Трубина

Аутопоэзис (аутопоэза, аутопоэзис, аутопоэзисис) (др.-греч. αὐτός — сам, ποιέω — творение) — самостроение, самопроизводство живых систем. В нейробиологии А. является синонимом понятия жизни. Понятие А. было введено нейробиологами У. Матураны, Ф. Варела; теорию А. социальным систем развивал социолог Н. Луман. С помощью А. Матураны и Варела пытались преодолеть недостатки теории самоорганизации. Отличие А. от самоорганизации заключается в том, что аутокаталитическая 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: аутокаталитическая система (воспроизводит только себя *саму*, а не что 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, взаимопроизводство аутокаталитических систем в виде реакции на процессы, с которыми взаимодействует система. Для Матураны и Варела А. фактически обозначает процесс создания, анализируемый в качестве взаимодействия в самовоспроизводстве. Теория А. была известна 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 (воспроизводит смысл, отличая себя и от смысла, и от процесса. Аутокаталитическая природа коммуникативной системы проявляется в ее воспроизводстве в то время, как она оперирует множеством различных смыслов и участвует во множественных процессах коммуникации. Общество как аутокаталитическая система упрощает сложность внешнего мира. Это позволяет социальной системе развиваться, дифференцируясь внутри себя на различные подсистемы, принимавшие вид институциональной организации общества. Являясь по преимуществу коммуникативной, социальная система посредством А. структурно сопрягается с другими системами, которые не являются социальными (природа), а также оказывается способной порождать не социальные системы в качестве своих подсистем (язык, техника).

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

И. В. Креслав

Б

Бессознательное — несознательное, спонтанное, нерофлексивное; 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 Вогачаре рассматривался глубокий уровень сознания индивида, в котором аккумулировались семена всех его предшествующих опытов — амандажана — будв. «склад сознания»). Лишь в европейской философии Нового времени благодаря Декарту, утвердившему тождество сознательного и психического, всеобладати 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: «темная сторона бытия» у романтиков, смутные идеи и аффекты (Спенเซอร์); 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 Вольфович, основанного на всеобщей способности к ощущению («Философия бессознательного» Э. фон Гартмана); в учении о «воле к власти» Ф. Ницше; в интуитивизме А. Берсона.

В начале XIX в. началось собственно психологическое исследование Б. И. Герbart предлагал 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, на терян 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 политическую деятельность, не осознаваемую человеком. Но заслуга придания Б. статуса самостоятельного научного предмета принадлежит З. Фрейду. Фрейд начал с установления провозных связей между непроизвольными симптомами и бессознательными переживаниями травматического характера. Отказавшись от физиологических объяснений, Фрейд представил Б. в виде самостоятельной иррациональной силы, антагонистической деятельности сознания. Если до Фрейда Б. мыслилось либо как «остаток» сознания, либо как оторванный от субъекта безличный автономный принцип, то для Фрейда Б. есть особый тип знания, который присутствует в субъекте независимо от его осознания и без его ведома. То, человек может быть принужден думать и делать то, что ему не хотелось бы думать и делать. Это означает внутреннюю расколоченность субъекта, крайнюю децентрацию человеческого мира. Новые перспективы работы с бессознательным задали созданный 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. (здесь Фрейд: «Где было Оно (Б.), там должно стать Я (сознание)»). В этом аспекте Фрейда можно назвать прямым наследником идеи Простотона. Основатель аналитической психологии К. Г. Юнг пересмыслил 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 неофрейдизме (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 и живопись и кино и т.д.).

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

Т.П. Лафарова

Биополитика. Термин введен шведским политологом Р. Чедвиком в нач. XX в. В 60–70-х гг. XX в. активно использовался в американской политологии (Л. Коудролл, А. Сомит, Т. Торсон). Наибольшую популярность приобретает после лекций М. Фуко, которые были прочитаны в Колумб де Франк 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 «выживания». 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: вытесно-политике человеческого тела и биополитикой народонаселения. Первая была интрарономна вокруг тела, понимаемого как машина: его дроссура, увеличение его способностей, выжимание его сил, параллельный рост его полезности и его покорности, его включение в эффективные и знаменитые системы контроля. Вторая, сфокусировавшаяся к сер. XVIII в., — вокруг тела, пронизанного меланхолической и служащего опорой для биологических процессов размножения, рождаемости и смертности, уровня здоровья, продолжительности жизни, долголетия. Б. регулирует тело индивидуально по аналогии с клинической медициной и коллективно по аналогии с моделью социальной медицины. Она одновременно коллективна и «интимна». Такая странность 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 возмужает власть, занятая прежде всего культивированием человеческой жизни. Право отобрать жизнь у подданного сменяется разнообразными формами управления его жизнью и жизнью социального тела вообще. Движем такой власти становится не «предавать смерти» и «оставить 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 приспособленным поведением 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 меланхолические формы выщелачивались 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 исторически жизнь, исключение феноменов, свойственных жизни человеческого рода, в порядок жизни-власти — в поле политических техник.

Концепция Б. получила дальнейшее развитие в работах Дж. Агамбена, Р. Эскоффю, М. Харт, 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 тему пересечения суверенной власти и Б. Исключение 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 (*зоэ*) из политической формы жизни (*биос*). Однако это исключение имеет характер включившего исключения, поскольку исключение «голой жизни» составляет основание сообщества. Особенность исключения состоит в том, что исключенное (*зоэ*) из нормы (*биос*) сохраняет отношения с ней в форме приостановки ее действия. Приостановка нормы вынуждает «зону чрезвычайности», которую Агамбен, следуя К. Шмитту, называет «чрезвычайным положением». Суверен — это тот, кто приостанавливает 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 приостанавливает 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 (матерь как биополитическая парадигма современности), правопорядок становится действительным только в форме приостановки собственного действия. Нормы лишаются собственного содержания, будучи простой формой отношения, закон действует, но не означает. В работах Элиаса понятие Б. исследуется в контексте «парадигмы иммунизации» и димативки *contingentia* и *impatientia* Б. Логика иммунизации понимается как форма защиты жизни от власти. Таким образом, *impatientia* противопоставляет *contingentia* иммунизация защищает жизнь от разрушительного действия сообщества. В «парадигме иммунизации» *biös* и *politikos*, жизнь и политика, образует одно целое: иммунизация представляет собой власть сохранения жизни. В этой перспективе никакая власть не существует вне жизни, так же как жизнь никогда не дается вне отключенной власти. Политика — это возможность или инструмент сохранения жизни. Иммунизация имеет два основных направления парадигмы Б.:

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

Для Хартха и Негри Б. как единство «общества контроля» и биовласти заменяет 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 целью производства, тогда как производство — целью 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»).

Г.Е. Курганов

Благо — одна из основных антропологических категорий, обозначающая исторически сложившийся, подкрепляемый жизненным опытом факт удовлетворения элементарных потребностей, ожиданий и желаний людей при условии соединения их устремлений и усилий. Феномен Б. складывается одновременно с формированием родовой жизни людей в качестве ее бесконечно 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 мысленной разнородность социальных и личностных интересов, множественность социокультурных ориентаций индивидов и существенно заметный 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 учаждаясь». Все др. основные понятия метафизики Платона получают свои сущностные определения в зависимости от отношения к Б.: совершенное Бытие является одновременно Прекрасным, Благом и Правдой. Жизнь в сфере реальной жизни Б. утрачивает свое исключительное место и может быть осмысленно 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 благо или жить в пороке и зло. 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» (*telos*); в онтологическом — Б. представлено во множестве своих собственных воплощений (благ), вещественных и «идеальных», физических и исторических, будучи синонимом всего хорошего, полезного, желательного (*to ároúv*); и, наконец, в этическом — вышше из всех Б., осуществляемых в поступках, совершенная цель (*to árettón*), 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 ценность. В дальнейшем по мере нарастания кризиса античного мира идея Б. все более отождествляется с добром, приобретает тем самым конкретно-этическое значение и характер. Радикальная переоценка ценностей античной эпохи, осуществленная христианством, возвращает идею 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. (идеями божьими) и конечной целью человеческих устремлений. И вновь в процессе последующей эволюции средневековой эпохи трансцендентальный смысл Б. медленно, но неуклонно размывается, обретая нравственные определения и погружаясь в последнюю степень анонимности характеристик. Категориальный смысл Б. открывался, т.е., на переломах истории, и суть 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 оппозиции 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 беспрерывном движении вперед, Кант считает Б. конечную цель, возможность достижения которой он связывает со свободой; Гегель считает Б. «выбуждением», «еще несуществующей 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 — встречу с будущим. Трансцендентальное содержание Б. связывается отныне не с неизвестностью космической глубины бытия и не с немислимой высотой Бога, а с присутствием будущего как такового, и его отклонении к наличному благосостоянию людей.

(См. «Аксиология», «Ценность».)

В. И. Ильинский

Бог (от общегерманского «*bhaga*» — благо, одарение, изделение) — Абсолютная Личность, верховное существо, стоящее выше всех индивидуальных «Я» и свободное от всех недостатков. Б. — это совершенное, вечное, воспроизводящее, возмущающее и возмущаемое существо, бессмертный дух, первичная реальность и конечная цель мира. Уже у Гомера и Пиндара божества персонализированы под определенными именами; все эти божества суть высшие духи мужского или женского рода — теосы или феи (от греч. θεος, лат. *deus* — бог). Греч. слово «*теос*» означает духовное начало, а лат. термин «*деус*» («*деос*») образован от корня «*ди-*» («*ди-*»), означающего свет, небо. Русское слово «*слава*» — от этого же корня. В восточной мифологии Боги (собст. «издатель») — божество, правящее солнцем. Древнеславян. «*вара*» (бог, господин) в поздних частях Авесты обозначает Ахурамазду и Митру. Названия столицы Ирана — Багдад — переводится как «*Богом данный*». На санскрите «*богатан*» (господь, повелитель) — обычная форма обращения к почитаемому лицу (Богу, святому, царю и др.); в Пуранах Верховного Господа величают «*Богачан*», т.е. букв.: «*Тот, Кто одаряет всем, приносит благо*». У славян древнее слово «*вара*» могло появиться еще в I тыс. до н.э.; это слово первоначально связывалось с представлениями о благе, богатстве, а также о Подарителе счастья, доли, полноты, изобилия. Отсюда производимы слова «*богат*» — тот, кто обладает всем миром и счастьем, «*убог*» («*небог*») — тот, кто лишен благодеяния, удачи, счастья, т.е. беден; «*богатыри*» — герои былинного эпоса, «*изданными*» — высшими, божественными, силами. 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 Израильским: Сущий послал меня к вам*» (Исх., 3:14). В религии зороастрийцев Б. — Ахурамазду: «*Мое первое имя есть Ахми — и есть*» (Ясна, XIX, 3.4.). В Новом завете христиан Б. говорит о Себе: «*Я есть Альфа и Омега, начало и конец*» (Откр. Нова, 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 всеобъемлющий и всеведущий*» (Коран, 2:109). Вместе с тем Писания представляют Б. не только как Абсолютную Личность и являющую Себя или избранным людям, но и как Творца мира и человека — и Его действующая и управление. Поэтому в теологической литературе нередки также ролевые определения: «*Бог — Творец мира, Спаситель и Судья*», «*Бог — верховное существо, управляющее миром, или одно из множества таких существ*». В 37-й главе книги Нова в Библии дано подробное описание Б. как Создателя и Хранителя Вселенной. Однако не все Богословы принимают определение Б. как Творца из указанного

на самую глубокую сущность Его и ищут «нематериальную» (нематериальную, нефункциональную) природу Б. вне Его связи с нашим миром — как бесконечное Сознание. Ум, буддисты и джайны отрицают бытие Бога-Творца. В теологии и философии христиан принято говорить о двух природах — о природе творца (пайата пайата, «первой природе»), т.е. о Боге-Творце, и о природе сотворенной (пайата пайата, «второй природе»), т.е. о физическом мире, в котором мы живем. Понятие Абсолютной Полноты Бытия не может означать никакого определенного шапечного бытия, его можно охарактеризовать лишь апофатически (отрицательно) — как беспредельность, бесконечность, бесформенность и т.п. и, следовательно, как абсолютную непознаваемость. Единственный положительный атрибут Б. в апофатическом богословии — само Его свойство частного бытия; определить это бытие запрещено. Катафатическое (утвердительно) 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 распастись, и потому Он вечен, внепреступен, 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 несравнимости с человеческой сложностью. Если Б. прост, то приближение к Нему человека есть наслаждение его души к Б., опроизвождение; если же Б. — самое сложное существо, то единение с Ним — восхождение к вершине, совершенствование. Катафатическое богословие оперирует известным личностным характеристиками Б. (святость, милосердие, правдивость, справедливость и др.); мусульмане, напр., насчитывают около тысячи атрибутов Б. Иудеям представляет Б. недоступным, отдаленным от людей, 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 хананей 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 пророки могли непосредственно общаться. Христианская церковь верит, что Б. открывает Себя в истории не как просто Единственность, 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-опосредованный характер, но вовсе не статус умозаключений. Мн. философы-агностики, принявшие христианство, не могли примириться с идеей Трои-

ты, полнота ее полнотой. Как можно мыслить одновременно бытие трех не уменьшающих друг друга Абсолютот, как сосуществовать мысль об Абсолюте с мыслью о множественности Абсолютот? Стремись найти способ устранить сопряженные с образом Троицы противоречия, римлянин Савеллий (им. 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 III в. александрийский священник Арий пришел к выводу, что в Божественных Лицах надо видеть не только различные Ипостаси, но и различные сущности. Сын представляет Собой «творную» 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. надеялся 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 (Исх. 20:1–17) и по-еврейски пишется так: יהוה. Эти четыре буквы, называемые тетраграмматонот, в еврейском языке читаются справа налево и могут быть переданы на кириллице современными алфавитами буквами ИГВГ (или ИХВХ). Никто не знает точно, как вычленил произносился имя Б. Дело в том, что когда писали Еврейско-по-древнееврейски, то писали только согласные — без гласных. Пока древнееврейский язык был разговорным, никаких трудностей не было: произношение знали, как произносить Имя, и когда встречали его в письменной форме, то, не задумываясь, дописывали гласные. Это положение изменили два обстоятельства. Во-первых, боясь произносить имя Б. в слух неправильно (при этом Библия будет проговаривала 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.е. первоначальное произношение имени Б. в конце концов забылось. Современные ученые пытаются установить первоначальное произношение имени Б., предлагая такие формы: «Иегова», «Яхве», «Яхве», «Иегова». Но так ли уж важно отыскать истинную древнюю форму произношения Его имени? Ведь и имя Иисуса Христа у разных народов звучит по-разному: Иисус, Иеговус, И-е-сус, Ис-сус, Дзо-сус, Е-тис; имя Иисуса не перестает употребляться из-за того, что точно неизвестно его подлинное произношение. Как бы то ни было, большинство переводов, даже когда они содержат имя Б. в еврейском Писании, опускают его в христианских греческих Писаниях, или в Новом завете (за исключением сокращенной формы «Иг» в слове «Аллалуйя» в рукописной книге «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 Мених...» был бы более понятен в таком пер.: «Обверит Негона моему Господу: «Сидя по правую руку от Мених...» Филон Александрийской учил, что Б. невозможно определить и, стало быть, назвать; в то же время donna личное ивонии титулом противоречит требованию чтивть имя Б. Процесс творчества Б. (Отца, Негоны) представлен в теологии тремя основными моделями-учениями: пантеизмом, панантеизмом 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. Панантеизм (от греч. pan et 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 творческая сущности Б. не соотносятся между собой. Наконец, в теизме Б. понимается как совершенно отделенная от творимого Им мира Абсолютная Личность. Мир не истекает из Б. и не исходит из Нем, не творится Б. из ничего, без всяких начальных предположений. Благодаря трансценденции Б. сотворенной природе Его творчество всегда абсолютно ново — Он порождает всегда то, что раньше не было в принципе. Б. творит Словом, сила творения из ничего заключена в эманации Абсолютного Духа. Если пантеизм и панантеизм характерны для религий Востока, то теизм в целом отличает абраамические религии (христианство, иудаизм, ислам). От теизма следует отличать деизм, распространенный в эпоху Просвещения. Согласно деизму, Б. постоянно заботится о сотворенном Им мире и ведет его к конечной цели (провиденциализм). Напротив, деизм ограничивает Творение однократным актом и утверждает, что Б. далее не вмешивается в ход физических законов и не принимает участия в судьбах людей. Какая сфера человеческого существа или какой орган человека служит проводником связи с Б.? Одни философы и богословы полагают, что такой сферой служит наш разум (Богаль). Др. некаки средоточие религии в нашей воле, нравственном действии, велении долга (И. Кант). Рационалистичеству и морализаторству Шлейермахер противопоставил учение о чувственной сфере как средоточии религии; не важно, как мы мыслим о Б., важно, что мы чувствуем себя христианами, заявил он. Ал. Павел учил, что центром личной и нравственной жизни (вместе с разумом, волей и чувством) служит человеческое сердце; сердцем человек любит Б., а Б. есть любовь.

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

Д. В. Павлов

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

наряду с единством и целком, мировых религий. Согласно редуцированному этому мировоззрению, Будда (он же Сиддхартха, или Гаутама, Шьяммуни Буддасаттха), все сущее состоит из отдельных элементов (дхарм), физических и психических. Нет ничего сплошного цельного, и все существует враздробь, нет также ничего вечного, все существует лишь в течение одного мгновения. Самым бытием есть сжимание-отжимание, ибо где нет перемены, нет и бытия. Все, что существует, — существует вечно, в том смысле, что вечно материя, из которой оно состоит, ничто никогда не исчезает и не расширяется на частицы, ибо частиц нет. По учению Б., отдельные элементы находятся в состоянии пульсации, сжимательно-повылаются 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 присутствии с другими, одни также одновременно следуют за другими. Это положение о «совместно-зависимом перерождении элементов» является центральным пунктом буддийского мировоззрения. Оно неразрывно связано и с отрицанием души, и с распадом всего сущего на отдельные элементы, и с сжимательно-вылающимся следованием одних комбинаций элементов за другими. В вопросе о соотношении между собой целого и его частей Б. признаывает действительное и вечное бытие только частей, которые, в свою очередь, из частей не состоят. Материя складается из «атомов-вещественных», а душа из «атомов-духовных». Лишь ограниченность нашего познания, по учению Б., приписывает целому какое-то особое бытие (в куле 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 складается. Кажущееся единство личности распадается при ближайшем рассмотрении на единичные элементы. В составе личности элементы бытия объединяются в пять групп (соканд): группа физическая, или тело, и четыре группы элементов душевных: 1) чувствование, приятное или неприятное; 2) познание; 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 перерождении души. Подобно тому как человеческое тело после смерти становится, т.е. превращается в землю, и те элементы, из которых состояло данное тело, только 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 поворож-

детского ребенка. Признается, что его космический 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 это 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 конституции душевной преисправности, некое первоначальное учение о наследственности, изложенное в символической форме с отсылкой 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 причины страдания; истина о том, что есть прекращение страдания, и истина о том, что есть путь, ведущий к прекращению страдания. Первая истина о наличии страдания является в той или иной форме во всех философских системах Индии, Б. лишь придает ей особый характер. Вторая истина выведена из того факта, что существование любого явления в этом мире — материального или душевного — 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 преобладающий характер и их причинную природу страдания, 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 достижение: 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. Азаркин

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

человеческое существование, выразить единственность различных форм бытия. В обычном употреблении понятия о Б. частично совпадают с понятием 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 воспроизводимости. Вместе с тем Б. как обобщение так или иначе указывает на связь, порядок или неравноле различных видов, процессов, вещей, событий и т.д., возникает проблема соотношения Б. и отдельных его аспектов, разновидностей, форм. Б. рассматривается как единство и многообразие (Б. и субстанции), 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 познания Б., созданием и совершенствованием инструментов такого познания. Философия, оторвавшись 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 определяется абстрактными категориями, и проблематика человеческого Б., по сути, «замыкается» связыванием философских категорий. Особое место в трактовке Б. занимает соотношение 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 предстает Б. Сознание человека, т.е., как бы отделившись от связей Б. и противопоставляется им как качество sovereignного субъекта. В этом качестве оно рассматривается либо как отражение (как «зеркальное»), либо как творческая сила (как «творческое»), но в любом случае как нечто взаимодействующее с Б. через познание и деятельность человека. Познательная, гносеологическая трактовка сознания становится доминирующей; место, значение, роль сознания в структурах Б., в связях человеческого Б. остается неопределенной и неясной. Темы о зависимости сознания от Б., об «отражении» сознанием Б., проблемы не проясняет, поскольку указывает на «удвоение» Б. и сознания, 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-

индекс познавательных процедур сооставления образа и преобраза, мысли и объекта, модели и реальной системы. За пределами специализированной познавательной деятельности оно утрачивает свое значение. Попытка строить концепции Б. (онтологичн), исходя из гносеологического противопоставления Б. и сознания, порождает противоречия и парадоксы; сознание, ставшее познавательной или логической абстракцией, оторванным от Б., от Б. человека прежде всего, будучи «выключенным» 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 и процессе Б., о дистанцировании субъекта и объекта познания как формы обнаружения Б., о мысли как «мысления 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 связи с миром. Так, философия экзистенциализма акцентирует внимание на существовании как особой сфере сущностности человека и его опыта с Б. Философия русского космизма выявляет возможность взаимодействия человека с космической и биологической эволюцией. В кон. XX столетия формируется устойчивая ориентация различных философских направлений на рассмотрение Б. как неизвестного процесса, на преобразование философских и научных средств для формирования соответствующих методологий и парадигм.

(См. «Онтология», «Процесс»).

В.Е. Козлов

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 описание 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; стремится многомерную человеческую деятельность до формализованных, жестких зависимостей, в «этанетичные» 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 профессионализм Б. Если общество само определяется формами государства и подчиняно им, доминирует Б., состязаясь с политической и экономической властью.

Обобщая различные подходы к определению понятия бюрократии, можно выделить следующие: 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. Многоструктурность в передаче информации; 7. Конформизм; 8. Авторитарность сознания и поведения. Бюрократизация общества проявляется в формировании системы управления, иерархии должностей, разделении функций и власти, последующую 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 повиновения, безличность, регламентацию, ограниченность прав и ответственности, специализированное образование. М. Вебер определял бюрократию как наиболее эффективную и приспосабливаемую форму управления во логичных (законных) форм организации деятельности 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 *обед* и *селективированной* бюрократии. *Обед* (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 работников обеспечивает стабильность и надежность функционирования организации, централизованно управления, стандартизацию деятельности, жесткое и четкое разделение процесса труда, снижении вероятности возникновения типичных ошибок и отклонений. Но вместе с тем данный тип бюрократии имеет не-

Бюрократия

сколько существенных и важных недостатков: сильное снижение эффективности в быстро изменяющихся условиях, при нестандартных (нетипичных) ситуациях, недостаточное мотивирование работников при неустраиваемости 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 постоянных 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 определял этот феномен как «научение неспособности». Исследования бюрократии представлены такими авторами, как М. Вебер, К. Маркс, Э. Гуссерль, М. Кросье, Р. Мертон, Т. Парсонс, Р. Бендикс, Ф. Липсет, Р. Майклсон, У. Беникс, Ф. Селвинг, Ч. Миллс.

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

В.Е. Кожаров, А.А. Федоровских

В

Вера (от лат. *veritas* — истина, *verus* — истинный) — 1) духовная способность человеческой души непосредственно знать сокровенные слова бытия («истины»), мистически пребывать в средоточии познаваемого предмета и интуитивно постигать сущности; 2) способность человека приобщать адекватность слова чувственным образам воспринимаемым ведами и явлениями; 3) означивание высказываний и иных форм опосредованного знания как истинных без достаточных логических и фактических обоснований. Многозначность слова «вера» часто ведет к неопределенному, когда ею обозначают разнородные реальности. Русскоязычный собирательный смысл термина «вера» недостаточен для дифференциации двух противоположных путей человека к сверхчувственному — (а) пути к скрытому миру через выжиданий опыт, знаки и понятия и (б) пути к полноте бытия через прямое пребывание человеческой души в недрах бытия, прообразах, познаваемых оригиналах. В англоязычных странах термином «faith» обычно обозначают духовное и сакральное отношение человека к бытию-истине, а светское и психологическое 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 незыблемыми связями, пребывает в них и переживает их. Непосредственное пребывание в связях бесконечного и целого бытия — предельный смысл faith-вера 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 отсылается как субъективный образ (карта) объективного мира; она как бы слита с оригиналом. Между ней и ее предметом отсутствуют также обычные

для внешнего познания посредники, как идолы, иконы, книги, знаки, символы и знамена. Ее предмет — не феноменальный, а noumenальный 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) обречено на духовной В. максимальную достоверность, тождество гносеологической истинности как соответствия знания действительности и онтологической истине. Faith-вера как влечение души индивида к беспредельному духу утрачивает противопоставленность души и духа, субъекта и объекта, порождает неутраченное отношение человека к безусловным духовным ценностям, оборачивается высшими внутренними чувствами любви и красоты. Потребление от прикосновения к бесконечному, от надежности, красоты и истинности космической жизни, испытываемое в faith-вере, вызывает потребность выразить молчаливое непосредственное знание в словах, жестях и иных текстах. Три аспекта faith-веры — покояемость души в духе, интуитивная представимость сущностей и иверассудочная оценка совершаемого совместно — требуют своего опосредованного развертывания и выражения. Оперируя идеальными образами сущностей и расчленив 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 проследывается внешним взором. Достоверность чувственного образа вещи условна, относительна, некачественно субъективна и принципиально отличается от безусловной достоверности faith-веры. Belief-вера сопряжена с косвенным отношением субъекта к объекту и с противопоставлением Я внешнему миру. Основание материальных вещей начинается с субъективной чувственной достоверности, которая сама по себе не ведет к подлинному знанию бытия. Belief-вера начинается с этой формы достоверности, ее нельзя назвать 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, идеями культуры и авторитетными свидетельствами. Эту форму belief-веры можно назвать доверием, т.е. ожиданием истины, надеждой на обладание ею некоторым конкретным способом. Belief-вера пронизывает всю структуру мышления и увеличивает силу мысли действительным чувством. Т.е., belief-вера есть ориентированная на творный 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. Позволив человеку усматривать некоторые признаки истинности субъективных образов внешнего мира, belief-вера активно направляет процесс синтеза чувств, разума и воли в опосредованное знание и целенаправлен. Принципиальное раз-

личение двух родов В. — faith-вера и belief-вера — позволяет преодолеть 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 мироощущением, молчаливым и непосредственным, которое определяется faith-верой. В зависимости от особенностей своего предмета faith-вера приобретает разные формы. Математико-исполнителька говорит об особой математической интуиции, прямо и несомненно знающей потенциальные бесконечные сущности (П. Э. Брайер, Г. Вейль, А. Бейтинг). Многие теоретики искусства указывают на эстетическую интуицию, благодаря которой человек непосредственно удовлетворяет гармонию бытия (Платон, Шеллинг, Креч). Кант воспринимал «априорным моральным законом» в душе каждого человека, а эгоизм-иррационалисты предполагают, что интуиция должного лежит в основе поведения людей и предопределяет неожиданные решения в нетипичных 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 сущности, каковой могут мыслиться вода, воздух, огонь, атом, воля, истина, разум и т.п. Если религиозная faith-вера есть непосредственное, священное и в высшей степени переживаемое знание индивида о своей реальности или воссоздаваемая им связь с Абсолютом, то философская faith-вера обменно лишена сакральности и не ориентирована на установление личной связи с Абсолютом. Представление о духовном свете, открываемом нам в faith-вере, выступает идейным артефактом философских концепций о механизме «открывания сущностей»: сущность проявляется, просвечивает, предстает через явления, видимость. 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 пронасти между духовной В. и рассудочным разумом. Августин Блаженный выводил эту формулу — «Верую, чтобы познать». Ансельм Кентерберийский понимал faith-веру как предпосылку рационального знания и утверждал: «Не ищу уразуметь, дабы верить, но верую, дабы уразуметь». П. А. Флоренский объединил эти три формулы в концепцию славной В.: она исходит по ступеням от «Верую, ибо абсурдно» через «Верую, чтобы познать» к «Познаваю, чтобы верить». Фома Аквинский делил догматы В. на рационально постижимые («Бог существует») и рационально не постижимые («Мир сотворен из ничего»). Павликистическая религия ориентирует верующих на совершенствование faith-веры и не требует ее логического выражения. Напротив, теистические религии предпочитают придерживаться belief-веры — доверять Писанию, догматам церкви, собранному разуму. Образцом верующего человека буддизм, христианство и ислам представляют Ав-

рама, доказавшего свою преданность Иегове и поведенного людям о завете с Богом. Полагать «верность» означает следование (соответствие) В.

(См. «Вера», «Религия»).

Д. В. Поняков

Верификация (от лат. *veritas* — истина и *facio* — делю) — а) в обычном словеупотреблении: 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 само 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 строгих наук: наука растет путем обобщения предположений, фиксирующая факты, поэтому все теоретические предложения науки и принципы сводимы к ее эмпирическому базису; т.е. проверяемы («протокольными», «отговорными» предложениями («фактами»). В логическом позитивизме требовалие проверить все claims суждения опытом имелось принцип В. Суждения об объекте имеют смысл, если оно сводимо к бесспорно истинным предложениям науки (суждениям о фактах); в противном случае оно бессмысленно. Неопозитивисты, по существу, отождествили понятия истинности, эмпирической проверяемости и осмысленности, а саму проверку истины свел к поиску удовлетворяющих субъективных ощущений. Во второй половине XX в. слабости доктрины неопозитивизма стали очевидны: была показана «теоретическая нагруженность» любого «атомарного предложения» и релятивна 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. Поняков

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

является положение о том, что В. — вещи простые элементы, понятие о которых логически не разлагается, т.е. принимается как нечто очевидное (Г. Фреге). В настоящее время такое стереотипное понимание В. представляется ограниченным. Современная философия обнаруживает, что в основе этого стереотипа — сведения бытия В. по времени и пространству к рамкам непосредственного восприятия их телесности, формам их наблюдаемых взаимодействий. Собственно, как только экономическая наука установила факт, согласно которому В. человеческого бытия 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, составивших 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, сведенных к простым функциям, операциям, взаимодействиям. В стандартном формировании В. не раскрывается ни потенциал человеческих способностей, участвующих в этом формировании, ни многомерность свойств природного материала, необходимого в создании В. В предметном развитии людей, преодолевающих стандартные, машинизированные схемы, В. обнаруживает связность своих социальных и физических измерений. Этим они подтверждают свою «способность» транслировать человеческий опыт во времени и пространстве, переключать человеческие силы по разным фазам социального процесса, сгибать их, синтезировать, свертывать и развертывать в различные социальные формы. В предметном саморазвитии человека, контрастирующем с особой логикой В., происходит понимание того, что человек не является «мной всех вещей», что именно понимание человеком границ собственной деятельности оставляет ему возможность плодотворных взаимодействий с миром. Проблема многозначности 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 (стоимости), технической

(операции) или коммуникативной (знак) функции оказывается их сгущением, «уплотнением», схематизацией, удобной для решения какой-то частной практической или исследовательской задачи, но препятствующей контакту людей с многомерностью В, разнообразными социальными формами, а еще замечательными. Поэтому и возникают попытки довести упрощенный или упрощенно-экономический 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 признании 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 отдельным функциям, операциям, восприятиям и т.д. В этой связи и определялась 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 ресурсы самих человеческих индивидов, создает предпосылки для преодоления упрощенных и одномерных представлений о В. Поскольку процессы в системах отсылаются все более конкретно, постепенно выявляется, что один и тот же В. «внутри» разных процессов и систем существует и действует различным образом. Кусок угля на склоне горы, в руке художника, в печи — это один и тот же и, вместе с тем, три разные В. Кирпич крепостной стены, арки собора, садовой дорожки — это один и тот же элемент, обнаруживаемый тем не менее существенно отличающимся друг от друга своим, функциями и формами 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, вписания к форме человеческого самообнаружения. Эти же свойства В. «внутри» природных или социальных процессов оказываются дискретными, кристаллизующимися процессуальной динамикой, присущей ей энергией и качеству. 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 расщепление полифонического движения, в котором В. «схематизировались» и оформились, рассматривались и раскалывались, становясь материалом для других кристал-

литаций. Традиционный способ освоения, ведения и понимания В., конечно, сокращает свое объективное 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 мышления.

(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 формы 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 конкретности людей в различных ситуациях сотрудничества. В охватывает прямые и опосредованные отношения между объектами и системами. Примерами прямых В. оперирует классическая механика, когда рассматривает столкновения 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 познательном смысле исходным для определения понятий движения, изменения, становления, развития, процесса. Вместе с тем конкретизация понятия В. осуществляется через эти понятия. В. обратует определенность как передача движения от одного объекта к другим, как изменение качества вступающих в реакцию химических веществ, как трансляция сообщений в человеческих контактах или как синтез различных человеческих сил, порождающий новые знания, идеи, организационные структуры. В социальных процессах В. оказывается точкой замыкания и размыкания социальных связей. Иначе говоря, В. т.е. оказывается не исходным, а завершающим моментом, подтверждающим устойчивость социальных форм. Учитывая именно этот план рассмотрения В., можно гово-

речь уже не об отдельном В, а об их *ряде*, последовательности, системах, обеспечивающих непрерывность сложных процессов не только в пространстве, но и во времени. *Объекты* В, тогда *высвобождаются* лишь зафиксированным путем *многомерной взаимосвязи* между объектами или человеческими деятельностями, своего рода «стоп-кадром», представляющим нашему наблюдению взаимосвязь вещей или человеческих действий. В простейшем анализе В. предложена взаимосвязь двух объектов или двух субъектов. Так, ме. социологические учебники начинают рассмотрение социальных В с В. двух или более индивидов; т.е. имеют 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 «частое» В. двух — это дивергенция, оставленная за рамками «скрытых» посредников: нормы, стереотипы, ориентации, исходные «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.е., оказывается втянут в цепочки и серии В. Проблемой его опыта становится уже не фиксация отдельных В., а контакт с системами В. Событиями, эле и описаниями современную «неклассическую» ситуацию можно считать ин. классической, объективной «окруж. объектами В. вещей, представляющей отдельного субъекта с отдельным актом фиксации В. Не чем замечнее 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 предельной, обусловленной, потребовавшей дополнениями 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 в обыденный опыт человека насыщены схематич. позволениями ему включать в восприятие и осмысление непосредственных В. обобщающие и ориентирующие формы. В плане собственно философском понятие В. оказывается одним из самых важных и взаимосвязи отношений между феноменальной и метафизической. Ключевым является вопрос о соотношении единства человеку ситуации его бытия и необходимости для человека выходить за пределы этой единства, учитывая эту необходимость в характеристиках своего бытия. В. является исходными пунктами разного рода познавательных ситуаций постольку, поскольку они обнаруживают сдвиги и изменения в состояниях и движениях

предметов, и познания, действиях и востригиях человека. В., «открытость» свойства включенных в него объектов, вместе с тем косвенным образом определяет ситуацию познания, фиксирует познавательные способности субъекта, его «намеренность» в ситуации, его предметность В., а стало быть, и его собственные свойства. В. содержит в себе познавательный парадокс. С одной стороны, оно проливается 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 несовершенство В. и его обидчивость человека. Данность В. ставит человека перед необходимостью считаться с их объективными свойствами, не зависящими от его познавательной установки и его воздействия на объект вещей. Эта парадоксальность В. связана с тем, что человек существует не в отдельных актах со-бытия с людьми и вещами, а в последовательности, рядах, переплетениях таких актов. Ему постоянно приходится переходить от отдельных В. к их сцепленным и цепочкам, а следовательно, и менять свои познавательные позиции, средства и инструменты. Фактически ему необходимо делать это для того, чтобы за непосредственным В. видеть В. опосредованные, чтобы осмысливать или создавать средства, включающие его в системы взаимосвязей более широкого, чем те, что ему непосредственно даны.

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

В. Е. Келерю

Видимость — философская категория, введенная Гегелем для обозначения просветления (нем. *Schein*) абсолютного через относительное, бесконечного через конечное, сущности через явление, «много» через «один» и т.д. Гегель мыслит в В. отблеск (послышание, выявление) одного бытия в другом, «отсвечивание своего много». В «Наука логики» эта категория облекается с понятием взаимоотношения противоположностей («рефлексией») и становится одним из аналогов «отражения». Согласно Гегелю, развертывание абсолютной идеи начинается через различение в абсолютном относительного и высчитывание 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. неподвижному, слепому бытию, напр., слепой случайности, в которой не видна необходимость. Для него В. всегда есть некоторая связь между минимумом двумя ничто, благодаря которой одно представлено в другом, «видимость есть посредственная, которое само есть самостоятельная устойчивость» (там же, с. 164). Когнит (как ответ оригинала) логически вторична и менее важна,

неким оригинал, в иерархии видов бытия в любой паре высшего и низшего бытия первое, по Гегелю, оказывается отсеченным (видимым) во втором (отсечивающим). «Сущности как нечто *объемлемо* видности, нечто говоря, обладаю *акцидентальностью*... и это обретение видности определено как видность...» (там же, с. 208.) В. достигается через отрицание сублициальной себя и самосредствления в форме сущности. «Сущность — первое отрицание бытия, которое вследствие этого стало *видимостью*», бытие и сущность выносятся в таком единстве, «при котором выносятся *концы видности* в другом» (там же, Т. 2, с. 35). «Бытие в своем переходе в сущность стало *видимостью* или *положительностью*...» (там же, с. 35.) В свою очередь, в сфере сущности происходит раздвоение на субъект и объект, самостоятельное и некое — сущность внутри себя порождает некие формы как формы В. самой себя. «Рефлексия как абсолютная рефлексия — это сущность, порождая видность в самой себе, и предполагает себе только видность, положительность... Рефлексия есть видность сущности внутри самой себя» (там же, Т. 2, с. 22, 29). В ней иное выступает лишь как В., как непосредственным исчезанием. В., по Гегелю, объективна и противоположна субъективной видности. Он поддержал 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 эти момента имеют своей основой бытие, но не бытие. «Не посредственность *видима* есть как раз то, что составляет видность; но это *небытие* есть не что иное, как отрицательность сущности в ней самой... Оба эти момента — *ничтожность*, но как утверждение, и бытие, но как момент, нечто говоря, сущая в себе *отрицательность* и рефлексированная *непосредственность*, составляющие моменты *видности*, — суть тем самым моменты *самой сущности*» (там же, Т. 2, с. 16). Сущность определена внутри себя, поэтому она отделяется от своего абсолютного единства и обладает В.; определенность бытия — причина В. Поскольку В. — отблеск оригинала в отраженном, и в отблеске нет непосредственно самого оригинала, то «видность есть отрицательное, обладающее бытием, но в чем-то *Ничто*, в своем отрицании; она *несамостоятельность*, сущая в самой себе и *ничтожная*... Сущность, напротив, совершает внутри себя видность как *бесконечное внутреннее движение*, которое определяет ее *непосредственность* как *отрицательность*, а ее *отрицательность* — как *непосредственность*, и, т.о., есть видность 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», «ничтоству» — 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). Растворены ограниченного и конечного в абсолютном он *именует* положительной В. (там же, с. 176).

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 нулею через нечто обратно к самому себе. Когда сущность являет себя, она уже реальная видимость, т. е. моменты видимости обладают существованием... Видимость — это же для самоопосредствования, но не лишняя опора моменты имеют в явлении вид непосредственной самостоятельности... Явление есть потому единство видимости и существования» (там же, с. 135). Когда определения формы обретают степень устойчивости, их В. совмещается, переходя в явление, и такую самостоятельность существующего Гегель именует «существенной видимостью» (там же, с. 111, 136). Гегелевская категория В. была воспринята, но опущена и искажена марксистами. В справочных изданиях советского периода В. чаще всего отождествлял с противоположной ей (согласно Гегелю) «субъективной кажимостью» либо с «неадекватным выражением сущности ее односторонними проявлениями». Но В. несводима ни к кажимости, ни к выраженному отражению, хотя некоторые ее частные формы могут быть охарактеризованы как «кажимость» или «одностороннее проявление сущности».

(См. «Сущность и явление»).

Д. В. Павлов

Виртуальное, виртуал, виртуальная реальность (ср. лат. *virtuālis* — возможное, англ. *virtuality* — присущее, потенциальность) — а) сбитое, но пока не проявленное; то, что положено в сферическую 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. нематрично, не имеет определенной локализации в вещах и событиях, вневременно, бесшумно и безвкусно, как таковое оно по смыслу близко понятиям «неопределенный дух», «ан», «идеальное». Виртуальное, сбитое 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. Павлов, 1996). Виртуал — это «возможность» как момент сущности, абстрагируемая в мышлении человека и значимая «проект-информация» и «человечья причина актуала». Под «виртуалью», по-первым, можно понимать неизвестный ген, оригинал, проект, прообраз будущего актуала; тогда «актуал» — экстерниоризация, опредмечивание, материальное воспроизведение виртуала с той или иной

степенная полнота и точности. Во-вторых, «виртуалом» можно назвать рас-предмеченный, ослеплый, интериоризованный актуал, уже существовавший как фрагмент обывательной действительности, тогда «актуал» — первичное, а «виртуал» — образ, информирующий нас об оригинале. «Потенциал» характеризует меру сущностной силы «возможности» проявить себя в материале, открыться возможности или соотноситься с актуалом и тем самым превратиться на истинность. Чем мощнее высвобождается (напр., силой воли человека) потенциал, тем больше вероятность воплощения виртуала в твердый им актуал или проверки его во внешней предметно-чувственной деятельности. Актуал — осуществляющийся в мире явлений виртуал либо прообраз будущего виртуала; так или иначе, актуал есть единство сущности и явления, становится возможным благодаря превращению потенциальной энергии в кинетическую и накопленно кинетического «про-запас». Итак, виртуал есть информационное «одно» (единица, момент, определенность) в конститууме виртуального бытия, обладающее собственным потенциалом и соотносимое с определенным ему актуалом. В обиход входит термин «виртуальная реальность», двусмысленный по своему содержанию. Если под «реальностью» понимать чувственно-явленный мир, мир материальных форм, плотную вещность (да именно в этом смысле чаще всего ныне понимают «гады», общественное, реальное), то этот термин — бессмысленна, т.к. виртуальное, по определению, сверхчувственно, «ирреально». Если же «реальность» толковать в эвлологическом, средневековом смысле, как «стояние близости нечто к истине, Полноте Бытия, безусловному средоточию всего существующего», то термин «виртуальная реальность» вполне оправдан. 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 уязвимости, идеальному. Но есть еще один смысл «виртуальной реальности», который, вероятно, и имели в виду создатели одноименной американской телевизионной компании: это искусственная реализация в знаково-графической форме той или иной мыслимой возможности (абстрактной или конкретной), которая по каким-либо причинам не осуществилась или не осуществляется естественным путем, самостоя-тельно. В основании знакового моделирования «виртуальной реальности» художником, литератором, ученым или политиком лежит вопрос: «Что могло бы произойти или произошло, если задать такие-то условия?». В этом третьем смысле — смысле «искусственно реализуемая возможность» — обсуждаемый термин вполне оправдан, непротиворечив и применим как для философского, так и для повседневного употребления. Тоталь применит термин «виртуальное» в отношении своего (идеального, сущностного) бытия и рассматривает его как антипод «реальному». Вместе с тем реальное не абсолютно противопоставлено идеальному, поскольку выступает стигматическим продолжением идеального. Тоталь прибегает к понятию виртуального для обо-

значения формы существования реального в идеальном: «...идеальность есть отражение реального, но причем такое, что последнее в то же время сохраняется, виртуально сохраняется в этой идеальности, хотя и не существует больше» (Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977, с. 132). Другой термин — «виртуальное бытие» (использовавшийся значительно раньше, чем его стали использовать в физике элементарных частиц) — сегодня все более применяется в философский обиход и применяется для обозначения объективных и субъективных форм неметрического бытия. Напр., виртуальным именуется способ бытия системных и тотальных свойств (В. Кайдалов, 1982; В.А. Гиринков, Ю.П. Роговой, 1984). Поскольку «идеальное» (смытое) в своей тесноте существует как системное свойство (напр., в системе «субъект — деятельность — объект»), то его правомерно называть разновидностью виртуального бытия (Д.В. Писоваров, 1986). Некоторые авторы предлагают для этих целей термин «функциональное бытие» (В.И. Кантерский, 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. Выдаче предпологалось, что виртуальные частицы — это математические абстракции, но затем их, видные физике стали верить в них как в полноценные и реальные физические объекты, косвенно наблюдаемые в экспериментах. По их мысли, каждая элементарная частица способна при соответствующих условиях превратиться в др. частицу, причем количество и качество последних зависит 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 частицы полагались и как реальны, и как виртуальны. 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 взаимодействиях. Без взаимодействия с другими объектами элементарная частица просто не существует. Поэтому понятие виртуальности можно определять 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 «виртуальности» можно рассматривать как обусловленность взаимосвязи элементов системы универсальным системным свойством. Любой

элемент целого суть носитель свойства целостности. Существование элемента является исходной предельной системной качеством. 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 сверхфункционально, сверхразличимо и вседесуше.

(См. «Актualityное и виртуальное»).

Л. В. Панаев

Власть — в самом общем смысле есть способность и возможность социального субъекта осуществлять свою волю, используя различные ресурсы и технологии (авторитет, силу, традиции, закон, техники конструирования сознания и т. д.). При определении власти следует учитывать множественность ее проявлений и, соответственно, множественность научных подходов к ее анализу. Этимология слова «власть» уже указывает на множественность данного феномена. В греческом языке слово «архэ» (arché) имеет два значения — «принять» и «начинать». Эти сущностные оттенки присутствуют в словах, имеющих корень «архэ» — «архитектор», «архениаском», содержание которых раскрывается через синонимы «первый» и «главный», а также в значении «инициатор» — человек, дающий начало движению и деятельности другим людям. 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 романно-германские языки (*potent*). В русском языке — слово «власть» является однокоренным со словом «владеть» (властитель, власть, владычествовать), основание которого имеет значение «собственность», «отличие». Этимология подтверждает 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 «исходство — подчинение», на исследовании природы государства; в Средние века и Новое время эта линия была углублена в учениях Монтезюме, Гоббса, Локка, Маккиавелли (анализ видов В., сущность, различия 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 биобихевиорального направления до психоаналитических определений В., включая игровую модель В. (В. как сознание), «рыночную» модель (В. как сделка, В. как товар) и др.

Главной для психоанализа становится проблема генезиса В. как откопанных господства и подчинения в связи с особыми установлениями человеческой психики, преимущественно в ее бессознательных аспектах (Фрейд, Райх, Фромм, Кларфелд). 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 социологией Р. Барта, политической антропологией Э. Канетти и археологией В.М. Фуко. В., по М. Фуко, не определяется через чисто «натуральные» характеристики (подавление, принуждение и т.п.), он показывает, что различные типы В. порождают и саму реальность, и объекты познания, и «ритуалы» их построения. М. Фуко доказывает, что отщепенцы В. пронизывают все общество. В. как объект социально-философского анализа предстает прежде всего через свою универсальную природу. Универсальность В. состоит в том, что она «распространяется» во всех сферах человеческой деятельности, во всех «деточках» социальной реальности, на всех уровнях социальной субъектности. «Полю В.» может быть предельно малым (личность самого человека, семья и т.п.) и предельно большим, таким как сферы государственной В., международных отношений. Предельно широким «иском В.» является вся социокультурная среда, весь социокультурный контекст той или иной эпохи, где В. растворяется в духовном пространстве через мифологию, религию, идеологию. Универсальность 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 универсальности В. является природа отношений, которые и составляют сам феномен В., — это отношения зависимости, неизвестности и взаимозависимости между всеми уровнями социальной субъектности. Т.е., В. предстает и как одностороннее общественное отношение, и как определенное измерение, качество и смысл других общественных отношений. Универсальность и тотальность В. предстает и в многообразии форм политического отчуждения и властного фетишизма. В. как абсолют, как власть самодетальность всегда становилась объектом фетишизации и сакрализации, формы властного фетишизма соответствовали общей социокультурной эволюции. При этом культурные формы властного фетишизма менялись, но «тайны» В. оставались неизменяемой. Так и сейчас, когда исследователи «раскопывали» тоталитарный мир, появив механизмы идеократического общества, оказалось, что тайны В. вновь ускользнула. В современном нам обществе притяжение и отчуждение В. не только не ослабело, но превратилось еще резче и динамичнее. За образом «тайны власти» стоит и проблема ее анонимности (говоря социологическим языком — проблема субъектов В.), и проблема новых «высказанных» технологий информационного общества, и вечная проблема искушения В. и т.д. В философской интерпретации все это может быть выражено как проблема диалектики ринцо-

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 реальным, чем мир его повседневности, включая ставящийся под воздействием мотивов 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 слезнута. Властный фетишизм модернизируется, эволюционирует в новых культурных формах. Оформление властного фетишизма в информационном обществе способно привести к созданию новой «глобальной иллюзии» через компьютерный рай, через новые уточненные, сверхрационализованные по форме репрессивные приемы, которыми владеет субъект информационной В. Формы власти все более анонимизируются. 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, остающаяся как ценностная кризис, несет еще большие опасности, создает питательную среду для трансформаций властного фетишизма. Утрача смыслы и ценностные ориентиры личность сознанием внутренней структурированности. Бывший «идеологический человек» в поисках позитивной идентификации соотносит себя с неким целым, и чаще всего это оказываются квазирелигиозности. В становится средоточием гуманный поиска, который фокусируется в главном морально-философском вопросе конца тысячелетия. Что есть В. — благо или зло? Важнейшее цивилизационное достижение или неизбежный инстинкт агрессивной человеческой природы? Ситуация тотального политического отчуждения, когда господствует «Великий Никто», снова порождает смелое сознание, ставит сложнейшие вопросы перед политической философией, философией В.

(См. «Биоэтика», «Политика», «Свободность»).

О. В. Шабуров

Возможность и действительность — философские категории, выражающие своим соотношением процессы развития, взаимоотношения скрытого и видимого, потенциального и актуального, сущности и явления, внутреннего и внешнего. (1) В повседневном смысле В. обычно противопоставляют невозможное, а Д. — действительное. Согласно В. И. Далею, В. — а) истинность, бытность, разрешенность; б) отсутствие помех или запретов; в) мощь, сила, власть, могущество, деспотизм, средства, богатство.

Д. — а) все то, что есть, невымышленно, истинно, свершено; б) живое, живущее, находящееся в движении плечью или духом; в) производящее силу, производящее собой силой, действующее. Этимологическое значение слова «действительность», вероятно, восходит к лит. *deiva* (*dieu*), сопряжено с творением, со светом сущности; русское слово «день» (эквивалент англ. *day*) также имеет смысловое отношение к понятию «света божьего». Слово «возможность» в греч. языке соответствует «динамическое» (т.е. сильное, потенциальное, некие источники, запасы), в слове «действительность» — «энергетическое» (т.е. действующее, движущее). В философском плане категории В и Д получили наиболее развитие в трудах Аристотеля и Платона. (1) В философии Аристотеля В и Д в первую очередь берутся как категории бытия. В формально-логическом аспекте Аристотель подразделяет все человеческие суждения на суждения В, суждения Д и суждения необходимости. Напр., суждение «А возможно, станет В» относится к суждениям В, а суждения «А есть В» и «А не есть В» — к суждениям Д (см.: Аристотель. Первая аналитика, II // Аристотель. Аналитика, 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, слаба ювара — будущая ива или береза 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 белая ива становится в действительную белую. Т.е., 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 различение «существования в возможности» и «существования в действительности» Стагирит проводит в теории материи и формы. Материю сама по себе есть только В. форма. 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 была прежде. Та вещь, которая имеет больше формы, более Д. Аристотель также указывает В, то способность, а Д — с деятельностью и целенаправлен; целью является Д, и ради именно этой цели принимается способность. В., или «динамическое», есть нечто «в себе», латент, 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 ощущаемую и конечную — у нее есть некая материя, от которой деятельная форма еще не отличена; 2) более высокий вид субстанции, в котором два полуса — полус пассивной материи как В. и полус 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 космическое потопило и упорядочить Вселенную. Видов актуализации существует столько же, сколько есть видов движения, энергии. По существу и логически Д. предшествует В.; активная форма падает пассивным В. способность превратиться в Д.; в этом смысле развитие есть смена одной Д. другой. (5) 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 логика. М., 1973, с. 312). В Д. содержится уже сбитая В. «Возможность есть то, что существенно для действительности, но существенно т.о., что есть вместе с тем также возможность» (там же, с. 315). Что действительно, то возможно. Принадлежит виртуальной сфере сущности (сбитому бытию), В. содержит в себе протипу Д., является неопределенным известием 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 логика. В 3 т. Т. 2. М., 1971, с. 192). Д. конкретнее, чем В., сущность или явление сами по себе; В. — абстрактный момент Д. Переход В. в Д. есть развитие абстрактного до уровня конкретного. В основании процессов взаимоотношения В. и Д. находится энергия субстанции. Бытие субстанции — в слове ее действия. «Переходы возможное в действительность с ее содержанием, субстанция обнаруживает себя как соиздательную 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., обосновывает взаимосвязь категорий В. и Д. с категориями необходимости и случайности. Формальная В. — «неопределенное известие 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 налично, то она вступает в Д: «Реальная возможность... уже сама есть необходимость» (там же, с. 196). Формальная Д — это существование вообще (ибо вся возможность имеет некоторый бытие), связанное со случайностью. «Страшное — 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 (обстрактные) и реальные (конкретные) обобщено: (5) 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. Степень В. количественно измеряет через вероятность по шкале от 0 до 1. Вероятность — мера необходимого в возможном (В. И. Карович, М. Н. Рутковский), степень близости В. к Д.

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

Л. В. Павлов

Возможный мир (возможные миры) — широкое распространение данного понятия связано с проблемой квалификации модальных контекстов в системах модальной и интенсиональной 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 употребил 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 «лучший 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-

сложившим» (или онекцистившим) индивидом «сквозь возможные миры». У самого Лейбница проблема тождества сводится к проблеме именовании 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 мере необходимости) к трансцендентальному субъекту, к интеллекту Бога.

Ч.С. Перс в работе «Спекулятивная грамматика» осуществил анализ ряда логико-грамматических проблем, включая отношение к семантике В. м. (у него чаще употребляются термины «воображаемый мир», «фактивный мир» и др.). Перс утверждает, что «никаким описанием нельзя отличить реальный мир от воображаемого мира», что их различение 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 интенцией и мимикой, «индексом реального мира», которые показывают, «что говорящий говорит серьезно». Логика Перса — 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 Перса, 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. е. 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». Семантическим 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)» (тоже — «возможные варианты событий» и др.). Витгенштейн понимает предложение как пропорциональную функцию «возможного положения вещей» или «фактов», как «отображение» (в теоретико-множественном смысле) действительного мира. Семантическая интерпретация превращает его в пропорциональный знак: «Предложение есть пропорциональный знак в своем проек-

таком 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». Понятие В. м. соответствует понятию «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. Крикке, 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. Крикке 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 («грамматик») т. е., 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 в идеи Пирса об индексах: «При таком подходе к presupposition 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 модальной логики (Д. Серли, Д. Вандеравевен), в методе анализа языка посредством «семантических примитивов» у А. Вежабицкой, во многих предложениях теоретико-нравовой семантики Я. Хинтикки.

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

Д. В. Анисин

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 вести В. в XVI—XVII вв. обосновывалась религиозными соображениями, но в эпоху Великой французской революции цели В. изменились, причем изменение понимания причин В. совпадает с расширением цикла ее целей. В. Французской республикой, а затем империей 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 этот В. зародилась массовые народные армии, что привело к развитию науки 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 генералов путем выделения факторов военного успеха. Рассматривая разнообразные конъюнктуры на В. ситуации, Клаузевиц учит читателя образовывать теоретически обоснованные военные суждения. С его точки зрения, В. — рационально-организмичный 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, добавив ее от излившей жесткости и меланхоличности, и приблизился к созданию теории тотальной В.

Философское осмысление В. происходит на основании теории государства как органического целого. Уже «замкнутые торговое государство» И. Г. Фихте авторитарно, самодостаточно и независимо относятся 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 возира на интересы индивидов или других государств. Воплощающий Абсолют, а потому рациональное по определению, государство вправе проводить любую политику, в первую очередь политику В., позволяющую государству распространить 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 утолических социалистов понятие классовой борьбы в центральный факт мировой истории. По мнению Маркса, главной скрытой причиной В. — классовой борьбы, вооруженная борьба пролетарского класса — справедливая, открыто декларирующая прогрессивные цели В., выжигает,

В. — неизбежный источник 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 организационных социальных групп, политических партий и т.п. Порождением марксизмом и новыми социалистическими движениями революционная практика в конечном итоге привела к тому, что В. может объявляться небольшими группами профессиональных революционеров.

Характерная для традиционного пацифизма практика неприятия или же наказания, 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), представляющем В. бессмысленным беспорядком, нарушающим естественное течение частной жизни обыкновенных людей. Современный вариант пацифизма представлен знаменитой книгой Н. Эдгелла «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 политиканом Жюльевской конвенцией 1864 г. и завершённой 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 обоснованная необходимость В. равнозначивалась обоснованности ее неизбежности.

Время колониальных захватов делало В. приключением, желательной, если не обязательной, частью воспитания. Воспитан Р. Киплингем, Г.Р. Хаггардом, Л. Буссенаром, К. Мэем и др. опыт колониальных В. и приключений теоретически осмысливается в рамках геополитической концепции «жизненного пространства» Р. Кельлена, полагающего, что организму государства для жизни необходимо пространство, и В. за «жизненное пространство» неизбежна. Л. Гумплович развивает представления о провозглашения государства из конфликта между нациями и расами. Оспаривая 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 выжили лучшие, ее задача — воспроизводство элиты. Я.К. Буракард пишет о том, что расцвет культуры и искусства в эпоху Возрождения связан с появлением особого типа человека, усматривающего цель истории в самом себе; лучшими воплощениями 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. Сандар, Л.-Ф. Селли, А. Матье, А. де Сент-Экзюперы, М. Дюва, Н.М. Бастин и т.д. Ницше высказывает и идею о ценности враждебных отношений, о самопреодолении 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. также вооруженным конфликтом, в ходе которого в качестве врага выступает не армия, но все государство в целом. На фоне В. XIX в., преследовавших различные интересы государств и наций, Первая мировая В. казалась беспощадной, что и породило феномен «потерянного поколения», странным образом соединившего пацифизм с осознанием ценности «фронтového братства». Для людей XX в. сама мировая война стала продолжением В. иными средствами: в той или иной мере В. перестает быть феноменом «Большой политики» и входит в сферу личной жизни.

Но смысл 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 Цзедуня и А. Негры 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 одоления нации. Тем самым В. и вооруженные конфликты XX в., характеризовавшиеся, 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 восточным способом решения болезненных вопросов современности.

С.А. Наскин

Волонтаризм (лат. voluntas — воля) — направление философской мысли, преувеличивающее значимость волевого начала в деятельности людей, предполагающее возможность строить и перестраивать общественные процессы в соответствии с наиболее привлекательными проектами, идеями, 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 преемником идейно-психологического ее аспекта и, соответственно, индивидуальной роли аспектов предметно-деятельных. В плане историко-философском В. связан с переходом от дуально-теоретических трактовок субъекта к его пониманию как существа практического, действующего и добивающегося поставленных целей. В. представляет направления 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 общественности 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 рассмотреть как одну из попыток включить деятельность человеческих индивидов в социальные онтологии.

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

В. Е. Казаров

Восприятие — форма чувственного миростроения и миростроения. Это чувственное отношение организма со средой; взаимостартость «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. Выделение гегельса В. оказывается достаточно сложным и неоднозначным. Представители ассоциативной теории В. считают, что В. возникает вслед за ощущениями (слуховой 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, выделенная из фона, и в дальнейшем развитию и изменению уже не поддается. Наличие выделенное 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 выделения нерасчлененную диффузную чувствительность (Б.Г. Ашманов), из нее же вырастает и ощущение, и В. Первичной единицей В. является чувственное впечатление, не сводимое к сово-

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

В является ведущей формой познания 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, пенные волны, удар топора и т.п., видим не пятно, а особым образом структурированные фигуры — предметы.

Если В животных определяется последовательностью (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 нейронных сетях мозга, то у человека, кроме того, — в мышках, в языке, что позволяет опыту В отдельного человека передавать другим людям, всему сообществу.

Воспитание 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 единую культурно-смысловую контекст эпохи. Мировосприятие — чувственно-образное суждение о мире, наглядно-чувственным 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 (эстетическое отношение, этическое, политическое, научные и т.д.). Примером синтетического В может служить эстетическое или художественное В. Чувственный образ, замечательный и произведение искусства, является результатом сложной синтетической душевной работы, он переплавляет в себе идеи, эмоции художника, особенности его мировосприятия, мировосприятия и т.п. Этот образ отличается от обычного элементарного В, но включает последнее в качестве своей основной единицы. (Так, В. Сурикову решение картины «Вояжера Морозова» подсажив образ черной находившейся веревки на белом снегу.)

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

Культурно-историческая и предметная опосредованность В. позволяет вполне 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 (предметности, 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, категорически, т.е. сразу относит внешний объект к классу предметов, оформляет чувственные впечатления в предметный образ. Но его непосредственность обеспечивает достоверность и конкретное богатство «истины», в отличие от схематичности рациональной «истинности». В. нельзя назвать ни субъективным, ни объективным, отчасти либо к «внутреннему», либо к «внешнему», оно фиксирует именно *связывающее*, и тем самым, через чувственную очевидность, внешний предмет тесно связывается с внутренним душевным миром человека, предстает как индивидуализированный «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. Митреладзе, феноменологов).

В процессе научного поиска В. обеспечивает наблюдательность, позволяет «захватывать» целостную структуру объекта, создает наглядный образ и фиксирует его в качестве цели, помогает регулировать направление научного исследования, продолжает 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. Аршайв) 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 элементом. Оно связывает 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. связывает чувственное и сверхчувственное (напр., поступки Сидорова или Александра Магурского 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 различает внешнею действительность, а выявляет ее в качестве предметного мира. В. не просто ситуализирует 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 факторами 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 провещаний, внутреннему обогащению. Индивидуальное **В.** свертывает в себе полноту и многообразие родового, общечеловеческого. А благодаря своему «обидеродному» началу оно способно выявить «человеческое» и всеобщее-бытийное.

(См. «Мировоззрение»).

Л.А. Мельникова

Воспроизводство — понятие, характеризующее связь элементов и состояний системы как условие ее сохранения и развития. С помощью понятия **В.** строится объяснение эволюции биологических видов, бытия экономики и культуры. Общество может быть понято как **В.** социальных связей во времени и пространстве. Устойчивость качества личности проявляется как **В.** сил и способностей, обеспечивающих их реализацию. Понятие **В.** исключается в рассмотрении философской проблематика сравнительно недавно. Предшественником этого понятия в философии было понятие повторности, трудности в трактовке этого понятия оформились в ряд вопросов о соотношении повторного и неповторимого, повторяющегося и неизменного, непостоянного и изменяющегося. В биологической, экономической и социальных науках XIX в. понятие **В.** играет все более заметную роль. Трактовка экономической системы общества как **В.** форм «оживой» и накопленной человеческой деятельности создает предпосылки для понимания ее устойчивости через дисjunkцию, синтез, расчленение и связывание ее компонентов. Развитие системы начинает рассматриваться как расширение, т.е. включение новых компонентов, силы, формы, сплин **В.** Причем первоначально расширение **В.** — под влиянием экономической практики развивающегося индустриального общества — 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, индивидуальными потребностями, расширение **В.** приобретает ориентацию на создание вещей, связей, услуг, информации, обеспечивающих общение и самореализацию человеческих индивидов. Анализ социальных систем, проводившийся с середины 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 индивидуумы выталкивают определенные функции, но и на то, что эти функции являются элементами деятельности индивидуумов, «оживут», 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.

Выделение конкретно-научной проблематики В. в философию влияет на толкование ряда традиционных тем и вопросов. Так, если традиционная логика исходит из самоотдельности объекта, то проблематика В. предполагает рассмотрение объекта как тождества различий и как различия в тождественном. Объект остается одним собой, поскольку он «повторяет» свое бытие, но, «отворяя» 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 собственные временные координаты. А тождество различия 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 трансферовать его. Недаром в научном познании такое знание предается воспроизводимости экспериментов и их результатов. В плане феноменологическом познание объекта как его В. указывает, что данность объекта нашему сознанию обеспечивается процессами, которые в этой данности не проявляются. Стало быть, феноменология объекта преобретает оно-феноменологическое обоснование, и это обоснование осуществляется метафизическим, ибо в нем проявляются 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 познания индивидуальных, неповторимых, уникальных объектов. Согласно этим стереотипам предполагалось и предположилось, что научному исследованию и объяснению подлежат только законообразные явления, т.е. повторяющиеся, сходные к неким схемам, образующие ряды и типы взаимодействий, благодаря чему они могут обобщаться и представлять определенные зависимости. Явления, не поддающиеся такого рода представлению и процедурам, — а это все природные, общественные, культурные и человеческие индивидуальности, — оказываются на периферии научного познания. Понятие В. создает предпосылки для исследования и познания объекта как повторяющего свое индивидуальную форму, реализующего свою уникальность как повторяющуюся и метапостоящую связь-свойств, стадий и состояний. Единичная система, воспроизводя свои структуры, задает некий масштаб для ее обобщения, для объяснения ее специфика.

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

В. Е. Клеверов

Время и пространство — формы бытия, выражающие: П. — сосуществование вещей, В. — смену вещей друг другом. В более широком смысле В. и П. являются описанными структуры бытия, зафиксированной во В. как длительность, сменяемость объектов, их стаций и состояний, в П. — как формы 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 основание. Будучи фундаментальными определителями бытия, они вместе с тем оказываются высказанными формами согласования бытия 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, противопоставившими их характеристике В. и П. как особых форм, не зависящих от систем и процессов, и тех «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 в классической механикой, абстрагирующейся от качественных признаков бытия, и зарождающейся экономической наукой, знающей только 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, родами явлений и событий. В аспекте этой задачи получили подтверждение идеи Декарта и Лейбница о «символичности» В. и П., об их обусловленности взаимодействием живыми

и тел. Физика XX в. сформировала представления о едином «времени-пространстве», выражающем бытие особой системы и присущую ей метрику. В сфере общественности также получило распространение понятие «хроно-топия», 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, ролию этих категорий во взаимодействии людей, в деятельности познания и мышления.

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

В. Е. Козлов

Г

Габитус — определенные социальные умения. М. Мосс, осуществляя переход от философской антропологии к социальной, обращаясь к отнесению не тела вообще, а техники тела, которые различны в каждом отдельном обществе. Под телесными техниками здесь понимаются традиционные способы, посредством которых люди в различных обществах пользуются своим телом. Плавка, 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. Каждая техника облекается в свою особую форму, и каждое общество обладает своими, только ему присущими способами действия тела. Обращаясь к различиям в телесных техниках людей в разных обществах и стремясь определить с социальными механизмами сохранения и передачи общезначимых способов поведения, Мосс предлагает использовать термин «habitus». Систематическое употребление в социальных науках данного термина получило 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 “habitus”, “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 индивидуумов и их подражательных действий, но сл. обр. от различий в обществах, воспитании, престиже, обычаях и моде. Необходимо видеть технику и действительность коллективного практического разума там, где обычно видят лишь душу и ее способность к повторению». П. Бурдье развивает концепцию координации практик Г. Она подразумевает строго ограничивающую породковую способность, пределы которой заданы историческими и социальными условиями, отсекающими создание

непредсказуемого новов. «Через экономическую и социальную необходимость, испытываемую в относительно автономном мире домашнего хозяйства и семейных отношений, или, точнее, через близкие нам привлекания этой внешней необходимости (формы распределения труда между полами, объектами 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, являются базисом восприятия и оценки всего последующего опыта» (П. Бурдье). Теория практики выдвигает тезис, во-первых, о том, что объекты знания не пассивно отражаются, а конструируются, и, во-вторых, принципами такого конструирования являются системной структурированности и структурирующей предрасположенности или Г., который строится в практике и всегда ориентирован на практические функции. Потравки и регулирование, которые сознательно выискивают сами агенты, предполагают владение общим кодом. Попытки мобилизации коллектива, согласно теории практики, не могут увенчаться успехом без минимального совпадения между Г. мобилизуемых агентов (пророков, лидеров и т.д.) и предрасположенностями тех, кто узнает себя в их практиках или речах, и, помимо всего того, без дружкообразования, 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. Азарова

Гегемония — центральное понятие в социальной философии А. Грамши, обозначающее систему власти, при которой легитимация социального порядка достигается за счет обеспечения согласия уязвимых 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. Согласно у Грамши понимается прежде

ного 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 «похорон» общего культурного ядра, а текущая политическая борьба классов в капиталистическом обществе — это борьба за доступ в каналы трансляции общественными смыслами. В рамках идеологической борьбы задана задача, претендующего на господство и исходящего в оппозиции к уже господствующему классу, состоит не в том, чтобы разрушить коллективно разделяемое мировоззрение, легитимизирующее определенный порядок, а в том, чтобы перекомбинировать элементы этого мировоззрения, прежде всего надклассовые элементы, т. е., 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 «проектирование» владения элементами имеющегося мировоззрения и их рекомбинация, прежде всего по оси центр (значимые элементы) — периферия (незначимые элементы). Ответом 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 индивидов 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 социального сна достигает максимума, в частности, законы рынка и бюрократические директивы рассматриваются как данность), физиологические (человеческое желание укорениться в роде трансформировано в капитализме в желание укорениться в государстве и нации), психологические (доминирование Супер-Я в структуре психики и чувство вины перед общественными институтами обеспечивает желание подчинения) и культурные (старательная

слабость (унификация) мышления, основанном имеющая просветительскую идею исторического прогресса как рационального осмысления мира (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 сложной капиталистической системы, как некой добавочный эффект, возникающий из и включющийся условием ее целостности.

В работах представителей второго поколения Франкфуртской школы происходит переосмысление сложного капитализма. Так, Ю. Хабермас полагает, что рыночная свобода и отсутствие давления иных аппаратов 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 опрощения, но также приводит к развитию коммуникативных отношений между людьми, т. е. 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 класс-субъект, ориентированный на рациональное обсуждение значимых проблем практически всеми гражданами.

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

А. В. Дольгов

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

лежность к классу, группе, категории. Г выражает отношение принадлежности. Т.е., Г. притягивает 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.е. в значении социального пола/рода оно становится не просто описательным понятием, а предстает как определенная констатирующая соема, включенная в анализ и объяснение властных отношений в обществе. Современное обществознание последовательно и весьма продуктивно разрабатывает данное понятие как одно из ведущих для анализа основанной социальности и ее форм. Смысл понятия «гендер» заключен прежде всего в плане 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 привычных наших социокультурных представлениях. Более того, пол и есть только Г, т.е. то, что стало полем 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 естественного, 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 восприимчивость ее в процессе социализации и представляет диалогический аспект культуры. Второй подход концентрируется на гендерном измерении культуры общества — это синхронический аспект. В основе первого подхода (Г как социальный конструкт) называют три группы характеристик: биологический пол, полоролевые стереотипы, распространенные в том или ином обществе, и т.д. «гендерный дисплей» — многообразие проявлений, связанных с предписанными обществом нормами мужского и женского действия и взаимодействия. Понятие «гендерный дисплей» введено Н. Гофманом 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 частной сферы, соотносит систему гендерной иерархии с другими социальными иерархиями и системами доминирования, во в анализе такого рода большая роль отводится именно роли социальных институтов, реализующих гендерные технологии. Властные смыслы гендерных отношений во многом открываются в развитии именно такого подхода. Так, Г. Рабин, к примеру, показывает, что пологендерная система конструируется как набор составлений, которыми общество трансформирует биологическую сексуальность в продукт человеческой активности. Другими словами, гендерная система, которая конструирует два пола как различные, неравные и даже инаковополитизируемые, 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 инаковысказывая эти различия в отношении власти и подчинения. Власть базируется на разветвленной системе различий, половые различия оказываются в этой системе гендерически неравными. Именно на этой линии различия хорошо видно, как власть и общество в целом моделирует гендерное противостояние, превращая т.н. «персональные» различия в «социальные», *пол/ома* в *пол/гендер*. Конструкции 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 формирования 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 хромосом, дорожкой, подростковый и взрослый гормональный набор; — пол (*sex*) как социальная категория — предзнаменование 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, изучение, принятие роли, овладение поведенческими действиями, уже усвоенными в качестве соответствующих определенному гендерному статусу; — пол (*gender*) как статус и структура — завершение формирования 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 изучению и усвоению гендерных норм, которые во многом предопределяют модели отношений в том или ином обществе. Стремление систематизировать и выстроить научные познания по поводу Г дано в исследованиях нашей соотечественницы О. Ворониной, Т. Клименковой, М. Малышевой и др.

Обобщенный вариант заданных выводов по данному вопросу представлен в модели, предложенной О. Верониной. Она выделяет: Г как социально-демографическую категорию; Г как социальную конструкцию; Г как субъективность; Г как идеологический конструкт; Г как сеть (network); Г как телологию; Г как культурную метафору. В проблематизации «гендер как идеологический конструкт», например, представлены 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 женщины и, кроме того, — через артикуляцию акта контроля как такового. Представители этой линии подчеркивают, что в восприятии мужчины только женщины имеют Г, мужчинам же могут не иметь такого знака специфичности, т.к. они представляют все человечество. Эта идея нашла отражение в данном предисудье, смысл которого в том, что пол, сексуальность — прерогатива женщины, отсюда выросла вся тема «мистики женственности» (Б. Фрейд). 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. Национальный культурно-символический гендерный ред представляет не всегда явные ценностные ориентации и установки, оформляет образы феминистки и маскулинности и их социокультурной конкретике, выражает культурно-символическую иерархию антологических дихотомий, которые охватываются предельными всей онтологией мужского и женского. Встроенность мужского и женского как онтологическая 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 (Жакс Ирригар, Хелен Сикс, Юлиа Кристиня), где весьма заметно влияние идей Деррида. В несколько иной терминологии эта же линия анализа Г развернута в аспекте изучения полевого символизма. Так, этнографы, исследуя на своем материале проблемы полевой дифференциации в рамках изучения брачно-семейной общности, воспитания детей и т.д., заострили внимание на формах полевого символизма и показали, что тотальная полевая дифференциация представляется и закреплена на первичных уровнях человеческого существования через полевой символизм. Символика мужского и женского, данная через противопоставление, выполняет классифицирующую роль в построении модели мира. Мощность и различающая сила оппозиции мужское/женское заложена в том, что полярность требует активного, творческого (творящего) взаимодействия оппозиций, что является сутью творения, существом мира и его гарантом. Отсюда универсализующая роль классификации по принципу мужское/женское, когда под нее подвешиваются 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 мужском/женском. В половом символизме большинства культур «мужское» отождествляется с духом, логиком, 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 символизмом 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 пропорция трансформации статуса Г. от переменной в анализе до аналитической категории. Анализ гендерных отношений, по сути, является анализом отношения власти полов в экономическом, социальном, политическом сферах жизнедеятельности.

(См. «Гендерные исследования», «Сексуальность», «Телесность», «Феминизм»).
О. В. Шуброва

Гендерные исследования — междисциплинарная исследовательская практика, реализующая эвристические возможности гендерного подхода для анализа социальных трансформаций и систем доминирования. Философская и обывательская мысль конца XX в. выразила новый взгляд на проблемы природы сексуальности, взаимодействия полов и т.д., женский вопрос. Механизмы социализации пола уже абсолютно всего высветлены как механизмы властного дискурса. Самые актуальные проблемы социума — власть, насилие, самоопределение и свобода личности — в условиях постиндустриального общества предстали как проблемы половой идентификации личности 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 широком разорганизованном во всем мире Г. и Г. и. Г. и. как научное направление стало 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. Сменяются не только акценты феминистских исследований, но меняется и тональность анализа: радикальный критический запал, который был свойствен некоторым направлениям фемин-

ниции, сменяется все более серьезным стремлением понять, как гендер присутствует, конструируется и воспроизводится во всех социальных процессах. Новая концепция гендера привнесла предмет «данные» 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 логических исследований расширилось, включив проблемы маскулинности и сексуальности. Теперь Г. и. обогатилась направлениями «*man's studies*». В 90-х гг. Г. и. становится достаточно распространенными во всем мире. Но различия в подходах, методах исследований существенно до сих пор. В качестве основных направлений-контекстов 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 организации, внутри которых половая дифференциация является первичной. Другие же считают половую дифференциацию одной из многих форм. Непроработанной до конца остается не только проблема границ направления, еще более дискуссионным является вопрос общей методологии. Сама смена оснований 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, законные в основании всей истории науки. В области самой научной деятельности сформировалась властная диспозиция с преобладанием мужской т. зр., что обусловило нереальную интерпретационных возможностей научных теорий. Женская ориентация в науке стремится к достижению истины, но разделяет субъективное и объективное, мышление и эмоции, знание и социальный контекст, но при этом широко использует включение личного опыта и установок, внося в процесс исследования этические позиции; воспринимает исследование как акт политической деятельности, ибо Г. и. рассматривают отношения власти и пытаются деифиговать политико-культурные метафоры, выражающие давление мужского менталитета. Все эти моменты показывают, что процесс оформления и развития Г. и. оказался в современном общественном «горячей точкой», т. е. в нем сконцентрированы 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, призвание которой — оказать влияние и изменить целенаправленных 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 откровенных неравенствах. Поэтому изначально как теория, так и образовательные практики Г. и. выступали в виде критики старого 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 привычных иерархий, 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, Н. Жеребкова 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 различия) 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 макрореальные, структурируемые и видные 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 женщины, скажем, мыслятся как нечто радикально иное по отношению к мужчине, ибо любая система реальности представляется через наличие в ней феноменов «другого», «иного», «различного», не позволяющих ей существовать в виде замкнутой системы. Вместо бинарного понятия «возникает множественное — гендер». Признание теории различия позволяет более обоснованно говорить о принципе междисциплинарности в Г. и. Для них междисциплинарность характерна и на уровне исследования конкретных проблем, и на уровне обоснования гендерной взаимосвязи общественного развития в целом. Крут наук, включаются в Г. и., необычайно широк: философия, социология, экономика, демография, история, антропо-

логия, психология, политология, филология и социология, семиотика, этнография, культурология и др. Гендерное измерение истории показало, что конкретное содержание женского или мужского бытия чрезвычайно разнообразно в историческом и культурном отношении. Выступая сегодня в роли и представления о мире являются в значительной мере продуктом исторического развития. Осознавая это, «гендерные историки» рассматривают гендерные отношения как социальные, политические, культурные явления, не сводимые ни к биологическим феноменам, ни к единственной, «изначальной» или «эссенциальной» 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 рода, которые иногда воспринимаются как исследование женской «биологии» — например, работы о материнстве, родах, повивальных бабках, кормилицам 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 потенциальне «биологием», 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 исходились вне гендерных отношений, а история мужчин практически никак не соотносилась с историей женщин. В качестве примера Г. Бок приводит историю военного дела и войны. Понятно, что эта история писалась как история мужского участия в войнах, но при этом за кадром оказывались специфически мужские проблемы, например, вопрос о главенстве 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, женщинах ярко выраженной гендерную окраску, о женском движении за мир перед Первой мировой войной, во время нее и после, и т.д. Кстати, во многом именно историки подвинули своими исследованиями к развитию «тип'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 «тип's studies» стало поворотным моментом в конструировании Г. и. Мужественность казалась одной, естественной и противоположной женственности. За какие-то 30 лет эта истина разрушилась. Женщины, переосмыслив свое существование, задавали мужчинам задания теми же вопросами. И вместо утвердившейся темы «Тайны женственности» возник серьезный разговор о «загадке мужественности» — больша часть здесь оказалось еще больше. господствующая модель объяснения муж-

своей сущности измерила себя, и сейчас в Г. и. осуществляется переход от традиционного образа мужчины к попыткам объяснить новую ситуацию. Первыми обескураживающим вопросом «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 одарены 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 эти же становления мужественности, исторические кризисы последней, особенности гендерных технологий и формирования образа маскулинности и т.д. Основная идея маскулинного менталитета — «Быть мужчиной — означает быть заведомо обреченным властвовать... иллюзия мужественности оправдывает право на обладание» (П. Бурдье). И наоборот — обладание удостоверяет мужественность, пусть и иллюзорную. Наиболее полное изложение темы «Мужская сущность: историческая трансформация» дано в работе Э. Бадетер, которая убедительно раскрывает процесс «расколочивания» мужчины. Обосновывая типологию жизненных стилей мужчины, она выдвигает, как один из самых распротраненных, тип «искалеченный» 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 феминистологии (в ряде российских университетов созданы кафедры социальной феминистологии) 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 сопротивлений 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, определяющей его происхождение. В философии Г. — неклассический способ осмысления социально-культурных явлений, особенностью которого является отрицание их неизменности и всеобъемлющего основания происхождения. Г. предполагает описание конкретного множества явлений из возникновения, включающего определяющие условия и реальные проявления человеческой телесности. Г. была введена Ф. Ницше и в дальнейшем разработана 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 одну руку, и идеи не сохраняют собственную логику. Мир у речи и желаний, по Ницше, таков: насилие, борьба, наскаровка и хитрости. Г. увеличивает необычайность событий вне зависимости от однозначного факта. 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 развертывание идеальных смыслов и неопределенных телеологий. Она противопоставляет себя поиску «начала». Ницше отвергает поиски происхождения, во-первых, потому, что это попытка свести точную сущность вещей, их чистейшие возможности и типичные ограниченные тождества; а также потому, что этот поиск утверждает существование устойчивых форм, которые предпочитают вневременному миру случая и преемственности. Этот поиск направлен на то, «что уже было так», 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 фантазийных 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 преобретать важностью происхождения, ибо в действительности исторические начала непритворны. Генеалог должен быть готов узнавать события истории, ее толчки, ее свирепости, ее неустойчивые победы и неприятные поражения. Он должен быть готов выстроить диагноз болезни или тела, условия его болезни и здоровья, для того чтобы вставить в позицию эксперта в философском дискурсе. История — это реальное тело развития. Метафизик сможет найти ее душу в далекой идальности происхождения. Генеалог же принимается изучать начало, обнаруживая бесчисленное множество

ничел, чем слабые следы и полутона кожно видны историческому оку. По-
ник Г. — это не возмужание оснований, но открывание того, что мыслилось
единым, и выкол гетерогенности того, что представлялось однородным. В ко-
нечном итоге Г. по Ницше, прикрепляет себя к телу. Тело утверждается в жи-
вни как в смерти, сквозь силу и слабость. Тело — и все, что его касается: пи-
тание, климат и почва, — это владения подлинных начал. Тело несет на себе
клеймо прошлого опыта и выражает желание, слабости и заблуждения. То
Г. как исторический анализ, расположена в очертаниях тела и истории. Не-
верно искать наследование в непрерывной протективности; так глао нача-
льно отвечал требованиям смерти и борьбы и только потом послужил источ-
ником созерцательности. Геналогический анализ обрисовывает взаимодей-
ствие сил, борьбу этих сил, ведущая войну против друг друга или против
враждебных обстоятельств, а попытке избежать вырождения и вновь обрести
мощь. Роль Г. — в том, по Ницше, чтобы записывать историю мараев, иде-
алов, метафизических концепций, историю концепций свободы или аскетиче-
ской жизни. Само Г. Ницше противопоставляет истории, чья функция со-
стоит в превращении мимолетности во всеобщность, окончательно записанную
в себе. История историков находит себе поддержку вне времени и претендует
основывать свои приговоры на апокалиптической объективности. Это воз-
можно только благодаря вере в вечную истину, в бессмертие души и идентич-
ность сознания. Если исторический смысл направляется надисторической
перспективой, метафизика может приваать его к своей собственной цели.
С другой стороны, исторический смысл может ускользнуть от метафизики
и стать привилегированным инструментом Г., если она отрицает определен-
ность абсолютов. В человеке нет ничего бессмертного. Можно верить, что
чувства неизменны, но каждое чувство, особенно наиболее благородное
и бескорыстное, имеет историю. Можно верить в суровое постоянство жизни
истинников 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 полумимолетное развитие, локальные проявления
силы и слабости. Тело не повинуется любым законам физиологии, оно не
может избежать влияния истории. Тело делается огромным количеством от-
дельных режимов: ритмов работы, отдыха и прищипок; оно способно от-
ражаться назад или вперед во времени. «Эффективная» история отличается от
традиционной отсутствием в ней настоящего. Ничто в человеке, даже его
тело — не может служить основой для самопонимания или понимания других
людей. Традиционные метафоры для создания понимающего восста на
историю и для прослаживания прошлого как настоящего и продолжительно-
го развития должны быть систематически разобраны. История становится
«эффективной» в той мере, в какой она привносит незавершенность в само
наше существование: разделяет наши замки, драматизирует наши истин-
ны, мимолет наше тело и настраивает его против самого себя. Из этих пред-

положений можно назвать особые черты исторического значения (как Ницше понимал это). В любом случае «эффективная» история имеет дело с событиями в миру их уникальных характеристик, их более острых проявлений. Мир «эффективной» истории знает лишь одно царство без проявления или конечной причины. «Эффективная» история сводит свой взгляд до вещей ближайших — тело, нервная система, питание и звери. Местом появления метафизики, укрепившейся в традиционной истории, согласно Ницше, была афинская «демагогия», восходящая к Сократу. Историке нужно привести к генеалогическому использованию, т.е. к антиплатоновским 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 исключительные истины. 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, описанным Ницше в 1874 г. Они метафоричны: благоговение перед памятником становится пародией; почтение к древним звериностям 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 сложении являют специфический комплекс «власти-знания». Исторически типы власти-знания различны. Современность произвела такой тип власти, который не может быть сосредоточен как в руках одного субъекта, так и не является привилегией государства. Эта власть раскинута 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 понимали в европейской культуре под «нормом», есть не просто данность природы, но феномен исторический, поскольку представленное в нем было сформировано на протяжении нескольких веков. Принято думать (в духе линейной истории), что именно с XVII в. начинается «существование» сексуальности, а к XX в. наступает ее «освобождение». Согласно генеалогическим открытиям Фуко, никакого подальшего сексуальности в эпоху Контрреформации не было, напротив, онаела место «интенсив-

фикции тела» в обряде спитимья (технике исповеди, в которой требовалось максимальное выговаривание делания). Исповедальная техника послужила прототипом процесса «индикализации» тела, произошедшего в XIX в. Указ 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», «Эпистем»).

С.А. Андреев

Герменевтика (от греч. *hermeneutiké* — разъясняющий, истолковывающий) —

1) теория и практика интерпретации языковых выражений, представляемых 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, воспринятому из романтизма, убеждению, и происходит коэволюция видо-визуально-стилистической манеры произведения. На этом пути у него происходит отождествление понимания с интерпретацией. Шлейермахер обладает то обстоятельством, что истолкование начинается именно с того момента, когда совершается непосредственное понимание; что источником интерпретации является как раз непонимание. Поступление 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 аспект, обретает философский статус благодаря конституальной постановке вопроса о том, что такое смысл. В. Дильтей переводит Г. в плоскость метода описания истории и наук о человеке, при этом у него сооружается основополагающий герменевтический вопрос об отношении между смыслом и «я», между интеллигентностью первого и рефлексивностью второго. Стремясь преодолеть естественно-научную стратегию на единичное 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 «жизненно-познания», как «переживание», «совпереживание», «значения» и др., привнесит психофизиологический момент в процедуру понимания. Дильтей формулирует теоретико-познавательный вопрос о том, каким образом опыт индивида и его познание поднимаются до уровня исторического опыта, по его постановке

оставляет без решения. Эта проблема могла найти разрешение в феноменологии Э. Гуссерля, который отходит от традиционного последедкартовского деления на субъект и объект, материю и дух. По Гуссерлю, сознание интенционально, поскольку всегда является сознанием о чем-то. Всякий вопрос, касающийся вещи самих по себе, снимается заключением в скобки, ибо в субъекте имеется «интенциональный горизонт» (последствием названный им «актуальным миром»), дающий предварительное знание о предмете. Сознание имеет дело со смыслами, содержание которых предполняется прозрачным для понимающего «я». Однако смыслы, полученные в результате феноменологической редукции, суть корреляты интенциональности. А интенциональный акт постигается только посредством конкретного идентифицируемого единства возмещающегося в виду смысла. Над этим смыслом в вышеописанной схеме располагается результат синтетических актов, имеющийся «конститутивным». Конституирование «вещи» преобретает вскрывать все более фундаментальные пласты, где активные центры указывают на все более радикальные пассивные синтелы. Т. о., процесс понимания в феноменологии оказывается обращением истины новым восприятием, в ходе которого ей приходится расстаться с проектом радикального самообоснования. М. Хайдеггер ставит задачу доведения феноменологии до бытийных оснований. Если феноменология обсуждала вопрос о смысле в основном в контекстном и перцептивном измерении, то это Г. ставит этот вопрос исключительно в онтологическом мире имеет смысл, а язык — дом бытия. Говорящий в речи скорее сам присутствует при своем говорении, ибо сущность языка заключена в слове, т. е. показе того, что уже содержится в языке. В языке уже произведен первоначальный учет координатности элементов мира, поэтому понимание имеет онтологическое значение. На долю человеческого существа приходится интерпретация как прояснение уже зведомо данного объективного содержания. Хайдеггер провозглашает первичность мироздания над словосознанием. Опираясь на учение Хайдеггера о языке и понимании, Г.-Г. Гадамер разработывает концепцию философской Г. как философии понимания. Под пониманием Гадамер разумет 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 самоотражении и познанием отношения к тому, что есть как таковое, т. е. политику. Познательность, по Гадамеру, составляет суть философии. Последнюю занимает не единство понятий, а единство понятия. Гадамер подчеркивает тесную связь между словопользованием и образованием философских понятий, которые несут соответствие не опытным данностям, как в экспери-

ментальных наук, а той единой целостности опыта, которую представляет наше языковое ориентирование в мире. Герменевтический опыт имеет дело с традицией. Текст — это переданное смылосодержание культурной традиции. Его постижение выступает в форме самосмысления индивида в обществе. Постулируя генетическую уверенность человека в традиции, Гадамер начинает рассматривать понимание в тесной связи с интерпретацией и применением. Эти аспекты понимания в прежней Г. четко разводились. Герменевтический круг ходит 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, самопознание в конечном счете совпадает с интерпретацией этих опосредующих терминов. Существует врожденная языковая предрасположенность любого человеческого переживания, будь то восприятие или желание. Человеку также присуща способность создавать выражения с двойным смыслом, т.е. символы, потому в задаче Г. должно входить их истолкование. Одновременно это помогает избежать впадения об интуитивном познании «о» без предварительного приращивания во все богатство символов, передаваемых через культуру, в зоне которой мы обретаем свою экзистенцию и речь. Однако, полагает Рикер, традиционный и частный символизм раскрывает свои ресурсы умижения смысла только в собственном контексте. К тому же символизм допускает полнорно противоположные истолкования в зависимости от малейших посылений. Другое дело — опосредование текстами. Благодаря письменности дискурс обретает большую степень содержательной включенности 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 структурирования текста, а объяснение — как операцию второго уровня, соотносящуюся с пониманием и состоящую в прояснении кодов, лежащих в подоснове этой работы структурирования, в которой участвует читатель. Общее, что есть в различных направлениях герменевтической мысли, — это крушение «Фомы Аквината» отставание 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 не от него самого, но подмывая историко-генетическим объяснением.

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

С.А. Андреев

Герменевтический круг — аспект процесса понимания, связанный с его циклическим характером. Принцип Г. к. был воспринят герменевтикой из античной риторики и широко применивался в эллине средних веков. Последняя для понимания библейского текста требовала веры в него, а для веры требовала его понимания. Августин находил 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, вобравший в себя традиции классической филологии и библейской эстетики, утверждал, что как отдельное слово входит в целое предложение, так и отдельный текст входит в свой контекст — в творчество автора, а творчество автора — 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 взаимосопределений и совершается понимание. Согласно Шлейермахеру, понимание текста сопряжено с погружением в душу автора. Более широкое толкование Г. к., обращенное к истории, мы найдем у В. Дильтея: понимание текста как «объективация жизни» творческой личности возможно при условии понимания духовного мира соответствующей эпохи, что, в свою очередь, предполагает понимание оставленных этой эпохой «объективных данных».

Согласно М. Хайдеггеру, Г. к. омыривает онтологическое измерение экзистенциального присутствия человека и задает формальные условия толкования как метода познания. Требуется, чтобы толкователь направился сутью дела, при этом движением его мысли внутренне включало бы предварительную проясненность смысла, которая не исключает его переосмысления по мере углубления в истинный смысл. Источники заблуждения, по Хайдеггеру, — те предвзятости, которые не оправданы самой сутью дела. Г. к. выражает взаимобусловленность бытия человека с его сложностолкованием, и поэтому в задаче герменевтики состоит не размыкание Г. к., а включение 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 движения, когда толкователь целиком отождествлялся с автором текста. По Хайдеггеру же, понимание текста всегда предпринимается заблаговремен взгляд движением предпонимания. Тем самым он требует напоминания акта понимания исторической основанности. 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. Сложностолкование индивида тесно связывается с интерпретацией культуры, содержанием которой раскроено в текстах. Герменевтика,

настигает Падамер, 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 времени заполнена последовательностью событий, традицией, в свете которой и выступает понимаемое нами предание, несущее одною обозначаемого содержания. Содержательный смысл круга целого и части Падамер предлагает дополнить утверждением о том, что доступно пониманию лишь действительно совершенное единство смысла. Предвосхищение, или претумпция совершенства, считает сообщаемое правдой, а не только мнением того, кто его передает. Понимание означает прежде всего умение разобраться в чем-то, а уже потом, во вторую очередь, высказывание мнения другого, разумеется подразумеваемого им. При этом имеет место стремление услышать аргументы собеседника, або 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 Падамера явно перевешивает интерпретирующий момент: какой-либо значимый текст культуры может быть прочтен интерпретатором закона. Т. е., разработка проблемы Г. к. связана с рассмотрением взаимобусловленности понимания, объяснения и интерпретации. Эта проблема не нова и в философии науки, ибо не существует «объективных» фактов, но как элементы теории они всегда конституально наружены, и их объяснение обусловлено той самой теорией, которую они должны обосновать.

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

С.А. Азарова

Гетерархия (от др.-греч. ἑταρος — другой и ἀρχή — правление) — порядок координации множественных отношений; модель структуры множества иерархий, элементы которых соединены сетевыми связями. Первый комментарий понятию Г. дал У.С. Маккаллох (Мак-Куллох) в ходе исследования строения нейронной сети, связав гетерархию с технологическим разрывением 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 пересечение сетей, которые соединены доминирующей целью, двусторонне, которая действует как ось, паритетно 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 значимый (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, но обладают собственными независимыми значениями. Форма Г. придает структуре топологическую размерность; безудными 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. (сложные 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 — возит отдельно оттой иерархии. Поскольку организованным динамика Г. не отмечает время (как иерархия), а предполагает его своим условием, позиция внешнего наблюдателя становится невозможной. Осознание различий происходит одновременно с волеизъявлением — 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. охватывает макро-, мезо- и микроуровни значимой 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 включает различные следствия одного и того же события для разных элементов Г.

(См. «Гетерология», «Система»).

В. В. Кривошап

Гетерология (от греч. *heteros* — другой, *logos* — учение, речь) — неклассическая теория, включающая 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 трансцендентной формой действительности и реализуется как научное или дискурсивное опытное исследование.

С т. зр. парадигмы субъективности любая философия, интернациональная осмысления или условия возможности знания (по определению, гетерология)

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 представляет тип философствования, гетерогенный относительно философии субъективности. Понятия «жизни» у Ницше или Дильтея, *Da-sein* 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. Риккорт, в противоположность антигетерогенному принципу Гегеля, развивал гетерогенный принцип, принципиальным содержанием которого является предположение о том, что в понятие чисто логической предметности входит кроме «одного», тождественного, также и «другое», «иное». Антигетерогенный принцип противопоставляет антигетез тезису, гетерогенный принцип исходит из того, что тезис порождает «одно» лишь при условии отрицания гетерогенного, «другого». Искренность, другое логически преобладают операции отрицания. Последние не были бы возможны без априорного познания другого. Различие тезиса и гетерогенного предполагает единство, требующее, однако, различия или инаковости в противоположность единству тождества. «Чистая гетерология» немецкого философа 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 различен, различен до такой степени, что из области чистой логики исключается любая возможность опосредования и, соответственно, «снятия». В таком случае стороны, составляющие абсолютный синтез, являются не в отношении противоречия и отрицания, а в отношении дильтеянского, абсолютного, неразрешимого различия. Основание и основываемое дополняют друг друга как абсолютно гетерогенные стороны познавательного процесса. «Грамматология» или «чистая и не-чистая Г.» Ж. Деррида также возвращает гетерогенное основание познавательного отношения исходя не из отрицания и противоречия, а из альтернативности. 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 разрешимую множественность, каждый раз саморазличивающуюся т.е., что сформированная целостность всегда оказывается «неразрешимой», неполной. Г. для Деррида — это наука или учение о «неразличимости» как архисинтетических предельных классической метафизики. Имманентная Г. реализуется в ри-

зомытик Ж. Делеза и Ф. Гваттари, которая противопоставляется традиционной репрезентативной модели философии. Последняя суть иерархическая система, содержит центры обозначения и субъективности, копируются или воспроизводятся. В отличие от структурированных, упорядоченных и предустановленных систем ритма представляет собой децентрализованную, гетерархическую и неопределяемую систему, определяемую только циркулирующей состояний. Э. Левинас противопоставляет самореференциальной природе автономии гетерономии как учение об абсолютном другом. «Этическое отношение» — это не отождествление 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 — это, по крайней мере и мир присутствия. Самовыражение или самопредставление другого не является как феномен (сокращающий вещь в себе) или объект, но как ускользающее от любых смысловых структур, навязанных автономным сознанием. Другое в «этическом отношении» описывается как след другого. Явление другого никогда не закрепляется в горизонталь мира: другое отсутствует, отрешается. Эта связь с непредельным, с «абсолютно минувшим, абсолютно прошедшим отсутствием» значима так, как след присутствия (отсутствующего).

В социальной антропологии Ж. Батай Г как наука об абсолютном другом неразрывно связывается с концепцией гомогенного и гетерогенного общества. Гомогенность означает сопоставимость элементов и осознание этой сопоставимости и выражается в сведении всех социальных связей к устойчивым правилам, основанным на отождествлении индивидов, явлений и событий. В основе социальной гомогенности лежит производительная, полезная деятельность. Гетерогенное общество основано на «непроизводительной структуре». Гетерогенность, согласно Батаю, указывает на существование элементов, не поддающихся ассимиляции и подрывающих самоидентичность и устойчивость гомогенного общества. Поскольку научное познание, как функция гомогенности, не исключает 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 явления 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.К. Карамов

Гетеротопии — различные места в социальности. По Фуко, особенность 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, но подсказки превращенно одно в другое. В каждой культуре или цивилизации имеются места особого рода, отличные от всех других мест. В паку к утопии Фуко называет их *гетеротопиями*, а их описание *гетеротопией*. Первый принцип этого описания заключается в том, что нет ни одной культуры в мире, в которой не констатировались 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 критической Г, т.е. имеются привилегированные, или священные, или запретные места, сохраняемые за индивидами, которые находятся в состоянии кризиса (подростки, беременные женщины, старики). Г критика исчезает сегодня и возвращается в форме так называемых Г дивальности, которые имеют место у индивидов, чье поведение демонстрирует отклонение от общепринятых норм (дома отдыха, психологические, тюрьмы). Второй принцип описания Г — это то, что общество в историческом развертывании 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.д.). Четвертый принцип. Г часто связаны со временем, что можно назвать гетерохронией. Г начинают функционировать во всю мощь тогда, когда люди достигают Абсолютного разрыва со своим традиционным временем. В западном обществе Г. в 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. Андреев

Гилеизм (от греч. *hylé* — материя, *zōe* — 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 пифагорейской школы. Так, Фалес предполагал, что все вещи происходят из воды, наделяя через воду жизнью, душой, а Веспасиана полна богов. Авиценна усматривал в воздухе, первоначале всего сущего, источник жизни и психических явлений, а душу трактовал как «сдвигание» воздуха. Склонился к Г. и Беркли из Эфеса: мир, с его т. зр., есть огонь, из которого происходят вещи и душа. Эпикурейская теория самопроизвольного происхождения растений и отдельных органов будущих животных — из этих органов через естественный отбор постепенно порождалась множество форм животных. Аристотель обосновал понятие внутренней и бессмысленной целесообразности природы; естественный отбор в мире животных он объяснил целесообразной деятельностью природы. Согласно пантеизму Зенона, Христины 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. Отождествив Бога с природой, Спиноза привнес в мир природы атрибут мышления. Во французской философии XVIII в. Г. был особо ярко выражен у Ж. Б. Робинса, 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, схожим с ощущением, но не приписывал органическим молекулам свойства быть живыми. Ныне интерес к Г. снова пробуждается на фоне активизации пантеизма и теизма.

(См. «Анимизм»).

Л. В. Павлов

Гипотеза (от греч. *hípothesis* — 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.). Отсюда 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 G ;

г) приложимым к возможно более широкому кругу явлений. Это требование позволяет из нескольких G , 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 G . Однако обобщенные суждения или догматы веруются, воспринимаются как абсолютно неизменные, непосредственные и «твердые» заключения, основанные на фактах. G — это суждения, поэтому к ним применимы все синтаксические и семантические различения, выработанные в логике. А.Н. Ракитов полагает, что какие бы то ни было попытки отличить G по логическим основаниям от других суждений в принципе не оправданы. С т. зр. логического синтаксиса G могут классифицироваться по следующим основаниям: структуре и особенностям входящих в G понятий, по общности G , их синтаксическим связям с другими утверждениями, дедуктивной силе. Принцип основания классификации общность научной G . В.Н. Карпович выделил следующие виды G : единичные, повседневные, неопределенные экзистенциальные (напр., в G «Существуют неделимые элементарные частицы» не указаны условия существования), локализуемые экзистенциальные, качественные, вероятностные, ограниченные и неограниченно общие G . По связям с другими утверждениями выделяются системные и несистемные G (по отношению к фиксированной дедуктивной системе). Дедуктивная сила G измеряется двумя параметрами: специфицируемостью (возможностью перехода от общего к частному) и номологичностью (возможностью образовывать контрфактические утверждения на основе G). По семантическим свойствам понятий (входящих в G) могут быть: а) собирательными и разделительными; б) абстрактными и конкретными; в) точными и неточными. Соответственно этим различениям классифицируются также и G . По характеру субъекта суждения выделяются феноменальные, теоретические и смешанные G . История науки свидетельствует, казались бы, о трех типах G в их отношении к опыту: 1) G , возникающие непосредственно для объяснения опыта; 2) G , в становлении которых опыт играет известную роль, но не исключительную; 3) G , возникающие на основе обобщения только предшествующих теоретических конструкций. Однако эта констатация не исчерпывает всего многообразия связей G с опытом на всем протяжении ее развития. G — это развивающаяся система знания. Слово по себе空洞 в отдельности предположение не развивает знания о предмете. Оно движет знание вперед потому, что дает возможность актуализовать систему знания, ведущую к новым результатам. Генезис теоретической G непосредственно связан с предшествующим опытом. Кроме того, G не только объясняет этот опыт, но и предсказывает новый опыт. С т. зр. логики пути становления G — это традиционные способы обоснования су-

жений: анализа, индукции, дедукции, редукции. Независимо от того, каким путем возникает Г., ее построение и обоснование связано с применением различных форм умозаключений, т. е. важнейшую роль в ее становлении играют выслогические, 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». Возникает ли истинностная оценка Г.? Если возникает, 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.) она рассматривается. 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. Категория истины и лжи — содержание знания (его соответствие реальности), а достоверность и вероятность характеризуют степень обоснованности знания. Поэтому, как отмечал П. В. Кошкин, 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 вероятность Г. (см.: Сметлев В. А. Практическая логика). Последовательное позитивное решение вопроса об истинности Г. (а также проблемы, противоя и т. д.) дает системная концепция истины (Н. Я. Лойфман, Д. В. Павловаров 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 теория 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 различал концепцию правдоподобности высказываний, четко различая правдоподобность и вероятность. В 1959 г. Г. К. Гемпель с помощью современного логико-математических средств впервые показал некорректность попперовского определения правдоподобности. Против скептицизма К. Поппера, выраженного в его максиме: «Мы не знаем — мы можем только предположить», 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 «принятием» 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. Ст. зр. логики это вывод по схеме условно-категорического силлогизма. Результат вывода — вероятно-истинное знание, т.е. 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 неопределенных химических элементов Д.И. Менделеевым, открытие позитрона, нейтринно и др. микрочастиц на «золотке 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 была создана 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 истинных 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 единственно ценные *ad hoc* Г могут выступить в качестве отправного пункта формирования новых научных теорий. Т.о., тезис о теориях может быть представлен как логика развития Г этого класса. Возрастающие роли Г в познании сделали неизбежным признание современной философией науки относительно истинного, исторически-преобладающего характера всех форм знания и актуализировало новые аспекты «вечной» проблемы истины.

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

В.В. 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 ускорением или-

жизни ТНК, формирование крупных политических институтов, нацеленных на решение задач мирового масштаба, технологические возможности массовой 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, накладываемых 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.: Глобализация: Международный междисциплинарный энциклопедический словарь, 2006). Основная схема для типизации концепций задается, согласно Д.В. Иванову, соотношением понятий «глобальной» и «локальной» и спецификацией протекания Г. в каждой из сфер жизни общества. Э. Гидденс и Л. Скарл понимают под Г. структурно сложные процессы, протекающие в экономике, политике, культуре и формирующие «глобальные взаимосвязи между локальными социальными процессами» (Д. Иванов). Сторонников модели глобальной социальности (Р. Робертсон, У. Бек) видит в Г. не только структурные изменения на уровне институтов, но и «включившие» результатов Г. в повседневные взаимодействия людей, что приводит к «глокализации» как процессу специфического сочетания глобальных и локальных тенденций в каждой из сфер. Наконец, теория Г., разработанная А. Аппадурай и М. Уорнером, объединяет понимание современных социальных процессов как «территориально-ковентных» в силу своей символической природы, и, как следствие, термин «наибольшем успехе Г. именно в сфере культуры. В таком случае Г. противопоставит 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 зависит 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 элитными культурными ценностями, 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 противостояние Г. в любой форме и в любых проявлениях, так и сторонников «правильной» Г. («стилю».

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

А.В. Лысков

Глобальность — характеристика современности, фиксирующая возможность перерастания каждым-либо деятелем, явлением или процессом рамок своего локального статуса и приобретения им самостоятельной значимости в масштабе социума, мире — в общемировом масштабе. Глобальный характер современного общества сформирован несколькими тенденциями: высоким темпами развития техники, перерастанием ею рамок чистой служебности, превращением ее в автономную малоконтролируемую социальную сферу; массовым характером современного производства, позволяющим легко парализовать продукцию самого различного рода; систематизацией разнонаправленных контактов различных культур, подрывающей индивидуальную идентичность последних; ускоренным развитием средств массовой коммуникации, устраняющих многие пространственно-временные ограничения контактов и т.д. Комплекс этих и других факторов способствовал появлению рода 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 эквоэпохейского 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, и т.д. и экономического обмена размывает «естественную» границу человека как субъекта. С другой стороны, возникает угроза вечности: воспринимаясь как базовые, «органические», немистифицируемые 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 один из переменных экосистемы. Желательное состояние социума здесь не рост, а устойчивое равновесие, сдвигаясь рода систем, ни одна из которых не является привилегированной. Другая проблема, пережитая 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, делаящие вопрос модернизации развивающихся стран, выравнивания уровней жизни различных регионов условием благополучия стран центра. Усиление и систематизация межкультурных контактов выявили проблему эволюционного синтеза элементов различных культур, поставили в центр жизни если не предотвращения, то, по крайней мере, минимизации вреда,

возникающие в результате переноса элементов одной культуры в контекст другой. Выполнившие свои системные функции культурные компоненты при переносе их в инокультурную среду зачастую начинают играть в ней совершенно новую роль. Так, некоторые философские построения, имеющие социально-критическую направленность в контексте европейского общества, легко могут получить в иной культуре статус официальной идеологии, детально проработанную существовавшую авторитарную политическую практику. Более того, даже фундаментально-эквивалентные социальные явления при переносе их в виде чуждого технического новшества в инокультурную среду, не устояв пройдя соответствующие процедуры адаптации, нередко оказывают деструктивное воздействие на культуру-реципиент. Так, в каждом социуме существуют специфические идеологические средства и соответствующая культура их потребления, однако заимствование этих средств инокультурной средой обычно вызывает неблагоприятные последствия. Это ставит проблему поиска формы управления процессами культурного импорта. Аналогичные процессы происходят и в масштабе отдельного социума. Продолжающаяся дифференциация различных сфер научного знания, растущая «гетерогенность», «распыление общества» как целого ставит под вопрос возможность классического целенаправленного действия. Также, локализованное в конкретной пространственно-временной ситуации, направленное на достижение определенной цели (с соответствующими целями средствами ее достижения) действие становится все более проблематичным. Эмбрионические 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 технологических, а тем более социальных проектов. Этому 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 эффектов, технологий, знаний и процессов посредством их тиражирования в условиях массового производства. Это делает нежелательным универсализацию, понимаемую как унификацию сфер деятельности, образы жизни, мировоззрения 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 локальным

и универсальных структур, стимулирует выделение новых сегментов социальности, на основе которых может быть осуществлена эффективная интеграция. Параллельно с этим неизбежен пересмотр таких позитивно-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»), происходят в истории и ранее («аграрная революция», изобретение кинематографа и т.д.). Специфику Г. определяют по многим 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 оказываются как катастрофы. В-третьих, особенность Г. в том, что поставление глобального характера современной социальной реальности явилось результатом конфликта теоретического «свержения истории», осознания ее смысла, целей и ее реальным продолжением в новых направлениях. Г., т.е., — результат практических корректив понятия «универсальность». Мировое расширение горизонта жизненного мира, вторжение новых 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.д. Другой реакцией стало усиление стремлений к универсализации, понимаемой как простав экзистенции существующих ценностей, форм деятельности и т.п. Условно на сохранение существующего образа жизни и его экзистенции в данном случае — попытка почистить чуждые и путающие смыслы из жизненного мира путем превращения гомогенности социальной реальности в особое социальное благо, желаемый объект потребления. Различие этих двух интерпретаций проследуем и на семантическом уровне. Если в первом случае под глобальными понимаются проблемы, от всеобъемлющего решения которых зависит сама возможность существования человека (глобальная 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.д. 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

междисциплинарных связей. С другой стороны, Г в 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 саморегулирования науки в условиях Г (проблемы этики науки, ответственности ученого и т.д.). Некоторые исследователи полагают, что экологические проблемы создают такое прерывание самореференции социума, которое позволяет значительно ослабить зависимость наблюдателя от социального контекста, попытаться осуществить «детерминистичную и депарадоксализацию самоконсциенции социума» (Н. Луман). Изучение возможных форм и путей социальной интеграции в ситуации Г позволяет выделять социальные сферы, значение которых резко повышается либо уже повышается. Это дает возможность исследовать иные, ранее не принимавшиеся во внимание функции данных сфер (исследование М. Маклюэном средств массовой коммуникации). В идеологическом плане Г понимается как предпосылка для создания общих для человечества ценностей (А. Петчин): 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 интерпретируется идеологиями самого различного типа.

(См. «Глобализация», «Личность»).

М.С. Беломысливой

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 отношении 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 бытие человека в мире, его возможности и перспективы. В развитии философии Г играла ведущую роль, поскольку обосновывала и оценивала различные характеристики бытия, определяла пределы, общества и человека, нормы и критерии научного познания. В связи

с тем, что познание традиционно считалось важнейшим компонентом деятельности человека, а познавательная деятельность широко оценивалась в культуре. Г. выступала отряженным гением для объяснения структур и связей человеческого бытия, задавала ценностные ориентации для других разделов философии (онтологии, логики, антропологии, философии общества), а затем и для отделявшегося от философии наук (прежде всего — психологии, педагогики, культурологии, социологии и истории науки). В ходе отделения науки от философии и собственного усложнения процесса развития науки постепенно выясняется, что многие познавательные проблемы, ставшиеся неразрешимыми, представлялись таковыми потому, что философская Г. (в силу естественной для нее установки характеризовать познание в общем виде) четко не разграничивала и не связывала двоякие 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 познания индивидуализированного субъекта понятийное мышление выступало 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 (доказательные) 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 сенсорными словами, 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, продолжаясь через деятельность десятков поколений и подкрепляясь схемами межпоколенческого общения, создавала ситуации, когда отдельный индивид развивался и действовал в формах наличествующей уже рациональности, как бы предопределенной его чувственному опыту, конкретным желаниям и поступкам. И этот канал связи разных видов социального опыта открывается для Г. тогда, когда она вынуждена отделиться от обобщенных трактовок познания и его отношения к человеческому бытию, вступить в многообразные контакты с описанными и исследованными человеческими практиками. Важной проблемой современной философской Г. является ее отношение к науке. Именно сфера

научных исследований стимулировала разработку социальной прерогивы познания. Высшая 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 экзистенциальное 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 провоцируют познавательное значение и социальную роль личностных форм деятельности познающего субъекта. В отношении к этим ситуациям отчетливой 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. Колеров

ГНОСТИЦИЗМ (от греч. *gnōstikos* — 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 примыкание к Г. манихейство. Г. вылился в ряд раннехристианских ересей, оказал влияние на средневековую философию и неортодоксальную мистику нового времени. Г. притягал на знание особого тайного смысла Библии, часто противоположного прямому, а также на стиль иудейства, гомеостратизма, религий Вавилоны и Египта. Многие гностики верили, что чувственный мир был сотворен низшим богом Наддавафом, митяжым сыном Софии (небесной мудрости). Он и является тем Яве, о котором говорится в Ветхом Завете, а земной же был порочным и должен был предостеречь Еву против дьявольских наущений Наддавафо. Долгое время порочный Бог предоставлял Наддавафону свободу действий, но потом послал своего сына, чтобы тот возлегли в тело человека Иисуса и освободил мир от лапучения Моисея. Доктрина Г. исходит из представления о едином начале, разветвляющемся в серии комбинаций. Умножаемое бытие порочным. Мир, в котором мы живем, противоположен Богу и предельно удален от него. Между Богом и миром — серия ипостасей, разделяющих идыальное и материальное (у Василида их число доходило до 365). Вслед за ап. Павлом гностики отступивали модель триничности человека: человек состоит из духа, души и плоти. Душа — особое начало, исходит из космологической сферы (Василид), а плоть сотворена темными силами мира; так что по своей божественной сущности человек не от мира

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

(См. «Агностицизм»).

Л. В. Павлов

Горизонт — понятие в феноменологии Гуссерля, обозначающее перцептуальную грань любого воспринимаемого предмета в зависимости от подлинных, изменчивых и вневещной 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 нереализуемый подлинный горизонт образования вокруг него сферы принадлежащих ему самому позиций. 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 образующим единство потенциальных импликаций, представляющих собой не что иное, как потенциальные возможности его конституирования. Т. е. цель феноменологического анализа заключается в сличении 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 эксплицируемого бытия. Временность как Г. для понимания бытия является непосредственным следствием из гуссерлевского интенционального анализа.

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

Г. Е. Криво

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

нивается для исследования и объяснения неправых (доправных) оснований современных политик космополитизма, миграции, отношения к беженцам и т.д. Проблема Г. рассматривается одновременно как этический и политический. Первая обусловлена необходимостью осмысления такого чрезвычайно актуализирующегося в философии и социальных науках XX в. вопроса, как принятие другого, и пересмысления 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. пересоставленное значение приобретает подкомочина, обязанности, и привилегия, которыми должны наделяться или обладать хозяин и гость: аналогия последнего может таить в себе угрозу и, как показывает Ж. Деррида на примере диалогов Платона, подвергать сомнению логос, сложившуюся рациональность (порядок), очевидность которой хозяевам в этом случае необходимо деконструировать. Так, в реальной практике принятия иностранными гражданами (туристов, мигрантов и т.д.) встает вопрос об ознакомлении с основными культурными нормами интеграции и т.д. Кроме того, в исследованиях Г. существует тенденция осмысления фигуры гостя исходя из этимологии данного слова (*hospes* — как переводит Э. Бенвенист, — *прим*; иные значения — *чужой, чужаки, странник*; Ж. Деррида проводит сложную смысловую цепочку и связывает фигуру гостя с фигурой хозяина, или главы дома, т.е. лица, названного *patresfamilias*: 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 привечия, не распространяется дальше возможности завязать отношения с коренными жителями"; устанавливаемый договором "право гостя"». Т.е., стремясь выявить условия вечного мира, И. Кант пересмысливает обычай Г. в правовом поле. Подобное пересмысление в то же время позволяет выявить присущую Г. специфическую черту: декларация принципа безусловности, это 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, прощание, 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 нацеленному на гостя (т.е. того, кто принимает дар) обязательствам ответного дара, ответного принятия, покровительства и т.д. Впоследствии обе логики разрушаются в области частного Г, однако была замещены политическим Г, оказываясь истником трудностей и разночтений в области практики взаимодействий с иным и/или чужим.

Двойственность в понимании дара — не единственная трудность в осмыслении Г, она сопряжена с различием между представленным о чужом и ином, а также дихотомией гость/враг; другой/чужоностранец. 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 — выделяется вследствие своей узнаваемости определенным количеством прав, в т.ч. правом не вить языка принимающей стороны. Существует набор определенных маркеров-идентификаторов: кровь, территория, гражданство и т.д., в соответствии с этим Дж. Агамбен приводит биологическую концепцию восприятия безликого. Одновременно именно идентификация заставляет принимающую сторону давать право соблюдать, следовательно, в некоторой степени — подчинить себя гостю. В противовес этому подходу, безусловное Г означает взаимодействие с другим, не имеющим «лица» — неидентифицируемым (анонимным), отличающим прямое вторжение, разрушающим дихотомию друг–враг, а следовательно, не поддающимся никакому регулированию со стороны обычаев 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»).

Л.А. Понкина

Государство — аппарат управления обществом, наделенный властью, опирающийся 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, представляющей обществу определенный характер жизни, и в этом случае как бы становится «над обществом», вместе с тем «поглощая» функции общества как самоорганизации, воспринимательной и самоменяющейся системы.

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

В. Е. Келерев

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

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

В. Е. Келерев

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 реальной «механизм» вырабатывается в ходе социальной эволюции по мере того, как стандарты человеческих взаимодействий выявляет свою подконтрольность и зависимость от сил и способностей, кооперированных общественными индивидами. Подсистемы общества, структуры, институты, социальные позиции обнаруживают «прямую» связь с индивидуальной и совместной деятельностью людей, с ее общими намерениями. Зависимость же индивидов от позиций, институтов и подсистем общества оказывается «обратной» связью, определяемой именованиями общества. Т.е. индивидуальное бытие людей становится практически действующей социальной силой, обуславливающей эффективность разделения и интеграцию общества как системы связей.

Реализация социальной формы Г.о. в истории человечества сопряжена с использованием преобразованной меланхолического движения в другие виды

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

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

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

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

Второй этап отмечен выходом Го. 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 Го. и государства, сохранения его (общества) «политическую рамку». Эта тенденция проявляется в кон. XX в. и ставит перед XXI проблему развития государства (межгосударственной формы) в масштабах мирового сообщества. В плане структурном эта проблема аналогична той, что рождалась Го. начиная с сер. 2-го тысячелетия н.э., когда оно усп-

называло общие (минимально достаточные) условия для взаимодействия разнородных социальных взаимодействий. 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, сформированном 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, сличения и взаимоприкосновения смежно сосуществующих предметов. По своей природе Г. парадоксальна: а) различные вещи, она в то же время объединяет их, становится основой их связи; пограничные контакты разных А и Б превращаются вверждениями, неовождениями новообразованиями. б) Г., как конечности качества, приуны также потенциальная бесконечность, поскольку переход 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, границ, является единством многих признаков. В каких бы ракурсах ни рассматривалась Г., она всегда предстает чем-то неопределенным, амбивалентным — эта сущностная, внешне 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, сущностные и несущностные, постоянные и непостоянные, преодолимые и непреодолимые и т.д. Вопрос о перекресточных 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 музыковедении — как задачи описания (ограниченных 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 качества 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» воспринимаются опосредованным путем между общими идеями и со-

порочной материей, непосредственно воплощаясь в виде чувственно воспринимаемых конфигураций, овертаней 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 неразличимую 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 абсолютного шлододной «сушество»-примеаукта. Есть также и раздельные (прерывные) количества — их Аристотель характеризует тем, что их части не имеют общей Г (числа, речь, единицы, слова). Спиноза признает реальное существование Г между вещами, но полагает, что фактическая отдельность (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 криволинейное, к тому же лирическое движение. Все различения и Г в телесную субстанцию вводятся интеллектуаль, деятельностью разума. Иногда для отождествления тел достаточно проследить совпадение их пространственных Г во все моменты времени. Однако Г могут быть не только пространственными, но проводить 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 краевых Г вещей. Разумеется, тождество всегда есть тождество в каком-то отношении. Г вещь 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 сравниваемое 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. Они — не пустое пространство и не чистое бытие, а синтетическое содержание. С одной стороны, Г — имманентное определение 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 идеальны 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 ничто и иным, в которой они прекращаются. Они имеют свое названное бытие по ту сторону друг друга и их Г; Г как бытие каждого по отношению к другому. В Г ничто и иное тождественны, у них есть общий им обоим единство и различие. Ничто — не то, что другое. Когда мы определяем ничто как предел, мы тем самым уже выводим за его предел. Ничто имеет свое названное бытие только в Г (там же, с. 190). «Другое определение — бесконечность, присущее (всякому) ничто и состоящее в том, что в своей границе, в которой оно имманентно, ничто есть противоречие, заставляющее его выходить за свои пределы» (там же, с. 196). Г в самом определении существует как предел. «Как доказательство ничто выше своего предела, но и наоборот, лишь как доказательство оно имеет свой предел: и то и другое неразделимы» (там же, с. 136). Г существует, и должно переступить ее (там же, с. 313). В Г взаимнооборачиваются активное и пассивное, субъективное и объективное. «Будучи ограничивающим, ничто, правда, изливается до того, что само оказывается ограничиваемым, однако его граница как прекращение иного в нем в то же время сама есть лишь бытие этого ничто: благодаря ей ничто есть то, что оно есть, имеет в ней свое качество» (там же, с. 188). Качественная Г — это конец некоего данного качества; качество есть такое бытие в ничто-средственности, в которых Г и определенность тождественны с бытием, количественная Г — это что-то вроде поля, а не линии; это безразличие данного ничто в своей внешней Г, но это безразличие относительно, в рамках меры. Мера — интервал (прямоугольник между Г) постоянства качественной определенности, количественные Г которого постепенно изменяются. Конечное — движущееся к своему концу из-за изменения своих внутренних Г. «Ничто вместе со своей имманентной границей, познаваемое как противоречие самому себе, в силу которого оно выводится и понимается 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 выходя себя к следующей Г, и так далее до бесконечности (там же, с. 303). Гегель различает Г в «определенности». «Определенность, как таковая, принадлежит к бытию и качественному. Она не граница, так что не отсылается к чему-то иному как к своему неустойчивому, в скорее... она собственный имманентный момент всякого; поэтому всеобщие находится в особенностях ни при чем-то ином, а всецело остается при самом себе» (там же, Т. 3. М., 1972, с. 46). 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. 3. М., 1971, с. 9). Г сама может иметь промежутки, интервалы, переходные моменты. Она может иметь и характер «ничто», и ха-

растер «мерь». В конечном бытии нечего становится Г, через посредство которой нечего 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) — ничтожная устойчивость. Небытие предмета — те Г, за которыми данный предмет еще или уже не существует. Проблема Г. между отдельными видами предполагает также решение вопроса о пределе делимости пространства и времени: отделены ли контактирующие вещи квантами длины и времени или Г. объединяет их без «тождественно» промежуточных? Эта проблема пока не имеет своего решения.

(См. «Отныне-предела», «Трансгрессия»).

Л. В. Ильиничев

Грядущая демократия — термин, введенный Ж. Деррида для описания демократии и политического будущего не в смысле нацеленной или возможной в будущем, а в смысле обещания, бесконечной отсрочки или прибавки непредсказуемого и непредвиденного. Г. д. не сводится к идею или к демократическому идеалу. У нее отсутствует собственный самостоятельный смысл. Французское слово *Général* соединяет в себе одновременно два значения — будущего как грядущего, как того, что приходит (*à venir*), и будущего неизвестного или даже невозможного. Самость, самостоятельность демократии подрывается грядущим, непредсказуемым и непредвиденным, тем самым настоящее демократии откладывается на неопределенное время в зависимости от пространственно-временной структуры реальности. Демократия является только в различии, благодаря которому она откладывается во времени и отделяется от самой себя. Неразрешимость Г. д. обусловлена классическим пониманием *deus ex machina*, 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 основе и те же время условие ее возможности и невозможности. Вдвух между тем, что есть, и тем, что придет, и не будет на том же другом, Г. д. несет в себе своего рода экзистенцию — отношение между двумя невозможностями. Поэтому Г. д. остается перформативным обещанием (формой «структурного экзистенциализма»), 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, Даррелл указывает три основные аксиомы существующих форм демократии: моделирование демократической политики по территориальному принципу национального государства и принцип безусловного господства, открытости и Другому; принцип равенства и даже тождества всех юридических субъектов и принцип сингулярности; правило мажоритарности и уважение прав меньшинств. Эти аксиомы, которые невозможно урегулировать с помощью законов, обычаев или норм, обещают само будущее. Наличие демократии открывает саму возможность будущего и то возможное значение, которое она может еще обрести.

(См. «Мессиянство», «Отныне-предки»).

Т.К. Керимова

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, стандартизуемым человеческому бытию, выходящим в общественной жизни ее индивидуальные, конкретные, духовные формы и черты. Кризис просветительского Г. переживается как кризис 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, межконтинентальными конфликтами, массовое использование изобретенных 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, вырванных с тоталитаризмом, фашизмом и большевизмом из связанных) превращали человеческих индивидуумов в «шпички» и «винтики» огромной социальной машины. «Девятидцатое столетие сказала: "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 индивидуумов оказывается важнейшим ресурсом и в свете экологической проблематики: «качественная» деятельность людей оказывается условием и обережением природных систем, и взаимодействия с ними. В этой ситуации Г. обретает вновь обобщенный практический смысл, т. е. 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 противиться со специфическими культурными стандартами), но они достаточно конкретны, чтобы на их основе выработать нормы, включающие «человеческое измерение» в международное сотрудничество. Возникают соответствующие этой задаче концепции «общечеловеческих ценностей», «качества жизни», «человеческих качества» 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 расчленило 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 особенном бытии, а их силы и способности учитываются лишь в абстрактных формах и измерениях. Псев-

Гуманизм

диалектические попытки связать изначально разорванные представления о конкретном и абстрактном бытии людей оказываются невозможными, т.к. взаимодополняющие по видимости образы их социальной и индивидуальной жизни фактически взаимоисключают (и отрицают) друг друга. Американский социолог Дж. Хоманс обратился к коллегам с призывом «вернуть людей в теорию». По существу, это означает необходимость «вернуть» людей к истории, экономике, культуре, науке и предполагает радикальный пересмотр оснований современного обществознания.

В. Е. Кемеров

Д

Дào — 道 — Путь, Судьба, Первоисточник, 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 включало во все философские, религиозные, политические, эстетические и другие сферы китайской культуры. Со времени «Дао-дэ-цзин» («Книги о дао и де»), приписываемой Лао-цзы, только дословный 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», «бездельно», «пусто», оно является «источником всех вещей» и «предшествует предку вещей». «Великое Д. растекается повсюду. Оно может быть вышнее и ниже. 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 поставщика. Его можно назвать великим. Оно становится великим, благодаря тому, что никогда не считает себя законом» (34 глава «Д. - дэ-цзин»). Д. у Лао-цзы — предельно-всеобщая реальность, обладающая онтологическими характеристиками «вечности», «бессмысленности», «пустотности», «небытия» и т.д. Однако, выходящее и запредельное, оно проявляется через де (добродетель, справедливость, благородную силу). Де, являясь этической манифестацией Д., направлено на естественное упорядочение отношений человека с обществом, природой и самим собой. Согласно порядку этих законов, Д. и де постоянно следуют принципу естественности (дэи-жань) и осуществляют идеальное (у-вай). Естественность Д. противопоставит каким-либо внешним законам, в том числе ритуалам (ли) и табу (фа), являясь предельным критерием космической гармонии.

Развивая учение о Дэ, Конфуций дал ему оценочные характеристики и использовал его на языке морали. По Конфуцию, беспредельность Дэ реализуется в образе совершенного мудрого и служит благоприятному ходу общественных событий. А Чжуан-цзы охватывает substantialность бытия Дэ с повседневным бытием человека и вводит рефлексивно в качестве условия «нахождения в Дэ», Образно-позитивская философия даосиста Чжуан-цзы (IV в. до н.э.) последовательно проводит принцип существования множества реальностей на основе парадоксального, магически-рефлексивного тождества сознания и практики. Иерархия этих реальностей строится по степени близости к природе, истинности совокупности и потенциальной силе эстетической невыразимости бытия. Находясь внутри мифологических образов и метафор, включая психологизм и увязательность Чжуан-цзы подвергает окончательной 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 Дэ. Дэ, 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-цзы («Книга перемен») придает постижению Дэ характер телесных утверждений и практических навыков. Будучи одновременно философской категорией и идеалом практического достижения, символ Дэ является ядром философского и религиозного даосизма. В Эпоху Шести Династий (IV–VI вв. н.э.) даосские йог, 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 смышлетается с конфуцианством. Даосские литургия и онтология сделали возможным возникновение и распространение в Китае и Японии буддийской школы чань (дзен). Концепция «пустоты», изложенная в сутрах йогича Праджнапарамиты и впоследствии развитая Нагарджуной, уточняет и конкретизирует понимание Дэ. Китайский буддизм трансформирует образ Дэ как синтез микро- и макрокосмоса в принципе единства нирваны и сансары. При помощи даосских психологических практик Великий Принцип Относительности Нагарджуны находит в чань-буддизме конкретную практическую реализацию. Дэ, присутствуя каждой вещи и каждому человеку, так же как «дармовое тело Будды» (дармакайя) присутствует в каждом живом существе коньчально. Не-деянием постигается полновзкая природа «Я», оказывающаяся пустой, а следовательно, также изначально просветленной. Концепция «не-я», развитая в чань-буддизме, полностью снимает в себе образ мышления и стиль жизни даоса-философа. Естественность Дэ оказывается отправной точкой для понимания личности, при этом она же выступает итогом этого понимания. Изначально спокойное, безмятежное и бесстрастное

Д., лишённое формы и имени целиком соответствует онтологической-эпистемологическому не-существованию пустых даров. 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» («Чжун-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 счёт применённых 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 её. По степени «верховной всеобщности» Д. смыкается с Брахманом, Д. и Брахман порождает само себя, а к множеству их творений относятся боги Д., как и Брахман, — вне пространства, вне времени, непознаваемо, неделимо, но при этом проявляю в феноменальном мире. Обе сущности эмануруют: Д. через до и ци, Брахман через Атман и пурушу. Поиск функциональной основательности Д. облекается с классическими греческими субстанциями вода и огонь, а по трансцендентной ширедельности — с гераклитовским Логосом и платоновским Единым. Невозможность сказать «Д. рождает логику его постижения» с православной апофатической традицией, идущей от Дионисия Ареопагита к Григорию Паламе. «Дао, выражаемое словами, не есть настоящее Дао», «сказавший не доказывает, доказывающий не знает» («Д. до-цзин», чж. 1, 81). Д. постигается усилиями практической мудрости, и невозможно средствами языка передать объём его содержания. Символизм Д. не указывает на внешнюю по отношению к нему реальность, поскольку оно дао является пределом всякой реальности и как символ указывает на самого себя. Природа такого символа отлична от символизма западного, метафизического, образа. Основанный на христианской онтологии, метафизический символизм иерархизирует бытие, а между вымышленным и трансцендентным ставит идею божественного закона. Д. как символ противоположно идею божества и критерием истины устанавливает естественную доброту человеческой природы. Подобно западноромскому бытию, оно не допускает по отношению к себе никаких оценок, ритуалов измерения и правил суждения. Д. как «ничто» и «всё» облекается с эсхатологической философской ориентацией XX в.

(См. «Даосизм»).

Л.С. Чернов

Даосизм (дао цзи — 道經, дао цзио — 道經, в лат. транслитерации daoist) — дао цзи высшейших 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 комплексных 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 учения, изложенные в трактатах «Даодэцзы» (др. название — «Дао-дэ-цзы») и «Чжуан-цзы» IV — III вв. до н.э., имеющие якобы исключительно философский характер, а позднему Д. относят учения, содержащиеся в многочисленных трактатах «Дао цзы» («Сокращения Дао»), представляющих собой «выраженно- философские в религии». Однако после работ Е.А. Торчинова можно считать доказанным, что Д. представляет собой непрерывную традицию: в ранний Д., и поздний содержит в себе и философский дискурс, и религиозную доктрину, и описанию-методов психофизиотехники. Так, уже в «Дао-цзы» содержится указание 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 микрокосмос в Д. унаследованы друг другу, и нравственным поведением для индивида является следование законам мира. Натурфилософия поэтому занимает ведущее место в философии. В этом смысле Д. соответствует философии доократиков и их проблематике «фюанса». Как и в философии вилетской школы, в Д. старшим натурфилософом 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, дремнотреческой философии. Так, «Дао-дэ-цзы» 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 обычно характера имеют обычно полемическую направленность, особенно против «школы янши» или «софистов» мин-цзя. Тот факт, что в рамках натурфилософии космогония занимает собой и онтологично, и космогонично, свидетельствует об архаическом характере мышления древних даосов, склонных подмывать причинные объяснения генетическими. Учение о дао, лежащее в основе космогонии Д., имеет аналогии с дремнотреческими концепциями «арса», «фюанса» и «лю-госа». Дао, как и «арса», есть начало, отправная точка во времени, а также точка, причина мира. Дао можно трактовать и как первую, фундаментальную реальность, первичную и постоянную, что соответствует понятию *physis*, в отличие от «нешей», вторичных, производных и преходящих. Дао в Д., как

и «дэос» у Бераклита, есть «мера, определяющая ритм и циклический переход вещей друг в друга и закономерность их взаимодействия» (С.С. Аверинцев). Дэоском дэо, как и «дэос», выступает в качестве «субстантивированной закономерности» (Е.А. Торчинков). Было бы, однако, неверно отождествить дэо с материей, как это делал, например, в 1930–1984 гг. советский исследователь Ян Хиншлун. Как следует из «Дэо-до-цзиня», дэо не воспринимается зрением, слухом и осязанием (параграф 14) и поэтому не является «объективной реальностью, данной нам в опыте»¹. Кроме того, дэосская философия представляла собой натурализм, не знающий разделения на чувственную и сверхчувственную реальность, типологически соответствующий натурализму доокрастов. В литературе часто проводится аналогия между дэо и ведийским Брахманом, однако ошибочно было бы говорить о сходстве дэо и Бога в иудейско-христианской традиции. В отличие от последнего дэо бессловесно, непрозрачно, непрозрачимо само для себя («дэо похоже на черный дэо»); непреложимо, спонтанно, естественно (自然 — цзыжань); не является господином («Богом») всего сущего («выраживает, но не владеет»). Использование категории дэо не является привилегией Д., однако в последнем она приобретает специфический смысл. За более чем двестишестидесятилетнюю историю Д. содержание этой категории многократно изменилось и внутри дэосской традиции, и внешне; европейские переводчики и интерпретаторы многократно искажали ее понимание. Самым ранним, по Е.А. Торчинкову, является понимание дэо как некоторого безусловного единства и целостности. Эти целостность тайная (㊦ — хэ), таящаяся (㊦ — ся) и неопутная (㊦ — кой). Эти три аспекта дэо, пребывающие в неразрывном единстве, и образуют «дэос» (㊦㊦ — хуэйдэо). В самом начале «Дэо-до-цзиня» говорится о двух дэо: 1) безымянном и постоянном, помогающем начать всему миру и 2) именуемом и непостоянном, выражающем всю совокупность вещей. Возникновение мира рассматривается как некая катастрофа, скачок, «преодоление», повлекшее за собой утрату единства (дэо). Все, ведущее к утрате единства и разделению, утрате изначального единства рассматривается как зло. Поэтому возникновение мира есть смерть дэо. В силу принципиального сходства человека и мира, любая деятельность, направленная против целостности и единства, также рассматривается как зло. Отсюда вытекает принцип «недеяния» (㊦㊦ — уэй), означающий отказ от субъективистской установки на целенаправленную активность индивида. В рамках дискурса «недеяния» имеет парадоксальный характер, поскольку «чэо» и есть целенаправление. Состояние у-чэй, повидимому, достигалось психофизиологическими методами, вводившие адвита в транс, исключавший целенаправление. Деятельность, ведущая к дивергенции, представлялась нежелательной еще и потому, что вело к следующему типичным заблуждениям: вэй-слово (㊦ — мин) «нашло слово разум», по выражению Ф. Вокера, заставляло думать, что каждому имени мин в реальности соответствует реальная

сущность инь — Ян, тогда как в действительности реальность един и неразчленима. В даосской традиции, однако, завершенность инье понималась как космогонический процесс в целом, дао порождает иначальную иньву (元陰 — первичная), она разделяется на отрицательную иньву нинь и положительную иньву ян, они соединяются и образуют триаду Небо—Земля—Человек, а те, в свою очередь, порождает все сущие. При этом картина мира при всей своей динамичности сохраняет стабильность и гармонию. Адепту остается только спокойно созерцать и осуществлять гармонию-сравно. «Отступление от Дао касается только человека, но не космоса в целом, да и восприятие этого отступления больше не поддается эмоциональному окрашиванию и вообще не драматизируется» (Е.А. Турчинов). Традиционное истолкование космогонического процесса несколько сравнительно поздно, в I в. н. э., т.е. через четыреста лет после создания «Дао-цзы», но 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 средств. В позднем Д. существует обширная литература, описывающая такие методы. Даосским психотехника восходит к шаманским приемам достижения экстаза, который описывался как состояние полета. Считалось, что «совершенноосудрай» (真人 — истинный) ощущал свое единство с миром настолько ярко, что мог «путешествовать, передвигаясь вместе с ветром», как это делал персонаж «Чжуан-цзы» Ле Юйцзы. В том же «Чжуан-цзы» приводится знаменитая притча о гусыне, который упал с неба. Не осознавая своей судьбы на повеление, он не осознавал и своего падения, кости и плоть его были едины. Он мог сильно ушибиться, но ни в каком 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», исключительную 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 угнетавшего 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 представляется как идеология народных

вестивший, 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», «лице» 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 индивидуум 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 знает о необходимости *Personae*, адаптации к социальному миру, он склонен видеть в нем сферу неподвижного существования — поэтому к нему неизбежно адаптироваться. «Природа» человека оказывается неизбежной (если только общество отличается от первобытной общины, *Ursprüngliche Gemeinschaft*). В споре между конфуцианцами и даосами Юнг стоит на стороне последних. Особенно достается человеку больших городов современного мира: маски приращен к лицу, поведение стереотипно, роль зашифла живого человека. Маска терит застывающую, застывает, а это ведет к опасности для личности даже в плане приспособления к внешнему миру: условия могут резко измениться, и тогда слитившись с социальной ролью индивида выдает крах. Даосское возмущение к «естественности» (дым живя) и «индивиду» (*у-шэй*), по мысли Юнга, уберевает людей от такого краха.

(См. «Дар»).

А. Д. Михайловский

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 классах правил и обычаев.

В философии позднего Хайдеггера Д. противопоставляется «есть» как модус присутствия и существования. Д. как безличный оборот лишен собственности, свойственности и указывает на модус события. «Есть» и «дан» 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: «Каков образом бытие, будучи принципиально отличным от сущего,

позволяет сущему утвердиться в своем бытии?» Поэтому традиционное отношение «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 описания 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 продолжения забвения бытия. И уже в «Бытии и времени» он экзистенцирует, 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 давнее, «которое несет на друг к другу и на падает». 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 приближающийся к человеку, обрывается к нему, его достигавший, 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 побывания) и «еще еще не настоящее» (способ грядущего). Единство подавания друг другу простертого в них присутствия Хайдеггер называет четвертым измерением времени. Es, которое дает время, Хайдеггер называет «скрытым просветом простирания», тогда как Es, которое дает бытие, проявляет себя как посыл и экзистенциальная история бытия. Субстантивизирующее действие Es осуществляется Хайдеггером с событием-соответствием друг другу двух способов давности бытия и времени. Ибо событие есть не что иное, как Д. Т.о., проблема Д. разрешается из события, которое в своем давении и то же время отсутствует в бытии.

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

лическая 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. Маллиновского 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, распространённый среди племен северо-запада Америки. Потлач — праздничная 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 Мосу, представляет собой тотальную поставку агонистического типа. Самые богатые племена по любому поводу или менее значительному поводу устраивают празднества, заметная особенность которых заключается в расточительстве, в демонстративном уничтожении накопленных богатств и в одаривании всех присутствующих, предпологаемом 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 ведь может, лишь трать его и распределять. 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 богатства». Ж. Батай, опираясь на исследования М. Мосса, развил концепцию экономики бесцельных растрат и непродуцируемого труда, перпендикулярной 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 и обмена и его распределения, сколько на основе потребления и непродуцируемого расточительства. Принцип одаривания, «извещения», «промыывания» богатства необходимо связан с социальными институтами. Последнее — это наиболее приемлемый способ уничтожения богатства. Батай считает, что в ритуале потлача действительно 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 провозвещает себя жертвенность-бытия. Жертва тратит

под покровом события, как бы выступает бытие. В одаривании осуществляется жертвоприношение, а последнее — это Д, пребывающая, данная и обманчиво быть самим собой. В одаривании осуществляется событие, «бытийственность бытия в бесконечном становлении». Онтологическое различие бытия в сущего, образующее событие, — это князька опыта одаривания как различительности, расставания, бесцельной траты, разрушения. Эстез, омык, зрелищ, жертвоприношение — это непосредственные опыты схватывания распадающей бытия, онтологического различия бытия и сущего. Лиценное собственности, свойственности, возможности выйти в присутствии бытия есть не что иное, как Д.

(См. «Беспастриковство», «Прозвоние», «Опыт-предель»).

Г. Г. Корюнов

Движение — общее понятие, объединяющее характеристики переменчив, совершаемых объектами, взаимодействия между ними, компонентов, с ними происходящих, превращений одних объектов в другие. В обычном опыте человека Д противопоставляется покою. Самое простое различение видов Д, укладывает на формы Д, в которых объекты меняют свое положение, но не меняются сами, и на формы Д, в которых происходит 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 старинным пунктом для обобщений различных позиций о Д, для определения принципиальных элементов его представления и описания. Развитие научных взглядов на движение в новое время было связано главным образом с прогрессом механики. Поэтому и трактовка Д стимулируется физическими представлениями о перемещении тел и о их взаимодействиях. Другие формы Д получают объяснение, основанное на схемах взаимодействия, кажущаяся простота такого подхода приводит к серьезным затруднениям: возникает барьеры для понимания качественных особенностей разнообразных видов и форм Д. Поскольку физика выдвигает роль лидера научного познания, ее представления о Д, возводятся в ранг научных стандартов. В ряде случаев это качество служит методологической горюшкой 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 объяснения к «механизмам», «переключающим устройствам», спланированным причинам и действиям, 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 организмы или о детерминации политики экономической, науки техники, культуры наукой и т.п. Наука, формируя представления об устойчивых и контролируемых сферах перемещений и взаимодействий между телами, как бы отодвигала на дальний план вопросы, связанные с развитием объектов, их преобразованиями, переходами друг в друга. Для знания, ориентированного на систематизированные динамические объяснения, эти вопросы вообще казались выходящими за рамки науки, располагавшиеся где-то в области магии или мистики. Так, долгое время таинственным представлялся вопрос о дальности действия; до сих пор в области общественного «странными» кажутся вопросы о сверхъестественных 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, уталодеблялась магии и мистике, только она, в отличие от магической практики, доверялась механически ориентированному эксперименту, а в отличие от мистики — идеологизированным метафорам механизмов, рычагов и причин, порождающих Д. Немецкая классическая философия в середине XIX в. создала серьезную мировоззренческую базу для более богатого и насыщенного конкретными представлениями и понятиями знания о Д. На первом плане 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. Порядок, порядок, составные, структура начинают трактоваться все более как результат или устойчивая форма Д. Конечно, такой поворот в познании Д. был стимулирован и развитием науки: химия, биология, а затем и экономическая наука сблизили трактовку Д. с понятиями об изменении структур, об эволюции форм и о воспроизводстве связей, обеспечивающих Д. Другой важный код в истолковании Д., сделанный немецкой классикой, сопряжен с попыткой конкретизировать представление о формах Д.: механической, химической, органической (Бегел), а затем и о социальной (Маркс). Правда, эти попытки не реализовали значительный потенциал, содержащийся в порядке. И тому было несколько причин. Во-первых — это слабость собственной методологической базы наук о жизни и об обществе, малая ширина 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

называемых познанию и науке, они сепарировались, представлялись как бы предельным членением самой реальности, предопределенным разделением 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 тем самым влиянием, которое оказывает на науку практика общества. По сути, эмпирию охватывалось, 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 обуславливало практическое «расчленение» природы по дисциплинарному и отраслевому принципу и, соответственно, — растущее количество экологических катастроф. Так было и в общественности, в котором деятельность индивидов была разбрана науками на аспекты и результате познания как предмет познания оказалась оторвана от социальных связей, а социальные связи — от предметных взаимосвязей между людьми. Это — по сути — и была третья причина, затруднившая реализацию подхода, ориентированного на конкретные формы Д. Фактически это означало несомнение логики познания Д, в того разнообразия видов и форм Д, которые оказывались предметом забот человечества в XX столетии. За этим несомнением скрывался вопрос о возможности и границах человеческого освоения различных форм Д. Массированное развитие познания и практики привело к тому, что люди оказались «отшнуды» во взаимодействии с объектами, представляющими собою совокупности, последовательности и системы событий, связей, преобразований. Эти объекты не поддаются освоению на основе линейных представлений в сьем 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 объектам, а о приспособлении к ним, об адаптации к ним дробнообразованных человеком приемов исследования и практического действия. Наука вынуждена формировать свое представление о конкретной форме Д, исходя не из своих дисциплинарных предубеждений, а из той логики самодвижения сложного объекта, который может быть выявлен только в специализированном исследовании и только путем соответствующего построения контактов с объектом. Характеристика Д, объекта и его системном и дробном оказываются теснейшим образом связаны. В результате формируется знание о конкретном Д, которое уже не дисциплинарное, а системное и проблемное характер, т.е. знание в принципе не завершено, поскольку таковым не может быть знание о самодвижении, саморегулировании, 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 экологии и эволюции культуры, в определении исторических характеристик

современного человеческого сообщества. Понимание познания \bar{D} (философия движения) тоже может быть включено в этот ряд. От интуитивной и всеобщей определенности оно переходит к определению отдельных форм, к выделению систем, строит конкретные схемы \bar{D} все более сложных объектов. В результате человек вынужден переосмыслить совокупность своих представлений о \bar{D} , определять ее понятию как систему концепций, понятий, образов, метафор, создающую возможность формировать исследование различных типов объектов, различных видов \bar{D} и их взаимосвязей. Неполный и незамкнутый характер современных представлений о \bar{D} , их разнообразие и взаимозависимость определяется тем, что класс \bar{D} 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, закрепленные в опосредствованных структурах (первая система организма, спонтанности, нормы и ценности общества, силы, способности, установки и ориентации личности). Самодвижение осуществляется преобразованием внешних связей и взаимодействий, а внешние связи и взаимодействия могут характеризоваться как способы самовыявления сложной системы в ее контактах с другими системами. В плане дифференциации социальных и культурных контактов также по видимости элементарные формы \bar{D} могут быть поняти как способы взаимодействия сложных систем друг к другу, как создание некоего симбиоза, согласующего \bar{D} , систем, но не нарушающего особый порядок их бытия. Сложность и простота \bar{D} оказываются тесно взаимосвязаны: простые формы \bar{D} указывают на сложные зависимости между различными системами и процессами.

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

В. Е. Келер

Дедушкин (от лат. *deductio* — выведение) — логический вывод (следование), обеспечивающий истинность заключения на основании истинности посылок и соблюдения правильной формы рассуждения. Посылками \bar{D} 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.е., \bar{D} выступает в качестве базового средства доказательства. Наука, 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, структурами которой является учение о силлогизме. Современное понимание дедуктивного рассуждения шире, т.е. логические исследования включаются

анализом неиндуктивных дедуктивных рассуждений, поэтому максимальное широкое и ставшее общепризнанным определение Д. как «рассуждения от общего к частному», сохраняя свою долю «истины», не проясняет ситуацию. В современной математической логике основными системами дедуктивной логики являются классические логика высказываний и логика предикатов.

(См. «Индукция»).

А. Г. Киселев

Деидеологизация 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. Липста и др. (60-е гг. XX в.). Эти теории объединяет признание за ключевыми идеологическими проектами XX в. свойств «незачерпнутости» и «несостоятельности» и довольно сильная ориентация на скептицизм. Так, Р. Арон в одной из глав книги «Открыт интеллигентально» (1955) критикует три основных идеологии XX в. — марксизм, либерализм и национализм и приходит к выводу об их несоответствии современным условиям. Д. Белл в работе «Концы 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 протирания марксистами 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 скептицизм выражалась в определенном понимании и критике идеологии в качестве «исторически обусловленной системы убеждений, сплавившей идеи с эмоциями и приращивавшей их в рычаги социального воздействия» (Д. Белл). В развитом индустриальном обществе научно-технический прогресс привносит, наряду с осязаемыми успехами в различных отраслях экономики, к удлинению и качественным скачкам и технологиям на принятые решения, касающиеся общественной жизни. Общество, достигшее указанной степени развития, более не нуждается в идеологиях как в предельно инфологизированных, исторически ограниченных интерпретациях социальной реальности, осуществляемых 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. 60 — нач. 90-х гг., включая предисловие и эпилог к изданию книги «Концы идеологии» (1988). В предисловии, имеющем собственное название «Фольклоризация истории в новом столетии», Д. Белл отмечает, что формирующееся глобальное экономическое сообщество будет

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

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

А. В. Давыдов

Дензм. 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 в действ. в пользу человеческого разума — в способность методами логики выявить универсальную религию природы — многим представляется весьма наивной. Согласно религиозному философу Дж. лорду Гартберту из Чарльста (1583—1648), Бог, сотворив мир, более не принимает в нем участия, не вмешивается в механизм физических законов; главная цель миротворения — быть местом обитания человека. Мир будет существовать вечно, и конца света не будет никогда. Английский химик, физик и теолог Роберт Boyle (1627—1791) придумал аналогию «космического механизма» с вечной идущими часами, не требующими ремонта. Более века спустя эту аналогию актуализировал его соотечественник У. Пойнт (1743—1805). Просветители XVIII в. воображали себе мир как машину, сотворенную Богом и вечно действующую по законам

механике, человека — как «созвонной автомата» (Лейбниц), а Бога — как сверхъестественного механика. Самыми заметными деистами в Англии были Дж. Толанд (1670—1722), Э. Коллинз (1676—1729), Т. Вулстон (1680—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 словом крупным французским деистом, Вольтер яростно критиковал теист католиков и атеист материалистов, отстаивал веру в Бога, Абсолютные моральные ценности и личное бессмертие. Мирозданием другого французского писателя и философа — Ж.-Ж. Руссо (1712—1778) — эволюционировало от кальвинизма к Д. Руссо сослался к Д. Вольтера, но особо подчеркивал роль совести в установлении личной связи с Богом. Позднее появились 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 писатель Томас Пейн (1727—1809). С позиций рационализма деисты воюют против истолкования Библии в духе мистицизма и иррационализма. Признавая Бога первоначальной 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, рационализует и технологизирует моральные ценности. Деисты утверждают, что человеческий разум сам способен проектировать правильную мораль и решать все проблемы реальной жизни. (Правда, конечно, 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, различал в 1704—1705 гг. в своих лекциях о Р. Boyle четыре типа Д. По Кларку, существуют деисты, которые: 1) признают Бога высшим существом, творившим мир и человека, обладающим всемогуществом, всезнанием, безусловной добротой, providentially 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. «Фидеизм», «Теизм»).

Д. В. Понякин

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 нацелена 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 выстает из самого слова, Д. сочетает негативное и разрушительное «де» с подчеркивающим преемственность, непрерывность, «этимологическую деривацию» «кон». Д. критикует метафизическую традицию по нескольким направлениям. Во-первых, это критика метафизики как метафизики присутствия. Матрицей западной метафизической системы было определено «бытие как присутствие». «Все названия основы, начала, центра всегда обозначали инвариант присутствия: сущность, существование, субстанция, субъект, трансцендентность, сознание, Бог, человек и т.д.» (Деррида). Символическим является то, что все эти основания всегда были связаны с привнесением голоса, который наиболее близок к телу, исшедшим от него. Этот символ Деррида обозначает как логофоцентризм. Во-вторых, метафизическая традиция является мышлением в оппозиции. Согласно Деррида, стандартная метафизическая практика объясняет мир, используя бинарную оппозицию, одна из терминов которой занимает приоритетную позицию. Второй термин бинарной оппозиции обычно рассматривается как вторичный, производный. Именно посредством стратегии оппозиции и приоритета метафизическое мышление репродуцирует все то, что подрывает все ее основополагающие принципы. В самом деле, основополагающие понятия метафизики — присутствие, тождество, речь, сознание и т.д. — являются следом репродуцированных вторичных терминов, таких как отсутствие, различие, письмо, тело и т.д. Задача Д. заключается не в реставрации утерянного термина, а в выяснении причин и условий возможности (и невозможности) такой практики. Последнее сопровождается введением «перерывностей», объясняющих условия возможности такой метафизической практики. В-третьих, метафизичность западной философии проявляется в «улырарном» понимании времени, истории. История мыслится как определенная линейная структура, определенная логическая схема. Метафизичность философии, по мысли Деррида, состоит в утверждении приоритета настоящего времени, в утверждении господства «теперь», обеспечивающего привязание к традиции, которая связывает греческую метафизику присутствия и современную метафизику присутствия как самоосознания. История метафизики — это «улырарная» концепция времени, поскольку

времени 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. направлено против структур, определяющих нормы текстуальных или дискурсивных практик. Речь идет о том, чтобы отыскать неформулируемые, «наличные» предпосылки, конституирующие само философствование, «наличные» предпосылки, подразумеваемые самой системой философии. «Наличность», о которой говорит Деррида, представляет собой «наличность» философского дискурса, самого философствования. «Наличности», конституирующие этот дискурс, нельзя «выяснить» логическими, лингвистическими или семантическими средствами разрешения. Было бы неверно назвать эти «наличности» логическими противоречиями, поскольку как известно, любое противоречие предполагает диалектическое или иное разрешение. «Наличность», 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 «наличности», которые имеют 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 конституирует философия. Последнее в определенном смысле невозможно философии и не конструируется как противоречия в строгом смысле, поскольку самой философией это пространство противоречий не tematизируется: 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 регулируются конститутивными законами, по-определению, должны избегать их. Д. объясняет противоречия философского дискурса через «неразрешимость». Последнее обнаруживается при анализе специфической организации этих противоречий. Словарь «неразрешимостей» достаточно обширен: *différance*, след, дополняемость, итеративность, фарингов, помен и т.д. Речь идет об открытом ряде «неразрешимостей» Деррида выделяет несколько характеристик «неразрешимостей». Во-первых, «неразрешимость» не принадлежит к порядку философского дискурса, поскольку она его объясняет. Во-вторых, Деррида говорит об экономической природе «неразрешимостей», в частности, *différance*. «Неразрешимость» организует и регулирует игру

противоречий, различных конфликтующих возможностей. В-третьих, принадлежность «иерархичности» выделено нечто вне деконструируемого текста или дискурса. Однако принадлежность \bar{D} как выделенной тексту или дискурсу не предполагает его тематическую или формальную закрытость. Именно в силу того, что «иерархичности» как структурные возможности метафизического дискурса сами иерархичны. Общая стратегия \bar{D} сводится к двум основным ходам. 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 неупорядоченной. 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 ретрессированных ресурсов и возможностей понятий, и в результате их обобщения новые понятия привносятся к привилегированным традиционным понятиям первой фазы переворачивания. Дело в том, что новые привилегированные понятия переворнутой концептуальной иерархии являются фантомными образами ретрессированных, тех, что находятся по ту сторону метафизического дискурса. Поэтому \bar{D} не останавливается на этом. Только посредством привнесения к именам новых привилегированных понятий тех значений и смыслов, ретрессированных которыми они являются, можно сказать, что \bar{D} произведена. В результате второго шага производится понятие, которое в рамках метафизического дискурса не вышло и не формулировалось. Т. о., \bar{D} характеризуется «двойным жестом». Деррида часто говорит о «двойной науке», «двойном письме». Речь не идет о хронологической последовательности. Два шага \bar{D} — переворачивание и реконструкция — производятся одновременно, что в то же время сохраняет различие между ними. Деррида определяет отношение между этими двумя шагами в терминах хноматического удвоения, или пересечения. \bar{D} западной метафизической традиции имеет своим следствием разработку нового типа философствования, нового типа взаимоотношений между философией и другими науками. \bar{D} философия, западной метафизической традиции означает также \bar{D} тех политических и институциональных структур, которые обосновываются в философских системах и которые нормируют нашу практическую жизнь. Т. о., \bar{D} , вопрекая внутренним «противоречиям» философского дискурса, конструирует «иерархичности», включившие одновременно условными возможностями и невозможности философских жестов и тем. \bar{D} не просто разрушает метафизические структуры, и реконструирует те невозможности — возможности внутри философского дискурса, на которых эти структуры, возможности их логически последовательного развертывания и структурирования являются.

(См. «Гипероппорт», «Дифференс», «Иерархичности»)

Г.Л. Крутова

Деструкция — одна из центральных понятий фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Понятие Д. встречается Хайдеггером в противоположной 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 смыслоконституирующей структуре 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, ориентированной 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 молчании настоящего времени. Отсюда необходимая связь феноменологической Д. с проблематикой времени с целью выявления 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. е., Д. есть необходимый коррелят в редукции, и редуктивной конструкции бытия. Только посредством Д. онтология может раскрыть подлинный характер собственных понятий, что значит одновременно использование и стирание традиционных метафизических понятий. В историко-философском плане понятие Д. сопоставимо с *Abbau* Гуссерля, с деконструкцией Деррида.

(См. «Деконструкция»).

Г. Э. Карпов

Детерминизм (от лат. *determinare* — определять) — учение о связи и взаимозависимости 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, но сущности, означает возможность научного познания природы и общества, возможностей науки (и ее «человеческом» понимании), научно-ориентированной адаптации человека к различным процессам (или управления ими). Отрицание законов стимулировало взгляд на природу и общество как на полностью неуравновешенные и непредсказуемые процессы. Примечательно 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 общественнонаучной доминировало стремление формировать представления о законах общества по образцу законов естественно-научных. Такой подход порождает упрощенные, «механистические» образы и схемы закономерных связей общественной жизни. Эта тенденция не преодолена полностью и до настоящего времени, хотя теперь упрощенные общественные законы стимулируются не механикой, а преимущественно биологией. Особую методологическую трудность всегда представляла трактовка законов, выводимых из деятельности взаимосвязанных человеческих индивидов. Понимание общественных условий в качестве продуктов деятельности людей создает возможности для преодоления этой трудности.

В. В. Казарин

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 различным аспектам и качеству 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.е., проводится различение в истолковании Д. как одного из аспектов, уровней или объектов социального бытия и понимания ее как принципа создания и исследования специфических процессов, качества и форм этого бытия. В первом случае Д. подсажит 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 проследившем путем 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 единичного и раздельного, взаимосвязанного 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 времени, когда

формы мира руковорного начинают играть все более значительную роль в процессах социального воспроизводства. Далее понятие Д. разворачивается «выстроено» понятий: труд, практика, поведение, социальное действие, коммуникативное действие, социальное конструирование реальности, самоактуализация, самореализация, самоидентификация и т.д. Она фиксирует отдельные аспекты многомерного процесса Д., иногда гиперболизирует их и противопоставляет их другим (разумеется, это происходит в рамках отдельных направлений и школ, которые и выстраивают свои программы на основе таких гиперболизаций и противопоставлений); так, понятие социального действия выдвигается и противопоставляется понятию поведения, а понятие самореализации — понятие 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 взаимодействия, качество которого определяется включенностью в него личностной самореализации людей. Иначе говоря, логикой этой эволюции было движение от натуралистического к социальному пониманию Д., привык к такому, где социальность все более обдурживала свою зависимость от формы индивидуальной самореализации людей. Проблема качества Д. стимулировала многомерные представления деятельности, где отношения людей к вещам, друг к другу и к самим себе являются не просто внешне связанными, но существуют друг и друг и друг через друга. Предметность и социальность Д. продуктивно реализуются только при наличии самореализации. А самореализацию нельзя «выключить» 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 подкапывают свои социальные значения, свое навязчивость 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 понимается разрозненно, как осуществление ее, как completion процесса Д. вещью (таковы многие современные технологические концепции, соответствующие технократическим проектам, 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 («ближнему» и «дальнему») людям, «транслирует» ее в пространстве и времени социального процесса.

Детальность индивиду с предметом общительна, т.е. в ней прямо или скрыто присутствуют сцены человеческих взаимодействий. Но и общительность людей постому может быть прямой или косвенной, 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, совместить его с процессом своей деятельности, воплощать в предметах новые сцены, 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.д. участвует в воспроизводстве социального процесса.

Индивид может по-человечески действовать с предметом, поскольку он в процессе общения сделал своей способностью человеческой 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 общении 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, связей людей в широком социальном пространстве и социальном времени; тогда и Д., оторванная от общения, толкуется натуралистически или телеологически. 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 свести 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 редукционизма, сводящих деятельность людей к логике вещей), это и ситуация реального отчуждения, когда \bar{D} распадается на совокупности не 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.: «Общественные науки»). Не последнюю роль играет и классическая философская традиция, определявшая стереотип рассмотрения деятельности через призму субъект-объектного отношения: задается схема, в которой отдельный человек (абстрактный субъект) оперирует отдельным предметом (абстрактным объектом); если принимается во внимание другой измеренный аспект \bar{D} , то они толкуются как производные от исходной схемы.

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

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. е., становится недостаточным: в них не только перескакивает, складываются различные линии и «мотивы» социального процесса, в них происходит синтезирование новых социальных качеств при сохранении или модификации старых.

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

Однако социальные функции, задавая некое пространство деятельности индивидов, не определяют ее содержание из деятельности, объема и содержания ее 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 смены 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, основываясь его с определенной исходной позицией, тем более — для теоретика, пытающегося найти исходный масштаб для последовательно конструктивного описания общества. Затруднительность теоретического предпринятия 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 таковой постоянной (не-величиной), которая все время меняет свое непосредственно индивидуальное выражение, человечески конкретные формы реализации.

Предшествующие столетия в истории нашего общества предстают эпохой, когда Д общества строилось 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, практика 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, полагающим, что любая человеческая активность «вписывается» в заранее заданные структуры и лишь оживает их действием. 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, основанном предпочтении многомерным описаниям Д.

В отечественной литературе по философии разработка понятия Д, как принципа объяснения социального бытия и методологического инструмента, выходящего за пределы взаимосвязей человека с миром, была начата в 60–70-х гг. XX в. Г.С. Богачевым, О.Г. Дробинским 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 общественнонаук.

(См. «Взаимодействие», «Община», «Общественность», «Практика»);
В. Е. Келерюв

Диада (греч. *diá* — дважды) — термин пифагорейцев и платоников для обозначения «много монады». В пифагорейской философии особо выделяется следующая «четверка» категорий: 1) монада, т.е. первоначало, эфир, дух; 2) Д, или перкоматериа, неопределенная диада, апейрен; она подчинена эфиру как действующей причине, 3) хронос, время; 4) пространство, бездна — бесконечное и бестелесное существо. Эта «четверка» — 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 «ниже», неопределенное, множественное, неоформленное. В противоположность Д, монада выражает божественную сущность; монадический принцип есть принцип слабиальности 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. Нежные числа у пифагорейцев считались за божественные, а четные соотношались 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 шло проявленное существо, когда оно отделилось от Монады. Это было той точкой, из которой развилось два пути — добра и зла. Все, что было дулично или ложно, вытекало ими "Двоецельность"» (Блаватская Е. П. Тайная доктрина). Филолай и Ариот сформировали основные понятия пифагорейской математики, в т. ч. понятия единства Д и гармонии. Всегда за пифагорейцами Платон и платоником противопоставляет монаде Д и выклад в последней беспредельность, беспорядочность и безформенность. Стивенсон подставил на месте «двойны» — «множество», и впоследствии неоплатоник при противопоставлении формы и материи предпочитали пользоваться терминологией «единое—многое». У Платона Д — первая эманация Единого.

(См. «Монада», «Триада»);
Д. В. Павловский

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 усилить или ослабить посылку, изменить определение. Аристотель называет Зенона «основателем диалектики» — Д как субъективного метода исследования проблемы. Браклит выдвинул в качестве первого конкретного понятия становление, «высшее 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 переходит в свою противоположность. Симметричную оппозицию Браклиту представлял Парменид, который отрицал конкретные конкретные становления и преувеличивал один из моментов его (бытие), не признавая другой момент (небытие). Зенон своими парадоксами поставил в окончательной форме важные вопросы о диалектической природе движения и множественности вещей. Наиболее ярко Д представляется в платоновских диалогах (в особенности в диалогах «Тетей», «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 предположении, при всяком суждении необходимо мыслить как тождество, так и различие. Сущее, поскольку причастно бытию, есть нечто иное по отношению к самому себе. Тождество и различие всегда и неразрывно 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 мышления разное и выхождение от самых общих понятий к понятиям менее абстрактным. Источником диалектического познания служит воспоминание бессмертной души человека о мире идей. Непосредственным условием для воскресения воспоминаний о мире идей выступает противоречие. В схоластике Д стали называть формальной логикой, которая противопоставилась риторике. В Новое время, несмотря на господство метафизики, идеи Д развивались в мышлении таких философов, как Н. Кузнецкий, Дж. Бруно, Я. Беме, Б. Спиноза, Руссо, Дидро и т.д. Важнейшим звеном в развитии Д является немецкий классический идеализм. Кант развивает диалектические идеи в учении об «антиномиях». Понятие «антиномия» 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 попытка приводит разум к противоречиям, т. е. делает возможным обоснование как утверждения, так и отрицания. Это учение об антиномичности разума, служившее у Канта основанием для противопоставления «идеалистического» и «феноменального» миров, стало толчком

для разработки Д. в немецкой классической философии. Важные диалектические идеи содержит «аналитический» метод Фихте. Фихте в рамках исконного Абсолютного «я» выделяет эмпирическое «я», которому противопоставит эмпирическую природу — «не-я». Отсюда следует, что необходимое противопоставление «я» и «не-я» в пределах абсолютного «я» представляет результат его ограничения или разделения. Следуя этому своеобразному методу «исключения», «противополагания» и «синтезирования», Фихте развивает систему категорий бытия и мышления. Метод, развиваемый Фихте, называется аналитическим, поскольку синтез 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, ищет в понимании 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 «разсудка вещей». Этому «разсудку вещей» соответствует рассудок, различающийся тем, что одно в природе, Абсолютизирующий относительность вещей, представляющей их как независимые и автономные сущности. Этому рассудку соответствует формальная логика, рационалистичная форма мышления, ставящая их одну рядом с другой, не выводя их друг из друга как это должны делать диалектическая логика. Гегель раскрывает недостатки формальной логики и ее бессодержательности. Идея перевода, преемства, определенной и творческой негативности придает 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 истинной той, из которой она происходила. В этом процессе *Aufhebung* нет естественного явления порождения, а лишь порождение в лоне внутренней идеи. Гегель построил подлинную 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 определение как определенной и творческой принцип. Этот принцип, по мысли Гегеля, единственно истинный, поскольку он не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо его движением 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 покаялся истинную природу ло-

гических форм и категорий, но и осуществлял в парадигматической форме Д. в «Кантеле». 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. принадлежит 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, присутствующие лишь в 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 противнормальных 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 вызывает наличие как диалектической культуры мышления, так и существование в ней достаточно жесткой оппозиции Д., и не только со стороны «люской» формально-логической культуры мышления, но и не менее глубокой, чем диалектическая, метафизической культуры, наиболее ярко и жестко представленной в феноменологии, экзистенциализме, структурализме, в философии Хайдеггера, Гегмана, Адорно и др.

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

Г. Л. Корюнов

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

дет слияние личностей участников коммуникации. Д. часто противопоставляется монологу как речи в единичности, не вызывающей адекватной реакции потенциального собеседника. В риторике диалогичным 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 преречной мысли. Диалогическая традиция более или менее ярко представлена во многих национальных культурах и в разных философских течениях. В культуре Древнего Востока складывается и развивается учение о «всестороннем общении», «многоплановом диалоге», в котором важна не передача информации, а восхождение состояния духа. Необходимый для существования любой религии мистический опыт общения с Богом становится основанием для создания учений о Д., который превращает речь, и на Западе. Вся библейская история — это вслушивание в речь пророков и стремление услышать голос Бога, история Д. Израиля с Богом, протекшего вне слышимой речи или прямого письма. Поскольку для древних евреев познание означало платоническое общение, а не познание 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 объектов». 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 познание всего мира и каждого предмета как причастного Богу. Предмет и человек воспринимаются в неотождестве их собственного бытия и во всемогуществе этого «причастия», которое, будучи «соучастием», было по-прежнему диалогическим, несмотря на формальный примат субъективности. Европейская традиция нового времени, в первую очередь картезианская философия, стремилась свести исследуемую философией духовную деятельность к познанию, удалив взаимопонимание за пределы области исследования. В европейской философии нового времени субъект, как правило, самостоителен и самодекларативен в своей субъективности и противопоставлен объекту. Субъектно-объектное отношение принципиально исключает равноправие сторон, поскольку разум — как свойство субъекта — направлен на познание объекта, определенного относительно субъекта. Построение системы, устремленного к единству и единственности понятия, превращало диалогическое мышление, но даже в немецком умозрительном идеализме XVIII — XIX вв., в котором исключение систем достигло подлинной виртуозности, в конечном виде содержался некоторый диалогизм. Идея антиномичности «каждого разума» в философии И. Канта и концепция истины как процесса взаимоприотговления противоположностей в философии Г. В.Ф. Гегеля тому примеры. Но переход

от количества к единичности осуществляется через широкое диалогическое философствование немецких романтиков. Развиваемые романтиками (весьского круга (Братия Шлегели, Л. Тих, Новалис, Ф. Шлегели; Ф. Шлегельсдор и др.) идеи симфонической философии, славяно-совпадения философии и поэзии, прозы и жизни, теории фрагментарного философствования и, наконец, теории понимания стали источником современных учений о Д. Предчувствие современного диалогического-философствования пронизывает теории многих интеллектуалов XIX в., в том числе Л. Фейербаха, который стремился создать материалистический антропологизм как теорию общения («Я» и «Ты», С. Кьеркегора, восстаиваваемого в своих правах теологической диалогикой, и Ф. Ницше, размытого в своих произведениях поединок диалогическую систему познания. В философии XX в. концепции Д. создаются в связи с постановкой проблемы отчуждения, суть которой можно свести к повлечению разрыва между субъектом и плодами его деятельности или к созданию неизбежности этого разрыва. Драматизация заключается в том, что «геометрический», по выражению Х. Ортеги-и-Гассета, разум терпит 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 «манипулятивно» миром, к которому сводится все разнообразие отношений субъекта и объекта, описываемое в европейской философии нового времени, поскольку Д. обнаруживает уровни сознания, к познанию не сводимым и в философии нового времени не описывавшемся. С др. стороны, отчуждение, изобавлением от которого обещает стать Д., оказывается условием существования 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. Постановка вопроса о том, что такое сознание помимо познания, и создав теорию редукции, которая должна привести к трансцендентальной субъективности. Гуссерль создал основания для концепций Д., развивавшихся философии нового славянина, М. Хайндтер, с самого начала своего творческого пути определявший человеческое бытие через совместность приобщения к бытию, позднее своим вкладом на природу человека с фразой И. Х.Ф. Гельдерлина «Мы — разговор» и развивал концепцию разговора (Gespräch), который зависит от события человека и бытия. К. Ясперс разрабатывал проблему коммуникации в связи с проблемами свободы и истины. Общение индивиду, его связь с другими составляет структуру его собственного бытия, его экзистенции, утверждает Ясперс. Человеческое бытие в концепции Ясперса, как и у Хайндтера, 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 «устыжанным». Экзистенция не может быть определена, но может «общаться с другой экзистенцией», и этого достаточно, чтобы она существовала как реальность, а не как субъективная иллюзия. Коммуникация суть способ создания разума, внесущего-осмысленное, «проявление», с одной стороны, и экзистенция, входящей то самым бытием, котором должно быть осмыслено, с др. Ст. пр. Ясперс, коммуникация — это «общение, в котором человек не ищет «растворения», угловоленные ему обществом, но открывает, каков сам «актер». Экзистенциальная коммуникация Ясперса противопоставлена «массовой коммуникации», в которой личность терзается, растворяется в толпе. Ясперс рассматривает и саму истину в связи с коммуникацией: коммуникация суть средство обретения истины, общение «в истине». Г. Марсель в разработке проблем коммуникация и Д. перенос «классической» акцент философского рассмотрения с познания на «сущность». Марсель вводит понятие «таинство», призванное описать взаимоотношения «Я» и «не-я» в противостоянии объективированному рационалистическому отношению к миру как к «проблеме». Таинство не противопоставляет субъект объекту, «Я» — «не-я», познающего — познаемому. Оно включает, «вовлекает» человеческое существование, сливает воедино «Я» и «не-я», выводит за границы сопредельности, стирает грань между «ни меня» и «ни 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 между-субъектная коммуникация, отношение «Я» к «ты». «Объективная реальность» уступает место «второму миру», пониманию другого как «ты» противопоставляется пониманию его как «он» (белличное 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, предкачественных 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 непосредственных 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., междусубъектная коммуникация, предлагает любовь как ответственность «Я» перед «ты», в осно-

на этой любви — любви Бога (Вечного Ты) к миру. Восхищением утраченный Д. с Богом, мир, по мнению Бубера, может обрести гармонию. К концепции Д., выдвинутой Бубером, весьма близка 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. Розенштатт-Хассе. 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. Маиер и С.Л. Франк, но наиболее известным автором теории Д., повлиявшим на творчество ряда семантиков, был М.М. Бахтин. С т. зр. Бахтина, сам способ взаимодействия сознания есть Д. Любое соприкосновение с миром культуры становится «сравняющим и беседой». Д. Понимание возникает там, где встречаются два сознания. Понимание возможно только при условии существования другого, понимаемого, сознания. В принципе любой философский или литературный текст можно считать диалогическим (за не только, скажем, Д. Платона, Цицерона, Петрарки). Д. раскрывается через текст, понимаемый вполне семантически, однако Бахтин полагает, что Д. превращен по отношению к тексту, поскольку текст выступает как продукт общения, а Д. осуществляется механизмом текстопроизводства. Бахтин стремится показать континуум текста из речев Д. В романах Ф.М. Достоевского, которые Бахтин называет «полифоническими», обнаруживается родство с «многоязычной сатирой» и иными жанрами древней литературы, предусматривавшими исполнение на два (или более) голоса. В силу эстетических причин Бахтин обходит сложный вопрос о субъективности, в отношении к которой только и возможен Д. двух эмпирических объектов. Однако именно это обстоятельство делает его концепцию открытой к семантическим истолкованиям, что одобрял Ю. Кристева, создавшую концепцию интертекстуальности вследствие изучения работ Бахтина, и советских семантиков. В целом же концепция Д., созданная в 20-е гг. прошлого века, сегодня переосмысливается и сближается с семиотикой и лингвистикой. Такое обновление характерно для концепций Д., созданных Ю. Хабермасом и К.О. Альтер. Хабермас созда «теорию коммуникативного поведения», описывающую «двухуровневую» стратему современного общества («система» и «жизненный мир»). Отправясь 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 самосохранению, и стратегическое, предполагающее утилитарный интерес и ведущее к обману партнера. К.О. Альтер, стремясь соединить трансцендентализм с герменевтикой, перестроила трансцендентальную философию, обосновав ее за-

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

(См. «Интерсубъективность», «Интертекстуальность», «Коммуникация»);
Т.П. Лафарова

Différance — французский неологизм, введенный Деррида для преодоления фундаментальных принципов метафизики — присутствия, тождества, логоса и т.д. Слово D. образуется субстантивированием корня *diffère*. На слух различия двух терминов «différence» и «différance» не воспринимаются, в результате чего моделируется некая конфигурация понятий, не обязательно производных от *différent*. Деррида различает четыре значения этого термина. Во-первых, D. в соответствии с этимологией латинского слова *diffère* означает движение, «которое заключается в задержке посредством замедления, дегитерования, отсрочки выводов, отклонения, откладывания, возвращения». Примеры в этом первом смысле D. как задерживает, заводит 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 маркирует наш язык». Смыслов в одном означаемом два смысла, D. предполагает более первоначальное пространственно-временное движение, обуславливающее одновременно ниспровержение и закрепление традиционных ориентиров метафизической традиции — логоса, бытия как присутствия. Необходимое для Деррида заключается в том, что не может быть ни какого-то фундаментальных принципов, ни понятий, которые бы не пролонгировались D. Что-то существует постольку, поскольку оно отличается от другого или доускается этим другим. Для названного представления последем 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, доускается числом «3» и другими числами в структуре, которые собственным «отрмощением» допускают появление числа «2». Т.о., операция D. более первична, чем

присутствие любого элемента в структуре. Самоотсутствие элемента есть результат его оточения от других элементов, несамостоятельных вне игры дифференциальных отношений. «Différance — это то, благодаря чему различие означивания оказывается возможным лишь тогда, когда каждый элемент, изобретенный «наизумом» и включенный во сферу настоящего, соотносится с чем-то иным, нежели он сам хранит в себе отголосок, порожденный значимым прошлым элементом, 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, двакритичности. Оно является также условием возможности для всякой ситуативации и любой структуры. Опозиция «структуры» и «генезиса» является «эффектом différance». Речь идет о производстве системы различий прежде любого рода внутрисемантических и внутрязыковых опозиций. И последнее, D. понимается как онто-онтологическое различие. Но Деррида оговаривается: «Différance... могло бы предварительно именовать это развертывание различия, в особенности, но не только или в первую очередь, онто-онтологического различия». С одной стороны, Деррида сохраняет хайдеггеровский смысл и значительности онто-онтологического различия, а с другой стороны, преодолевает его в силу принадлежности к метафизике. Онто-онтологическое различие как предельная детерминация различия, согласно Деррида, охватима метафизикой, поскольку как различие оно предшествует бытию, и в то же время у Хайдеггера ничто не предшествует бытию бытие — «абсолютно, означаемое». «... Мы должны были бы стать открытыми différance, которое больше не определяется, на языке Зенала, как различие между бытием и сущим». D. как более значимое различие предшествует онто-онтологическому различию как различие вообще. Т.е. онто-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.е., 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 сообрается, не будучи им. Противоречие не разрешается в коэволютивности 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 различить Différance... от гегелевского различия, и сделал это именно в той точке, где Гегель в большой Логике определяет различие как противно-

речеве, только лишь для того, чтобы разрешить его, интерпретировать его... и одновременно онто-генетического или онто-технологического анализа. Différance (в точке почти абсолютной близости к Being...) обозначает точку, в которой разрывает с системой Aufhebung и со спекулятивной диалектикой» (Деррида).

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

Т.К. Керашев

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 обуславливания речи. С т. зр. дискурсивного анализа, речевые высказывания можно исследовать не только лингвистически, прояснением содержания в два значения, но и социально, прояснением нормы 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, потому 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 неслых разумный. Как можно написать историю безумия языком 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 же, 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 в отношении к категории «неразумных». Начиная с XVII в. Д. безумия от-

мечает в нем болезнь: безумие помещается в молчотормы. На следующем этапе безумие не просто исключается из фуракузного общества, а подвергается «культивированию» через систему медитивского и правового мышления. Если до сих пор могли существовать гетерогенные Д. безумия, временно противоречащие друг другу, то классический идеал разума объединяет все это пространство «норматива» в единое целое. Маджумом 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 исковедальных Д. и техник знания/познания. Фуко проследивает распространение исковедального Д. от религиозного контекста к медицинскому, литературному и психоаналитическому Д., каждый из которых действително специфические механизмы трансформации пола в Д. Дискурсивная структура исковедального аппарата производит через себя формы подчинения и слемы знания. Именно через дискурсивное участие потенциальных мнаний, сопровождающееся производством специфических условностей, власть получает доступ к телу. Согласно Фуко, именно секретность вызвала к жизни понятие пола как дискретивного 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 соскоровской дилемме «язык-речь», то речь как прагматический аспект языка исследуется эмпирическими науками. Или же, если следовать проведенному Хабермасу различению лингвистической компетенции и лингвистической деятельности, лингвистическая теория обладает только способностью 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 Серва. «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 прагматические

предложения и высказывать их в приемлемой форме... Общей теория речевых актов, т.о., будет описывать эту систему правил...» (Хабермас). Следом Серено, Хабермас определяет речевой акт как единицу лингвистической коммуникации в смысле реализации предложения и высказывания. Т.е., 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 взаимно 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 предубеждений), так и внешних (типа угрозы силы), характеризуется в смысле прагматической структуры коммуникации. Достижение соглашения предполагает готовность участников диалогa, равновесие между интересами, симметрическое распределение шансов в использовании речевых актов и, соответственно, «коммуникативность» 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-семiotическое понимание Д. дано А.-Ж. Треймасом и Ж. Курте в их «Объяснительном словаре теории языка». Д. интерпретируется ими как семiotический процесс, реализующийся в различных видах дискурсивных практик», включая собственно языковую практику и практику неязыковую, манифестирующуюся в доступных чувственному восприятию формах, например жестях. 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, Треймас и Курте опис-

дисколатив 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 основную единицу принять Д, рассматриваемый как значимое целое, то-фразы будут только сегментами дискурса-высказывания. В первом случае анализ Д. выступает как выделение 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 рождения Д., Фреймас и Курте выделяют две взаимосвязанные совокупности условий, необходимых для производства высказывания, обозначаемых ими терминам «компетенция»: семантическо-нарративную и дискурсивную (в узком смысле слова). Семантическо-нарративная компетенция рассматривается как форма человеческого сознания и описывается как «базовая грамматика высказывания-дискурса», дающая же акту 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 семантическо-нарративных структур и их трансформации в структуры дискурсивные... Дискурс есть результат этого оперирования с глубинными формами, которое дает приток семантически значимых элементов». Т. е., устраняется традиционное противопоставление между Д. как сфероформальным монологом и коммуникацией как диалогом и фразовым обменом; коммуникация предстает как один из моментов порождения Д.

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

Г. Л. Керимо

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

бена (Дж. Буссетти): 1) Д. не обладает исчерпывающим свойством и стратегиями деятельности; 2) Д. не присущ конечный набор элементов — формы взаимодействия и конфигурации единиц и тех же объектов могут быть включены 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 discontinuity — это сеть, устанавливаемая между этими элементами... discontinuity обладает преимущественно стратегической сутью, предполагающей, что речь идет об определенной манипуляции соотношений сил, рационального и сопоставляемого иррационального в это соотношение, для продвижения или развития в определенном направлении, для их блокировки, стабилизации или использования... Он же постоянно привнес к одному или многим пределам знания, рождающегося из них, и в той же степени их обуславливающего» (Фуко). Стратегия знания и мышления, предполагаемые методологией Д., являются исключительными внутренним процессом, они свободны от четкой детерминированности в прошлом (отсутствуют конкретные точки отсчета) и в будущем (отсутствии идеала или образца, представлений о конечной форме), но зависят от многочисленных децентрированных пересечений властных отношений между различными объектами.

Методологию, близкую фукутовскому пониманию Д., можно обнаружить у Ж. Делёза, он же является автором эссе «Что такое discontinuity?», долгое время остававшегося единственным и наиболее полным разъяснением специфики данного термина. В частности, исследователь показывает Д. как антиуниверсально, 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 сосуществовавших discontinuity (субъективность и субъективство) или внутренних изменениях (знании). Т. е., Д. предстает в качестве «набора» уникальных разрозненных элементов, не укладывающихся в рамки единой хронологии или объединяющей тактики, что делает невозможным его историческое описание. Однако такая степень единичности сопряжена с дисубъективацией, 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 предисловии Ж. Делёзу, Дж. Атамбен называет Д. единственной возможной универсальней в творчестве М. Фуко, имея в виду универсальность самой методологии, с важными оговорками: в ее задачи не входит необходимость востановленного утверждения и предписания (т.е. сохраняется принцип взаимности). Такое понимание, в частности, обусловлено обнаруженными исследователем глубинными основаниями термина Д. в творчестве М. Фуко — от гегелевского «политичности» (через интерпретацию Ж. Нансена), характеризующего исторически сложившийся комплекс обязательных для исполнения каждым человеком предписаний и правил, конфигурация которых со временем меняется. Дж. Атамбен сделал открытие и другого истока появления термина Д. в западной философии, что позволяет исследователю обосновать собственную концепцию, не только не споря с функциональной, но даже дополняя ее. Речь идет о трансформации понятия «экономика» (*oikonomia*) в учении Отцов Церкви, введенном в употребление для обоснования триктарного догмата в рамках еднобогия. При этом, как указывает Дж. Атамбен, под экономической понимался способ божественного правления, действие (спасение и искушение), воплощающее Сына (Христа), но не имеющее оснований в бытии. Термин «экономика», обозначающий чистую функцию божественного правления, был переведен на латинский язык как *дисциплина* (*disciplina*). Этот разрыв между практикой и бытием становится ключевым для исследователя Д. «не существуют, но воздействуют на живых людей, субъективировав их: субъект возникает в точке пересечения человека и Д., человек-субъект попадает под тотальный контроль Д. Этим объясняется специфика предлагаемого Дж. Атамбеном в работе «Что такое дисциплина?» определение: «...а назвал бы дисциплиной любую вещь, обладающую способностью... ориентировать, определять... контролировать и гарантировать поведение, жесткую дисциплину, мнения и дискурсы живых людей. Не только тюрьма, психбольница, пансионатуны... сопряженные с властью в определенном смысле очевидно, но и письменные принадлежности, письмо, литература, философия, архитектура, сигареты, миниганы, компьютеры, сотовые телефоны, и, почему бы и нет, сам язык...».

Переосмысленный таким образом Д. находит свое место в политической манифестации Дж. Атамбена, призывающего к борьбе с Д., а освобождению из-под их власти. Современность, по мнению исследователя, ознаменована многократным увеличением количества Д., захватывающих все сферы жизни, а в соответствии с этим — размытанием 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, приводящее к глобальным социальным катастрофам и лишению человека свободы действия. Единственной возможностью избежать этого становится профилактика, т.е. действие, лишающее Д. их властного статуса и обязывающей силы.

Фульминанская и ламбенковская 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 деонтологическая практика Д. Дж. Ламбенба рассматривается в контексте общего политического манифеста, сквозной линией проходящего через позиции работы автора.

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

Л. А. Пономарева

Доро и ыо — понятия, категорически 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 Э: конвенциональный (этические принципы зависят от конкретного жизненного, социального и конфессионального опыта и от условий человеческой и природно-социальной среды), онтологический (Д. и Э. укоренены тем или иным образом в самой структуре реальности либо порождаются абсолютным началом мирового), интуитивно-априорный (идеи Д. и Э. 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 Э. относятся к самым основным философским мышлениям и существенным образом воздействуют на структуру и смысловую данность теоретических построений. На концептуализацию всегда понимается в таком случае лишь как категорично-понятийное и логическое оформление исходных интуиций (аксиом) в системном дискурсе. Во всяком случае, говоря о фундаментальном характере понятий Д. и Э., следует иметь в виду их принципиальную неопределенность, невозможность завершённой дефиниции. Историю этических, религиозных и философских интерпретаций Д. и Э. можно понимать как исторический опыт описания их с т. зр. заимчивости в личной, общественной и космической жизни, либо опыт отчуждения их с иными принципами и началами (напр., с пользой, удовольствием и с их противоположностями). Также существуют различные подходы к самой категоричальной природе Д. и Э.: ставится и разрешается вопрос о совпадении этих понятий, об их статусе первичности, об искле либо бессмысленности мирового процесса взаимоотношений Д. и Э. (либо об историческом процессе с т. зр. его прогресса, регресса или индифферентности в отношении данных начал).

Исторически философско-этическая проблематика Д. и Э. возникает с разложением традиционного, рода-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 выбора, 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, предостановленной 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 дуалистическое понимание Д и З, из развитых религий выдвигает зороастризм, митранизм и манихейство. В этих религиозных концепциях блага 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 аретями оптимально гармоничного мироустройства. И Д и З в данном контексте оказываются производными от первичного блага: З возникает вследствие косности материи, не способной полностью воспринять и воспронести полноту и совершенство эйдотических образов, порождаемых Благом-Единым. Д есть как раз такой всесторонний образ трансцендентного блага. Соответственно максима «Жить в соответствии с природой» становится поправкой «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 вездности мира земной реальности. Со времени Платона и Сократа устанавли-

ляется 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 затенения благаго начала, его искажения и угасания в материальном мире как следствие своего мироустройства, то христианское вероучение рассматривает идеальный порядок мирового бытия в качестве результата преодоления человека, т.е. в силу присутствия в структуре бытия принципа свободы (даже в эретической учениях, провозглашавших равенство благаго и злого начал, сопоставимость Бога и Сатаны как универсальных смыслов их, последний все же становится темным началом в силу собственной свободной воли). Христианство, понимая историческую сущность человека как всечеловеческое искушение греха, утверждает невозможность рационального познания метаисторического смысла Д, полагая прием веры в качестве возможного средства позитивного познания истории и человека в расле теистического мироупоения. Внутренняя противоречивость монистического познания источника мирового бытия и дуализма Д и З, материя и душа составляет базис для разнообразных философских и теософских сингуляций в рамках данной проблематики. Традиционно в христианстве человек понимается как носитель двух начал: его плоть тяготеет к зному, дух — к благому. Выбор в пользу блага означает схождение с христианской общиной праведных и начало индивидуального обожения. Основные историкофилософские концепции христианства (от ап. Павла, Дюнакса Ареопагита и далее) устанавливают неизбежность перехода личного обожения в общехристианское либо общечеловеческое, что и составляет собой один из кардинальных смысловых мотивов истории. Развивающаяся в новое время светская философия восстанавливает в своих правах всемирноличное, всечеловечное и личностное познание Д и З. Хотя фактически тектирский конструкт высшего блага воспроизводится в различных вариантах классической философии. Попытки преодоления этой парадигмы происходили в расле скептического рационализма, утилитаризма, философии Просвещения и др. Каждый раз проблематика Д и З в этих течениях перемещалась новыми конститутивно-позиционными 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 всечеловеческой), материализм XVIII в. рассматривает относительность Д

и Э как относительность всякого абстрактного понятия в соотношении с непреложными законами материальной природы (наиболее рациональный вариант — философские построения де Сада). Классическая немецкая философия, начиная с И. Канта, критически оценивает философский и научный потенциал Д и Э в свете фундаментальных принципов рационализма. Кант, вводя категорический императив, фактически разрушает понимание этики (к сфере которой отнесено понятие Д и Э) как строгой науки: императивный характер нравственного закона делает его применимым в конкретной ситуации, но никоим образом не позволяет провозгласить строго научное дискурсивное обоснование. В послекантовской метафизике восстанавливается аксиома блага, отождествляемого с творческим источником мирового бытия и процесса становления (гегелевское положение «Все действительное разумно, все разумное действительно» — принцип рационально-лучного познания и преобразования код этических принципами в жизни и категоричными 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 постулативно-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 установившей своего рода несубстанциальность понятий Д и Э для философии в силу их догматического и метафизического характера. Так, Ницше заменяет проблематику Д и Э эстетическими принципами. Шпенгелюлур утверждает относительность их по сравнению с капризными и непредсказуемыми порывами мировой воли; в ходе развития «философии жизни» все большую ценность в философском познании приобретает понятие «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 Э. Фактически, постклассическая философская позиция в отношении данной проблематики ориентирована на критику онтологического и акриологического понимания Д и Э. Особое значение получает принцип свободы совести в этическом выборе в сочетании с пониманием социально-исторической детерминированности моральных принципов. Этика как самостоятельное течение либо самостоятельный раздел философского знания уступает место нравственно-этическому плюрализму постсовременности. Социально-государственная регламентация морали утрачивает характер идеологического контроля, становясь более опосредованной и нежной. Вместе с тем нарастает процесс децентрализации моделей этики: 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 микроинтуума.

(См. «Власто», «Мораль», «Этика»).

Е. В. Лугов

Дополнительность — понятие, введенное Деррида для продолжения традиционных приемов метафизики, в частности принципа начала, источника, первопринципа. Д. обыгрывает 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 в отсрочке. Д. скорее выполняет функцию замещающего дополнения, которое обусловлено изначальной самоодостаточностью, самоисполнотой терминов, понятий или значений. Д. предполагает структурную необходимость дополнения некоторого различения к «самодостаточным» понятиям, которые, т.е., восполняют собственный недостаток, изъян. В отличие от дифференс, следа Д. указывает не на отсылку к «другому», а необходимость дополнения «другого». «Изначальное дифференс есть дополнительность как структура» (Деррида). «Логика дополнительности» Деррида различна в работе «О грамматологии». Аналогичная «логика» также развивалась при анализе фармакона и пароргена (украининги). При анализе текстов Руссо Деррида обнаруживает две взаимоконтрволирующие возможности. С одной стороны, Руссо определяет дополнение как внешнее, антагонизирующее, т.е., в силу его неизмерительности, в то время как все внимание сосредоточено на описании начала, источника, природы как неосказательного. «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 прожденный 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 своей истинности. Логика дополнительности, т.е. обр., хотя и рассматривает природу как первичное условие, как полноту, которая соответствует с самого начала, но в то же время обнаруживает внутри природы прожденный 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 самоодостаточных 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, занимает место, возмещает отсутствие или недостаток. « Дополнение это и замещает. Оно прибавляется только для того, чтобы проинвестировать. Оно вторгается или проникает в что-то место: если оно что-то и до-полняет, то это происходит как бы в пустоте... Являясь возмещающим и замещающим элементом, дополнение представляет собой заместитель, личинчатую вставку, которая занимает место. Как заместитель, оно не просто добавляется к позитивности присутствия, оно не производит никакого облегчения, это место обозначено в структуре пустоты» (Деррида). Эти два значения или смысла одного означающего взаимосвязаны. Из области функции 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.е., к традиционному значению дополнения, которое якобы иные как некоторая полнота дополняется к другой полноте, следует добавить нетрадиционное значение — дополнению 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 начало, заморожено, артикулировано, различено. В этом смысле нельзя говорить о простом начале, источнике, первоисточнике, поскольку, как говорит Деррида, «мы должны принять, что некоторое дополнение существует в самом начале». Д. как неразрешимость признает объяснить различие между началом и дополнением. Деррида в то же время отмечает, что дополнение как дополнение начала само непольно, т.е. дополнение не соразмерно поставленной задаче, оно терпит нечто в результате возмещения отсутствия, занятия места. С одной стороны, дополнение есть некоторый избыток, поскольку возмещает недостаток, изъян начала, но, с другой стороны, оно само нуждается в возмещении. Отсюда следует, что с т. зр. «любая дополнителъность» бессмысленно говорить о какой-то тождественности начала и дополнения. Только как некотором дополнении 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 «вырывает это ощущение той самой воли, чье появление она все время задерживает... Все начинается с посредника» (Деррида).

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

Г.Л. Кривошеин

Достоинство — понятие морального сознания и категория этики, раскрывающее целостное отношение человека к самому себе и отношению

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

Близко понятие «честь». Но, в отличие от чести, достоинство основывается на признании равенства всех людей в нравственном отношении, независимо от социальных, социально-демографических и иных характеристик человека. 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...» — Бабоар В.С.). А вот мера, характер оценки (самостоятельной) 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.е. он есть «лицо, т.е. как субъект морально-практического разума, выше всякой цены». «Как такое (похо помыслов) его должно ценить не просто как средство для целей других, да и своих собственных целей, но как цель само 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.

Унижить достоинство человека — значит унижать его волю 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. Давыдов

Другой — то, что не есть Я, т.е. «иное», представителем, 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 и понятие алгебры отражает лишь Я, а вовсе не того, кто вступает с Я в общение в качестве суверенной, немалозначимой и безусловно значимой для Я личности. В немецкой классической философии Д., если бы такое понятие присутствовало, стал бы объектом, вещью,

чуждым миром, независимым от активности субъекта. Отличительно-теоретический мир чужд пониманию Д. в его реальной сущности, хотя в остову конституции Д., с которой мы встречаемся во многих современных философских течениях, лежит гегелевская категория «чужд иного». Разум отталкивается от всего индивидуального, случайного, предельного. 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. Шпенглер, были убеждены, что человек способен постичь тайну собственного бытия и бытия мира лишь путем предельной обособленности от других людей. Идея предельного-самостоятельного в отрывности от окружающего мира можно обнаружить в большинстве течений индийской философии, появившейся на становление концепции Шпенглера. В персоналистском направлении философии XX столетия понятие Д. связано прежде всего с проблемами intersубъективности, коммуникации и диалога. В феноменологии Э. Гуссерля проблема intersубъективности 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 переживание Д. никогда не дано мне непосредственно, «в оригинале» — и моему лишь феноменически реконструировать их содержание по их внешнему (телесным) проявлениям, таким, как мимика, жесты, слова и т.д. Такую «не-данность в оригинале» следует отличать от «принципиально непредиктальной данности» т.е. реальных предметов. Реальные предметы всегда даны не только, в «оттенках и проекциях», в бесконечном горизонте неопределинностей, 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 сватывания 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-социалистской» условной, 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 индивидуумами, между двумя сознаниями, — это связь взаимного отрицания, «квантизации». В отношении к «другому Я» индивидуальное сознание присутствует, по Сартру, в модусе «бытия для другого». Но «бытия для другого» не является онтологической структурой «для себя бытия». Равная «ничто» субъективности 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. — современный смысл мифа о Медузе. Г. Марсель считал, что только в том случае, когда индивид осознает Д. как свою собственную инвазивность и когда на основе этого он пытается проникнуть в Д. — только в этом случае он может продолжить отчуждение и разорвать замкнутый круг одиночества. М. Бубер полагал, что диалогичность Я, ничего не может сказать о себе, не соотнося себя с Д.; жизнь есть комплекс множественных отношений. Главное в человеческом существовании — обращаться, входить к Д. и отвечать на зов Д. Для Бубера радикальный опыт инвазивности Д., признание этого Д. «своими зрением», узнавание его, осуждение невозможности существовать без него заключаются в диалоге.

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

Г.В. Вайсберг

Дуализм — широкий термин, приложенный к любой доктрине, утверждающей, что реальность состоит из двух различных начал (различение видимости и реальности доокритиками, мера идей и мера вещей Платоном, эмпирических феноменов и трансцендентальных интуиций 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. Состояние сознания не является физическим состоянием. В этом смысле радикальнейшим дуалистом 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 состояние сознания не сводимо к физическим процессам в мозгу.

Более слабая версия дуализма, распространенная в современной философии, называется *декартевской* 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, подчиняемая измерению идие) и ментальная (ощущение, восприятие, мысль), 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 различаются от физических, и квали-

фикция 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 математическому описанию, 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 внешне, 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 концептах. Однако дуализм выносит сознание за пределы этого единого физического мира. Так, по мнению Т. Негеля, 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. Розенталь). Эти аргументы делают дуализм, по выражению Д. Розенталя, «теоретически неудобной позицией».

(См. «Мозги», «Теория», «Духи»).

Е. Г. Трубина

Дух и душа — религиозно-философские понятия, означающие неведомые начала, в отличие от материального. Древние представления о духе (итание, шитие, спиритус, руэл) и душе (пирне, псике, аниме, нефсе) связывались с процессом дыхания: душа соотносилась 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 вкладу 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 пневматикес», «эстральном

теле» и т.п. Дух же свободен от конкретных воплощений и бездесна, легко проникает внутрь и столь же легко уходит за любую границу, поэтому он способен доходить до вершин мироздания, творить любую предельную целостность и приносить в каждое отдельное бытие переживание сопряженности (смысл) всякому иному бытию. Душа сохраняет проект и внутреннюю форму своего тела, лишь иногда (согласно некоторым учениям) на короткое время покидает свою обитель. Дух же всегда бестелесен, неизменя, мало где задерживается и творит все новое и новое свое определение. Душа несовершенна и ограничена, дух же совершенен и неограничен. Душа творится духом, абсолютный дух же вечен и несотворим. О душе обычно говорят как о «бытии», связанное же существование души выражается понятием «жизнестояния». Не получая долгого время жвантельных импульсов духа, душа увядает и выпадает из общей структуры бытия; напротив, укрепляясь духом, душа расцветает, раскрывается и совершенствуется. Т.е., взаимосвязь бытия духа и жизнестояния 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 неравновесностью пяти душ к духовному бытию, либо с устойчиво преодолевать внутреннюю жизнестояния и зенит. Альтернативные суждения о смертности и бессмертии души восходит 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 утери 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 плотный момент абсолютного духа. Возрождающиеся ныне гилеонические 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 распаться, 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 — понятие иерархии минерального, растительного, животного и разумного уровней души и понятие души человека как завержения качества, возникшего при взаимосвязи 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 (образом, но не уровнем) отражения, раздражимости, чувствительности и разумности. Языческие верования о четырех душах внутри каждого человека — дробят современных ученых 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, но 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 одновременности уникальной души каждого человека. В обоих случаях речь идет об изменении души и ее телесной оболочке: а) в одном и том же теле Я (душа) сохраняется или дегенерирует; б) Я остается самостоятельным в периодически меняющейся плоти. Душу описывают либо как лишнюю метрику, 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 связанности души и плоти в единое целое (в тело). С одной т. зр., душа слабо связана с плотью, легко ранима, боится, «уходит в себя», ее можно выкрасть, потерять и т.д. 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 индивиду. 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 взаимосвязаны в теле. Абсолютный дух творит разряды ступенчатых духов. Духи источают энергию, и благодаря их действиям вселенная есть не мертвый механизм, а беспредельная живой организм с мировой душой. Добрые и поддерживающие человека духи именуются ангелами, вознесенными святыми, великими бодхисаттвами, кланами и т.д. вплоть до домашних духов. Падшие ангелы, или злые духи, как и добрые духи, имеют свою иерархию, могут навредить человеку и нередко предвещают перед людьми под видом ангелов добра. Не всякий дух застывает 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, подлинная любовь к Богу противопоставлена к фанатичному идеалу полноты бытия или субстанции. Ф некоторых духах говорят как об онемевшихся, 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 троякий, в нем связаны дух, душа и плоть. Сторонники первой модели обходят понятия духа и души, толкуя дух как разумную часть человеческой души. Те же, кто разделяет 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 умеренности; духовность — развитая духовность. Вместе с тем далеко не все согласны со сближением интеллекта и духа и предлагают разграничивать духовное и душевное в религии, науке, искусстве, науке, философии и других формах мироотношения. Согласно второй модели, духовность 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 нем дара духа не способна к интуиции, мистическому сопереживанию, угрызениям совести, ибо сосредоточена на телесных оправданиях. Телесная смерть наступает от разрыва связи души и плоти, духовная смерть — от прекращения связи души и духа; человек может быть живым духовно, но мертвым духовно из-за греха, отделяющего его от Бога. Модели двоячности и троячности человека дополняются моделями души как принципа тела и души, способной временно отлучиться из тела. Если душа — вечный узык живого тела, то она способна на духовное соприкосновение лишь благодаря прикосновению к нею свободного духа («дар духа», благодать), если готова принять его. Если же душа сама возмужа решить, замыкаться ли сй в теле или в любое время покинуть тело и возвращаться к нею, 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 звание устремлены к разным полюсам экзистенции, исключая или уравновешивая друг друга.

(См. «Духовность», «Аниматизм», «Пидухонизм»).

Д. В. Пыльдаров

Духовность — 1) нематериальность, бесконечность; 2) одухотворенность, наполненность духом творчества, творящим духом; 3) процесс гармоничного развития духовных способностей человека. В широком, т.е. религиозно-философском, смысле Д. есть: а) состояние духовного, из одного только духа составленное; б) отягченное к духовному велению (духовенство, духовное учебное заведение); в) присутствие Духа Божьего в человеке, непосредственный контакт души с каким-либо «высшим» духом (познание божественности в душе, сдержанность духом); существование свойство души быть образом (эйдосом, зеркалом) Духа Божьего.

Существенно, бездуховность есть прежде всего покорность человека Богу, разрыв связи души с духом, замыкание способностей души на деятельности по обслуживанию своей телесной оболочки (плоти) и сопряженно допустимой жизненной формы. Бездуховность может быть сопряжена либо с неадекватностью тела души к духовному бытию, либо с усталостью продолжать

интернато экзистенциализма и эгоизма. В переносном, светски-материалистическом, смысле Д. чаще всего трактуется как тип людей с первичным культурой и совершенствованием своих творческих способностей. В этом случае понятия духа и души обычно берут не в их собственных традиционных значениях, а искаженно — как некое синонимы общественного и индивидуального сознания (либо интеллекта или поведения), даже к ним применяется перевернутая религиозная формула: вместо отсутствия Д. как присутствия в душе человека Духа Божьего о Д. говорят как о добровольном выборе индивидом высшего типа общественных ценностей и идеалов и подчинении своей жизни их требованиям. Например, теория дегильности объясняет выполнение сознания индивида общественным разумом через посланного свертывания базовых схем действия в процессах опорирования с водами и положения этих схем во внутренней мир человека в форме интерпретированных социальных норм. Согласно Библии, душа животных создана Богом из преобразимой воды и земли (Быт., 1:20, 24); она никогда не бывает свойственна Д., хотя по завершении своего формирования эти души утратили статус материальности. Человеческая же душа сотворена принципиально иным способом — «одновременем Божьим» (Быт., 2:7): человек создан по образу и подобию Бога, и Дух Божий может жить в нас, как в храме (1 Кор., 3:16), одушеворяя нашу душу. Существуют две религиозно-философские оценки Д. — исключительно-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 перарыв душой не осуществляется 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 великую Полноту Бытия (Бог — не в ангелах Своих усматривает недостаток» (Иов., 4:18). Поэтому Д. бывает истинной, лживо-истинной и ложной, доброй, нейтральной или злой. С злой т. д. , неправомерно восхваляться «духовностью вообще», оценивая ее исключительно положительно. Лучше быть бездуховным, нежели злодушным, 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 марок и горизонтов бытия, которые скрыты 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. Павлов

Е

Единое и общее — философские категории, своей совместностью выражающие протекание сходного и различного в вещах, закономерно повторяющегося и исключительно случайного в мире, стандартного и уникального в действительности, обычного и необычайного в жизни людей. Е. — то, что локально-однозначно изменно в этом и никаком другом фрагменте бытия и более не повторяется нигде. Присущие Е. свойства несравненности, несходности к другому, отличаемости от всякого иного не позволяют исчерпывающе отражать Е. средствами логического мышления; Е. ускользает от познания, не поддается (по своему существу) рациональному осмыслению и осознанию (т.е. через зрительные, слуховые и др. ощущения) воспринимается в познании его человека. Чаще всего Е. фиксируются именами собственными или указательными определениями типа «этот», «здесь», «теперь». В языке науки синонимами единичного предмета служат термины «индивид», «индивидуальность», «индивидуальность» (от лат. *individuum* — неразлучный, неделимый, атом); ни с чем не сравнимое событие могут обозначать 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 верном от левой руки углу зрения» (Н. Пудовкин). О. — то, что характерно для многих «одних», повторяется в разных интервалах пространства и времени, оказывается проявлением родовых сущности (идея, закон, принцип). В противовес Е., категория О. акцентирует наше внимание на том, что обобщает и объединяет разные «одни» и противопоставит тенденциям индивидуализма и исключительности. 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 сход-

ства в логической абстракции (концепте), которая становится чем-то вроде квантифицированной переменной. Значения этой переменной — ранее противопоставляемые качества, обобщения которых назвали различия между ними в рамках абстракции до сугубо количественных различий. О таком *О*, говорит 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*. охватываются сторонами объединяющего их «третьего». Для обозначения этого «третьего» ин. философы принимают категорию «отдельное», конкретизируя категорию качества, вещи, целого, вида. Отдельное — выделенное бытие, определяемое как индивидуальная форма существования *О*. Каждому отдельному присутствию своя мера близости к *О*. и *Е*., свои проторации их ступая, которая именуется «особенным». Согласно В.И. Далу, особенный — отдельный, ограниченный, несовершенный, не общий, отличный от прочих, иной, другого разбора; особа — лицо, личность, всякий человек по себе. Обобщая особенно конкретное во взаимосвязи *О*. и *Е*. в каждом отдельном, «особенное», по определению, подразумевает в себе и то, чем, напр., *А* как отдельным 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 — универсальное 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 (материю как всеобщий субстрат, «Полнота Бытия» в учениях теистов и пантеистов, вечный идеал). Когда говорят об *О*., то прямо или косвенно указывают его границы, ред. 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 понятию степени общности им приписывают. 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 вкладается Полнота Бытия (всеобщее). Так или иначе, конкретно-всеобщее есть овершенимый предмет (закон, 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 неэквивалентно проявлена сущность не самого глубокого порядка, то такое явление предстает для нас как ценность конкретно-общего. Если же мыслят в виду совершенно чувственное явление всеобщего, то такой сверхъестественный идеал логично связывать конкретно-всеобщим. Понятно, что отдельное, в котором явно сконцентрирована обща (и тем более предельно обща) сущность, встречается в природе и обществе крайне редко, его относят к разряду «генциальной единичности» и усматривают в нем совпадение истинности и ценности, философического и аксиологического. Сказанное позволяет выделить три типа связи Φ и отдельного (Д.В. Пивоваров, 1985): а) формально-логической, б) природно-синкретической и в) феноменально-образной. Первый тип характерен для воспроизведения мысленного отдельного в виде суммы общих определений, когда Φ в логически чистом виде складывается с такими же «общими» (т.е. понятие с другими понятиями) по правилам ролю-видового определения понятия. Область пересечения логических объемов складываемых понятий дает нам приближенное к Φ содержание мысленного отдельного. Природно-синкретический тип связи Φ и отдельного в корне отличается от получения «отдельного» методом эмерирования «общих в чистом виде», в нем Φ не дано как таковое, но всегда косвенно и только проявлено через Φ . Наконец, феноменально-образный тип связи Φ и отдельного есть лучший ярлык светлости Φ в Φ , когда люди признают тождественными какое-либо Φ (всеобщее) и ту генциальную единичность, в которой оно свободно выражается. Формально-общее и первый тип связи Φ и отдельного лежит в основании логического мышления и рационального познания, и именно им отдает предпочтение философский рационализм. Эмпиризм ориентируется на второй тип связи Φ и отдельного и придает преимущественное значение Φ , чувственно-конкретному, индуктивным обобщениям, которые срываются с фактами. Философский интуитивизм и иррационализм в большой степени привержены к размышлениям о совершенном проявлении безусловного и предпочитают концентрироваться на феноменально-образном типе связи. В ходе истории философии сложилась и ныне продолжают конкурировать между собой три основных направления в истолковании природы Φ : «реализм», «номинализм» и «синкретизм». (1) Реализм — направление в философии, сторонники которого признают, что Φ как прообраз иных понятий (универсалий) существует реально и самостоятельное вне нашего сознания — в потустороннем мире объективных идей, сущностей (Платон, Мур, Уайтхед), либо как неизменное и сплотившее Единое Бытие (Парменид, Зенон), либо как группа предметов, подобная войску (Росслино). «Реалисты» вели речь об объективно-реальном Φ и «чистом виде», которое не зависит от Φ и первично по отношению к Φ . Само же Φ они либо лишали реальности (оно — лишь «тень» идеи), либо объясняли как производную эмпирию Φ . Крайний реализм объявляет универсалия 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, номер, наименование; идея находится только в наших умах, универсалии существуют лишь в нашем мышлении и интеле Более. Если мы присвоим некоторой вещи ряду единичных вещей, то получим возможность оперировать мысленно этим рядом как О. Одни номиналисты понимали под Е. вещные чувственные вещи (Оккам), др. сводили вещи к сумме ощущений субъекта (Ворсли), третьи трактовали Е. как духовные индивиды (школы Лейбница). Номиналисты в современной математике предлагают исключить абстрактные термины, заменить их «индивидными» 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 (Абелар, Ф. Боков, Локк) и 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, переводящие друг в друга как рефлексивные противоположности. Ни одному из этих направлений в целом не удается взять верх, и по сей день они остаются равноправными альтернативами.

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

Д. В. Никонов

Единое (греч. *ἓν*) — 1) сплошное, нераздельное на части, непрерывное; 2) Парменидово бытие, божественное первоначало, непостижимый абсолют. В противоположность немыслимому «единству» (греч. *μονή*), в Е. не мыслят разнообразия, частей, множественности. Аристотель различал Е. как определенно множественное и как Е. само по себе (т.е. как непрерывность, субстрат) и классифицировал его на виды: непрерывное, объективное, формально-роловое и пропорциональное. Он также допускал возможность мыслить Е. как нечто-целое, единичное или как общность. В диалогте «Парменида» Платон поставил проблему, как совместить неподвижное и сплошное бытие с чувственным многообразным окружающим нас миром, как связать между собой Е. и многое. Этой проблемой живо интересовались Плотин, Ямвлих, Прокл,

Дамаски и др. неоплатоником. Если многое невозможно прозвучать без идеи Е., тогда надо допустить, что многое — результат эманации Е.; в конечном счете всякое многое вторично и возвращается непостыженным путем в Е. Неоплатоником мысли Е. как «сверхбытие», придавали ему теологический характер и отделяли его прозвучать от «многого». Они объявляли Е. символом подлинной простоты, непостыжимости, первопринципной всякого единства. Е. — высший принцип, оно предшествует всему, вечно существует до всяких частей и множеств. Не будучи ни субстанцией, ни акциденцией, ни умом, ни вещью, Е. неразрывно присутствует во всем. Все сущее эманурует из Е. — тогда Е. становится (через число как эйдос) одним как единым и многим. Символ 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 соотношения бесконечного и конечного и возможность конечного человека познать Бога. В индийской философии (веданта) бытует воззрение, что континуум — видимость и нет ничего, кроме Бога; Бог — Е., но не творец многого, поскольку многое — это только иная иллюзия.

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

Д. В. Павлов

Единство (греч. *monó*, лат. *unitas*) — момент взаимного притяжения многих «одно» и процессе их взаимодействия и познания 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-сложном» (греч. *hē*) не различают ни компонентов, ни структуры, то большинство разновидностей Е. (за исключением тождества различных в эмердженте) мыслит как несловность и неразделенность притягивающихся «одно». Т. о., основной смысл Е. не в предельно широком контексте «одно» (вещной или личностной, безразличной и нивелирующей или насыщенной ударами/взаимоударами борющихся противоположностей), а в контексте более узкого понятия «притяжение» («союз», «взаимосоюзие», «содружество», «доброта» и т. п.). Следует также считать 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 органического характера, который обычно присущ союзам частей внутри целого, а во-вторых, части соединены 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. Принцип между соприкасающимися полусферами А и В одновременно соединяет и разъединяет половинки и является «третьим» в этом графике. Далее «третье» — посред-

так между А и В, но он не есть «вещь», а, скорее, есть пустота и центр аттракции противоположностей. Устремленность обеих «единиц» к центру — условие взаимопроникновения и взаимного планирования А и В, в результате чего характер их Е. меняется, углубляется. Тогда логично подразделить Е. на следующие виды: а) внешнее и внутреннее, б) статическое и динамическое, в) временное и вечное, проходящее и непреходящее, г) выходящее и доходящее до сути вся «единица» и эмердженте (новом качестве). Особый интерес представляет соотношение понятий «единство противоположностей» и «тождество противоположностей». Второе понятие — предельная различность первого: рефлексия (взаимотражение) А и В порождает 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, застенчивым единством А и В, в этой «пустоте» скланивалось А и начиналось В, и наоборот; затем возникающая в ней возможность отождествления противоположностей иногда способна осуществляться на новой субстратной основе в виде эмердженте — тогда тождество А и В есть особая и новая вещь. В учении о Е. противоположностей последовательно внесли важный вклад Пифагор, Платон, философия брахманов, эллинизм, неоплатонизм, христианское богословие, средневековая мистика, Н. Кузанский, Гегель, Бергсон, русские философы-идеалисты и диалектики. Поскольку Е. обычно понимают не как единичность, но именно как притяжение различных, то главная проблема — почему различия и противоположности складятся. Выявлена на основе логика 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. Часте 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 превратить в противоположность, в бесконечное. Идеалисты объясняют Е. мира эманацией идеи Е. и действием мировой души. Материалисты выводят Е. мира из его материальности. Субъективные идеальности оставляют тень, что Е. — исключительно упорядочивающая сила человеческого сознания. Мир обновляется через контакт различных; в своем Е. различные «единицы» дополняют друг друга и вырастают до частей целого.

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

Л. В. Иванов

Естественная установка — понятие феноменологии, обозначающее свойственное обычным людям в их реальной жизни «культуральное» 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, наличие, более того, в ходе непосредственного и свободно расширяющегося опыта он является миром, доступным непосредственному соприкосновению и наблюдению. Понятие Е. у. включает не только явления природы, но также вещи и живые существа, но также явления социально-исторического характера. Более того, не только естественно-практическая жизнь людей, но и их естественно-научное познание покоится на непосредственной уверенности в само-собой разумеющемся существовании окружающего мира, на возможности непосредственного наблюдения, соприкосновения и списывания хода естественных процессов. Мир, открывающийся в Е. у., имеет единичную 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-ничегого для нефилософского мышления отношения к миру. Для философии само собой разумеющийся характер, данность, наличие мира, данные предпосылки повседневного опыта должны быть отвергнуты с самого начала. Трансцендентальная философия принимает как несомненный факт данную данность мира. Однако «несомненный факт» — не что иное, как иное высказывание, обоснованное к тому же Е. у. (Э. Гуссерль). А поскольку «несомненный факт» существования мира — это иное высказывание, то следует принять зависимость его содержания не только от мира, но и от нашего познания. Преодоление Е. у. на пути к трансцендентальному познанию сознания Гуссерль истолковывает как необходимый предварительный этап становления феноменологии. Специфический 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 эмпирициализме. 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 социального своей 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-

ставленным выводами и к многообразным отношениям взаимодействия между выводами. Шюц рассматривает свою аналитическую процедуру как «конститутивную-феноменологическую естественной установки». Наличие других «Я», таких же, как «я само», предметов и множестве других типических конструкций обыденной жизни в рамках Е. у не нуждается в доказательстве. В результате все высокообобщенные конструкции социальных наук оказываются интерпретацией типических конструкций обыденной жизни в рамках Е. у.

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

Г.Л. Керснов

Ж

Желание — первичный когнитивный 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 универсальных 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 записывается в компромиссной форме символов. Итак, Ж связано с опытом удовлетворения, которое представляет собой первоначальный опыт внешнего вмешательства, сниженный у младенца внутреннее напряжение, порожденное потребностью. В дальнейшем оно продолжает направлять поиск объекта, приносящего удовлетворение. Опыт удовлетворения связан с «состоянием беспомощности», изначально присутстви человеку. Организм не способен на специфическое действие, которое могло бы погасить напряжение, связанные с притоком внутреннего возбуждения, — для этого нужна помощь другого человека. Источником Ж, выступает поиск реального удовлетворения, хотя оно стремится по обрату обычной галлюцинации. В «Толковании сновидений» Фрейд описывает опыт удовлетворения, введя понятие «тождества восприятия», полагая, что субъект всегда имеет нечто тождественное тому восприятию, которое было некогда связано с удовлетворением потребности. При этом он реализует потребность и Ж. Потребность порождается внутренним напряжением и удовлетворяется специфическим действием по нахождению нужного объекта. Ж же неразрывно связано с «интеллектуальными следями», и его выключение предполагает галлюцинозное 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 «ожелание». Под этим понятием он подразумевает энергию, включенную подростковой волею преобразованной сексуальной энергии 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 возмущением: 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 приводит к понятию Эроса как основы влечений к жизни, как стремления организмов сохранить целостность живой субстанции. Эросу противопоставляет 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 различении близких по духу понятий Ж. — «потребности» и «запроса». Потребность направлена 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 разоре 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 интимицизируя себя независимо от языка и бессознательного другого человека и требуя своего 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: твое удовлетворение равнозначно смерти, потому 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 запросом. Слиться с запросом 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 знает партнерши по социальной коммуникации, хочет быть причиной «ожелания» с их стороны. То, обнаруживается фундаментальная зависимость субъекта от окружающих его людей, от Другого, носителя «символического». Ж. оказывается заключенным в символическом, т.е. в языке. Психоаналитический опыт знаково открыл в человеке императив Слова — закон, формирующий человека по своему образу и подобию. Мануилярную поэтическую функцию 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 собирать. 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 не хватает. Ж. другого исходит от существа уже удовлетворенного и в этом смысле незамышленного, не желающего ради себя. В то время как потребность есть элементом, присвоенные миру 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, расширяя тем самым своеволие: осуществление Я с самим собой. Отношения с Другим проблематизируют меня, вызывают и продолжают вызывать меня из меня самого, раскрывая во мне все новые дарования. Ж. делает себя как доброту, обнаруживая тем самым свою привлекательность эго. Подлинное раскрытие Я, по Левинасу, возможно только перед Абсолютным лицом Другого. Другого, который нуждается в нашем Другом в предельной своей общительности, чтобы исполнить свое Ж. и обрести смирение. Ж. Делез и Ф. Гваттари провозглашают «коммунистичность машины желания великим машинным социальностью». Стремясь преодолеть лингвистическую парадигму исследования, философы считают, что Ж. подобно 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 гомосексуальностью, 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 находится прежде всего не на подчинении, 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 Контрероформации, которая через свой властный дискурс — католическую папскую и таинство епитимьи — способствовала расширению границ исповеди тела. С этого времени строго предписывалось открывать в исповеди все инстинктивные телесные и половые Ж. и сладострастные фантазии. Происходило переименование понимания греха с самого акта на телесное возбуждение. То, пол был властью под надзором, а Ж. трансформировалось в дискурс. По мнению Ж. Бодрийяра, сегодня все Ж. замысли, инверсивно, все человеческие страсти и отношения абстрагируются в знаки и вещи, 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 испытывали Ж., вещь должна считаться знаком, т.е. чем-то выходящим тому или иначе, которое она внешне лишь обозначает.

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

С. А. Азаров

Жизненный мир — понятие в поздней феноменологии Э. Гуссерля, фиксирующее значимый для человека мир первоначальных допредикативных истина, очевидностей, конституируемых в деятельности трансцендентальной субъективности. Как таковой Ж. м. выступает априорно и априори 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 века античной науки, всего смыслового богатства Ж. м. измерениями и категориями, коррелированными математическому естествознанию. Единственно приемлемым 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 картины мира» феноменологической редукции и обращение к многообразным формам непосредственной данности неотделенного от человека, самосочиняемого 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, истоки прошлого жизненного опыта. Понятие Ж. м. охватало значительно влияние на становление категориального аппарата феноменологической социологии.

(См. «Естественная установка»).

Г. Е. Боровой

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

зации 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 философский аспект в пространство божественного откровения и веры (Средневековые и К. Линней). Теория спонтанного 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.е. «лестницу природы» (*scala naturae*). Согласно этой гипотезе, определенные «частицы» вещества содержат некое «активное начало», при определенных условиях складывающееся в 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 приравнивалась лишь тем, кто верил в колдовство и магию (жельника). Вновь интерес к этой теории возник в XVII в. В результате ряда экспериментов, проведенных Ван Гельмгольтом, Франческо Леда, 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, бесконечного 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 живом процессе, возможны были благодаря изменению частотности того или иного вида или его полному исчезновению, что обосновывается такими важными аспектами эволюции, как разрывы в палеонтологической летописи. Теория панстеермии (Ж. занесена на новую 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 возникли в результате перехода от сложных органических веществ к простым живым организмам. Именно в этом аспекте теория биохимической эволюции предлагает свою комбинацию слову, принимаемую 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 — притягивают к себе молекулы воды, осядающие вокруг них оболочку, — консерватов. Сближение таких комплексов друг с другом приводит к отделению коллоидов от водной среды, процесс, называемый коагуляцией (от лат. *coagula* — сгусток или куча). Богатые коллоидными консерваты, возможно, были способны обмениваться с окружающей средой веществами и избирательно накапливать различные соединения, в особенности кристаллоиды. Коллоидный состав данного консервата зависел от состава среды («бульона»). Разнообразие состава «бульона» в различных местах вело к различиям в химическом составе консерватов и влилось, т. е., сыграло для «биохимического естественного отбора», в результате которого возникла Ж. Согласно данным современной науки, в процессе соединения высокоинформативным путем аминокислот образовалась материальная система, состоящая из двух подсистем — управленческой и управляемой (ядра клетки и цитоплазма). 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 пользуется теория Ламарка и Дарвина. Ламарк выдвинул гипотезу о механизме эволюции, в основу которой были положены два основных принципа: уравнивание и неуправленческое члестей 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 возникает новые виды, служит естественный отбор. В результате ряда наблюдений за различными видами живых организмов учеными были сде-

лены следующие выводы: 1) многим особям не удается выжить и оставить потомства, в популяции преобладают 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. Теория эволюции, предложенная 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. проблематика Ж. обозначила переход от классической традиционной трактовки данной проблемы к неклассической, разработанной в рамках современной философии. Откачиваясь 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, двусмысленным началом. Понимание 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, падение, увеличение мощи. И как следствие всего этого — борьба, основным источником и орудием которой является воля к власти. Лежащая в основе всех превращений Ж., присущая всякому становлению воля к власти и представляет самое основу мировой эволюции. Отсюда вытекают и следуют вытекают 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 противоборствующие друг другу по своей природе два вида первичных влечений: влечения «я», подчиняющиеся логике ограничительного повторения, регрессивного и смертельного, и сексуальные влечения, которые, воспроизводя предшествующие состояния, стремятся, через слияние двух зародышевых клеток, двигаться Ж. и прийти ей видимость бессмертия. Т. е., целью живой субстанции, исходя из влечения «я», становится смерть, изначально принятая 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 достигнуть 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 клеток устремляется вперед, чтобы в наиболее короткий срок достичь конечной цели *Ж* — смерти; другая группа на определенном этапе устремляется назад, чтобы, начиная с известной точки, преодолеть путь снова, тем самым изменить его продолжительность. Исходя из этого, устанавливается резкая противоположность между действиями первичного влечения «и» 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 «и» 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. Идея Фрейда, согласующаяся с топиканским высказыванием о *Ж*, как редком виде смерти, лежит в основу рассуждений постструктурализма, представители которого не противопоставляют *Ж* смерти, а вводят их в отношении неразрывной взаимосвязанности.

(См. «Смерть»).

А.А. Гроф

3

Знак — предмет, служащий замещению и представлению другого предмета (свойства или отношения) и используемый для хранения, переработки и передачи сообщения. З. — это intersубъективный посредник, структур-медиатор в обществе. В индоевропейских языках, замечает К. Бюлер, этимоло-гии двух основных групп языковых слов указывают на область видного. Одна из них — «видность, видимость» или «сделать ясным и видным», а другой — «поместить в поле зрения». Смысл «проявление» обращает внимание на себя; смысл «помещение в поле зрения» входит в область восприятия. Иначе говоря, повод (обнаружение) вещей для наблюдателя или, напротив, поведение наблюдателя (наблюдательного вклада) к вещи — вот понятия, характерные для многокорневого ряда индоевропейских слов-знаков. Суть З., согласно доктрине стеньков, лежит в присущей им двусторонней структуре, т.е. в нерасторжимом единстве непосредственно воспринимаемого (означивающего) и подразумеваемого, понимаемого (означаемого). Многообразные типы отношений между означившим и означаемым все еще остаются обязательным отправным пунктом любой классификации семиотических (языковых) структур. Подразделение З. на индексный, иконический и символический, которое Чарльз Сандерс Перс предложил еще в 1867 г., по мысли Р. Якобсона, основывается на самом деле на двух дихотомиях. Одна из них — это противопоставление связности и свободности, другая — это противопоставление фактивности и условности. Индексное отношение между означившим и означаемым наделяет нас их фактической, существующей в действительности смежностью. Типичный пример индекса — это указание пальцем на определенный объект. Иконическое отношение между означившим и означаемым — это, по словам Перса, «простая общность, по некоторому свойству», т.е. относительное сходство, ощущаемое тем, кто интерпретирует З. В символическом З. означивший и означаемое соотносятся «абсолютно» к каждой бы то ни было фактиче-

ской связи». Связность между двумя составляющими компонентами символа можно назвать, по Парку, «принципиальным свойством». Элемент конвенциональности связи присутствует и в двух остальных типах З., индексных и иконических. Ни один род животных не свободен от символического компонента. Та или иная традиция «принуждает» видеть ее изобразительные или выразительные элементы в доверии к связи «принципиальным свойством» (примерное или двумерное пространство, различная величина человеческих фигур и т.п.). Три перечисленных типа З. не являются категорически автономными, но существуют в различной иерархии, приспосабливаемой взаимодействующим типам отношений между означаемым и означающим данных З. В действительности наблюдаются также промежуточные варианты З., как символическо-иконические, иконическо-символические и т.п. Одностороннее рассмотрение З. как вообще конвенциональных ведет к идеологичному упрощению действительного положения дел. Иконичность (принцип подобия) играет существенную и необъемлемую, хотя и явно подцензурную, роль на разных уровнях языковой структуры. Индексальный (сукципальный) 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, Болдриар). Язык является примером семантической системы. Все языковые явления всегда функционируют как З. Языковые З. не возникают и не функционируют раздельно: любой языковой элемент означивается в рамках той или иной системы и строго подчиняется двум структурным компонентам человеческого языка — парадигматическому, представленному различными оппозициями, группировками, парадигмами означающих и означаемых, и синтагматическому — сочетаемости знаков в линейном ряду. Уникальность естественного языка видится в характерной для него скрытой способности обладать вниманием детали и на учете контекста. Обобщенные

значения языковых \mathbb{Z} уточняются и индивидуализируются под давлением конкретных контекстов или невербальных, но потенциально вербализуемых ситуаций. В исследовании коммуникации необходимо проводить грань между гомогенными сообщениями, основывающимися на одной семиотической системе, и гетерогенными сообщениями, основывающимися на комбинации или объединении разных языковых систем. Так, визуальные сигналы, производимые с помощью теледиджелей, готовятся к комбинированию с теми или иными аудиальными языковыми системами (язык, жесты рук со словесными высказываниями). Сигналы являются особым типом \mathbb{Z} , которые следует отделять от других языковых систем. Сигналы, как то: значки, марки, вывески 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. Форматизирующие языки, которые используются для различных научных и технических целей, являются искусственными трансформами естественного языка — и особенностью его письменной разновидности. Развитие науки привело к выделению в естественный язык специальных графических \mathbb{Z} используемых для сокращения выражения научных понятий и суждений и способов отыскывания с рассматриваемыми в науке объектами. Среди \mathbb{Z} искусственных языковых систем можно выделять: \mathbb{Z} кодовых систем, предназначенных для кодирования и перекодирования сообщений; \mathbb{Z} для моделирования непрерывных процессов и \mathbb{Z} , 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 обнаруживала на пути логического символизма свою нереальность, поскольку при введении искусственным языком непременно 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 (предикатным значением, денотатом) некоторого имени называют обозначаемый (называемый) этим именем предмет или класс предметов (объект именительского понятия), а смысл имени (концепт его денотата) — содержание того же

понятия, т.е. то, понимание чего является условием адекватного восприятия, условия данного имени. Г. Шпет поддерживает программу феноменологического метода Э. Гуссерля, которая предполагает усмотрение «бытийной природы смысла особыми методами, отличными от методов изучения вещей эмпирического мира. Феноменологично, открывающую бытие смысла, он пытается довести герменевтически понимаемым 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 восторжествование. А т.к. в интерпретации даже для себя самого необходимо прибегнуть к словесному «замечательному» пониманию, то приходится признать значимость совершаемой при этом критической 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 определятельная квалификация предмета, относящаяся к его описанию, а интенция — это «внутренний смысл», характеризующий целевое значение предмета (составляющее 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 это и нем занимает такая форма, как высказывание. Последнее он отличает от предложения: «Предложение — это относительно законченная мысль, непосредственно соотносящаяся с другими мыслями того же говорящего в целом его высказывания». Контекст предложения — это контекст речи самого говорящего. Предложение, оказывающееся перед лицом шведловесного контекста речи и другими чужими высказываниями, за которым ожидается ответным пониманием другого говорящего, превращается в высказывание. Предложению присуще *З*. Уже в одной из своих ранних работ, где смысл высказывания терминологически определялся через «тему», он пишет: «Под значением в отличие от темы мы понимаем все те моменты высказывания, которые повторяемы 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 высказывании, обретает полноту своего смысла. Ответить можно только на это целое высказывание, значащий элемент

Значение

которого – данное предложение. Необходимым моментом высказывания является акцентированный момент, т.е. субъективное эмоциональное оценивание отношения говорящего к предметно-смысловому содержанию своего высказывания.

(См. «Перментажа», «Линк», «Символ»).

С.А. Андреева

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 взаимодействием 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 полноты 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» взаимодействия с ними. Существуют разновидности И: предметные И, соревновательные И, ролевые И. Философия интересуется парадоксальность И, серьезный смысл ее логичности, социальная ценность ее неутилитарности. Парадокс этот разрешается, видимо, переносом акцентов в самом понятии полезности. И дает пример и перспективу такого передела: внешняя польза, внешний результат человеческих действий и взаимодействий является элементом, промежуточным (но отнюдь не конечным) продуктом той многомерной полезности, что заключена в процессе освоения людьми различных своих возможностей и многообразности окружающих их вещей. Ребенок, использующий стул в качестве барабана или воображающий, что стул стал самолетом, как бы выискивает

скрытые перспективы преобразования предмета, его потенциальные возможности. Но тем самым он и в себе создает предпосылку для включения в сложные паразитирующие социальные связи и связи. Дети, играя 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 вырастают, 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 автоматизации 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. Поворот об экономическом, политическом, дипломатическом «И.», сделана — в метафорическом смысле, но потом метафора И. начинает как бы редуцироваться. 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 социологическом «повороте», совершаемом философией. Поскольку философия ориентирована на тристовую позицию, мышление, этическое, эстетическая 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, устанавливающихся 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 согласование бытия, стимулирующей социальные индивидов к освоению и поддержанию правил такой согласованности. И. оказывается процессом, обнаруживающим структуры взаимоотношения между людьми в неосознаваемых ими социальных качествах и связях социального бытия, в аретиках и стандартах личностного поведения. И. «работает» в разрывах социального бытия: она может намеренно создавать такие разрывы (карнавализация повседневности, переформатирование привычных форм), может быть использована как форма творческого поиска, «выращивания» отсутствующих связей, законы связей неэффективных. Т. е., 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. Козлов

Идеал (франц. *idéal*, от греч. *ἰδέω* — первообраз) — образцы, нечто возвышенное, совершенное, благое и прекрасное, высшая цель стремления. Исторически понятие И. было введено для гармонизации чувственно-материальной (материально-чувственной, возделываемой) и сверхчувственной (духовной) граней «идеи». Чувственно-телесный аспект И. является не мыслям, чем его идейное, существование, трансцендентальное значение. Вместе с тем одни люди могут в большей степени поклоняться телесной стороне И., тем самым многократно преобразив И. в кушанье, идол, фетиш, а другие — возделывать И. как «овца в сущности» и относиться к нему преимущественно духовно. Сочетание аспекта либо на плотскую, либо на духовную сторону И. позволяет подразделять людей на «плотских» и «духовных», а также объяснить предрасположенность одних философов к концепции И. как нормы, принятой в результате соглашения между людьми, а иных — к взгляду на И. как на самоодовлеющую и трансцендентальную духовную сущность. Если учитывать явленное и скрытое в И., то в его структуру следует включить: а) пригласительное совершение эталонный предмет (знак); б) схему действия с эталоном; в) область экстраполяции знания об эталоне, превращая этого знания на сверхдуховное целое. Выбор, принятие и возделывание той или иной системы общественных или индивидуальных И. — существо культуры общества или культуры индивида. Как и в И., в культуре неразрывны ее материальная и духовная стороны, которые лишь в абстракции можно превратить в «материальную культуру» и в «духовную культуру». Идеология имеет дело с фундаментальными И. общества, от всеобщего признания и совместной сакрализации которых зависит единство и целостность общества, классов и социальных групп; идеологическая борьба развивается в связи с признанием или отвержением тех или иных базовых И. Новаторский 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»).

Л. В. Павлов

Идеализм (франц. *idéisme*, от греч. *ἰδέω* — идея) — П в обыденном языке — бескорыстие, стремление к высшим целям, склонность к мечле-

тельности, увлечение необычными проектами; 2) один 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 высших идеях; 3) склонизация 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 «реалистком», склонен принимать относительную ценность чувственно-данного мира, но лишь считает его менее реальным, чем бытие идеальных объектов. И. — разновидность идеализма (от лат. *essentia* — сущность), т.е. объясняет происхождение и степень реальности явления действительным сверхчувственной абсолютной сущности (идеи) — по аналогии с предопределенным конструкцией будущего здания его инженерным проектом или воплощением в смертных людях инвариантного геномина родового человека. В системах И. связь чувственных предметов предстает неким текстом («Кантов Природа»), а явления («явления» вещей) выкупа 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 (идеальному бытию, любви, напротив, как имманентное, внутренне присущее явлению и просветляющее сквозь него наружу. Второй либо склонен считать, что за видностью мира существуют вещи и явления, независимые от сознания субъекта (идеи), либо рассматривает внешний мир как нечто, вообще 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. Характерен 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... всеобщие в вещах не есть нечто субъективное, принадлежащее исключительно нам, а в качестве нормы, действительное и в самих вещах, подобно тому как платоновские идеи существуют в единичных вещах как их субстанциальные роды, а не где-то идеаль 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 предания идее видовой смысле: а) «мирового разума» (панлогизм), б) «мировой воли» (волюнтаризм), в) «вседвижного духа» (идеалистической монизм), г) «гармонии души-матери» (двуединство). В гносеологическом плане И. бывает: а) рационалистическим, б) эмпирическим, сенсуалистическим, феноменологическим, в) прагматическим и имманентным, г) интуитивистским, иррационалистическим. И. прямо или косвенно сопряжено с каким-либо типом религиозного мироотношения — с космоцентрическим теизмом и пантеизмом (объективный И.), антропоцентрическим или социоцентрическим религиозным агностицизмом (субъективный И.), в связи с чем в И. выделяются теистические, пантеистические и агностицистские 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», «Материализм», «Материализм», «Скептицизм»).

Д. В. Павлов

Идеальное — философская категория, обозначающая характерные свойства идей, планов, идеалов и планов (т.е. образов предметов); важнейшими из этих свойств являются: 1) непротяженность и невещность, 2) содержательное следование образу и сопряженность с ним предмета, 3) способность образа сплестись с единичной субъективной миром человека и сформировать его об объективных сущностях и явлениях. Объяснение природы образа определяется мировоззренческой позицией философа; из-за различия таких позиций обобщенным понятием 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 и необъятное отраженное в отражающем (интр., в головном мозге человека) в подлинной, предельной, положительной, растворенной, виртуальной, святой форме (субъективный способ существования образа). В обоих случаях И. обычно противопоставляют «реальному», т.е. протяженному и вездественному существованию, и определяют И. как отсутствие в образе вещества того предмета, который творится по мере образа либо конструируется в форме образа. 2. В субстратно-содержательном плане И. также трактуется по-разному: а) как потенция образа творить вещь по своему подобию, выступать бестелесным гением отдельной вещи, архетипом класса вещей или сущностью качества, служить образцом (эталоном, принципом, идеалом, совершенством, планом), по которому воспроизводятся реальные предметы; б) как всеобщая способность предметов запечатлеть в своих внутренних структурах тем 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 повлечь на него, находиться с ним в отношении некоторого соответствия. 3. В аспекте данности сознанию И. дают разные определения: а) творческие преобразования или сущности вещей открываются нам благодаря своему просветительному-силуе жизни, поэтому И. — это чувственно-сверхчувственный способ познания мира, имеющий наглядно-образный и логический уровни; б) обыденные преобразования предметов и сущности вещей совершаются только внутренним зрением, интуицией, даны нам непосредственно внутренне (имманентно), поэтому И. есть глубоко внутреннее и прямое усмотрение преобразования сущности (оригинала); в) И. есть переживание познанием 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 психологического аспекта И. — понимание И. как способов субъективного существования неумельных и феноменальных характеристик предметов в деятельности и сознании человека, будь то сферы практики, чувственные и рациональные образы или прямое (инстинктивное) знание оригинала. В зависимости от понимания онтологии и психологии И. это могут мыслить либо как нечто оторванное от реальности, недостижимое или частично постигаемое человеком, либо как внутренне возникающее в структуре человеческой практики, либо как свойство сознания любого человека, но не более того. Немецкий язык связывает различие между способом существования всякой идеи и формой бытия идеала (как особо ценной идеи и телесного представителя рода вещей) в двух разных терминах — *Idee* и *Ideale*. Так, Гегель понимая под *Idee*: а) всякое чистое бытие, пребывание предметов в форме объективных возможностей в сфере сущности, рефлексии; б) возможность, представимость и признаваемость иного бытия внутри самобытия. Под *Ideale* же Гегель подразумевал совершенное проявление сущности в некотором крайне редком явлении, имеющем характер эстетического предмета (чувственное явление идеи). Начинаясь с сер. 80-х гг. обновление нашего общества и размышление советской культуры предварялось в 60–80-е гг. теоретическим переосмыслением интеллектуальной природы всякой идеологии и сущности составляющих ее идеалов. Это переосмысление отразилось в отечественной философской литературе в форму отмеченной дискуссии по проблеме И. Эта дискуссия, шедшая преимущественно в психологическом ключе, постепенно восстанавливала и по-новому прочитала забытые аспекты психологии Демокрита. Демокрит полагал, что объект познается посредством истускаемого им изображения; интуитивные и ведущие специал-дубликаты вещей попадают в нас через органы чувств и откладываются внутри нашего тела в форме субъективных образов объективного мира. Изображен имеет три аспекта: I) как часть вещи, он воплощает в себе ее целостные характеристики, служит материальной копией определенного рода вещей (т.е. идею) и может становиться непосредственным предметом отдельного знания; II) перекося

истинную информацию об отдельных вещах или их родах, эйдосов выполняет роль транспортного средства и служит материальным репрезентантом некоторой познаваемой предметной области в отношении к познающему индивиду. 2) оказываясь внутри индивида, эйдосов становится не чем иным, как вещественным образом сознания, структурным компонентом сложного знания о мире в целом. Восстановлению предельной концепции И. способствовали альтернативные концепции Д. И. Дубровского, Э. В. Ильенкова, М. А. Лифшица. По Лифшицу в природе бываю 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, детерминирующий этапе формирования 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 явности объекта, по контуру и сторонам которого движется субъект. В этом смысле схема или форма деятельности может быть названа И. Нематериальная сторона И. интерпретируется из формы деятельности и становится субъективным образом сознания. Информационный подход Дубровского связан с вынесением экстраполационной способности человеческого мозга создавать внутренние условия для формирования из сознания отпечатков-особенностей всего предшествующего-сигнального процесса и для субъективного переживания информации о предметной области в «вещном 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 одного класса, онтологизирует схему умственного действия, выносит (взаиморно-субъективно) возник, в объективную реальность свое переживание информации в «вещном виде». Дубровский искал И. «на стороне субъекта», противопоставляя И. как чисто субъективную реальность материальности практики в мире 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 объективной стороны субъект-объектного отношения, еще более расширил понятие И. Развитие дискуссии об И. в рамках советской философии запечатлел на мысль, что И. (в психоаналитическом смысле) не есть просто либо субъективная реальность, либо схема деятельности, либо объективный эталон, но есть целостное взаимодействие субъекта и объекта. Как способ взаимодействия И. внутренне предполагает взаимосвязь трех его «опорных пунктов», информационная связь между которыми осуществляется посредством: а) объектного

эталоном или его знака; б) сопряженной с эталоном схемы првственного или умственного действия; в) субъективной способностью человека с помощью мысли воспроизводить в сознании образ класса вещей, стоящего за эталоном. И. как способ отражения совмещается с предметно-чувственным репрезентантом и завершается нематериальным субъективным образом. И. есть показание, представление и признание (Бюль, К. Маркс, Э. Г. Классон). И. не феномен, а мощная творческая сила, о которой можно судить по ее материальным новообразованиям, по продуктам преобразования И. и реальное.

(См. «Философия», «Идеал», «Эталон»).

Л. В. Павлов

Идеи — интуитивно-созерцательная процедура, называемая также «усмотрением сущности предмета». Идеировать — значит усмотреть сущность предмета, отделив ее от всех индуктивных и дедуктивных процедур. Гуссерль противопоставил И. методам абстрагирования. Традиционная теория абстракции ищет понятие всеобщего путем сравнения массы явлений и вычлениния из этой массы общего признака. По Гуссерлю, понятие образуется не путем вычлениния общего и всеобщего в процессе абстрагирования, а в процессе интуитивно-созерцательной процедуры, в которой для единичный 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 противопоставил 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 эмпирически науками. Поскольку эмпирические науки активно используют соответствующие категории в собственных регионах, И. предвосхищается 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. К. Керова

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-

стракства и оценка происходивших событий во времени. Следует отметить, что термин «И.» довольно сложно определить однозначно и точно: объем и содержание понятия И, как следствие, отношения к И, меняются в зависимости от политического контекста, теоретических рамок и философских допущений, которые исследователь выбирает в качестве системы отсчета, а также обличия традиции внутри целой традиции изучения этого социального феномена — «Теории идеологии». Современные исследователи И. (Р. Гесс, Д. Томксон и др.) предлагают ввести различие между дескриптивным, негативным и позитивным определенными терминами. В дескриптивном смысле И. предстает «относительно» верное систематизированным рядом категорий, которые обеспечивают “рамки” для убеждений, мотиваций и повеления индивидов» (Р. Гесс). Позитивное определение закрепляет за И. способность «адаптировать» 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 останутся слишком широкими, задача спецификации И. в исторической ретроспективе обычно рождалась за счет привлечения социальной критики и формирования спектра «негативных» (в концепции Д. Томксона — критической) определений. Термин вводит в научный оборот А. Дестот де Траза, понимая под И. новую науку об идеях, их происхождении и истинности. Однако в рамках предоминантной 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 познание 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 социализации определенными структурами власти), операциональном (И. искажает картину реальности) и структурном (И. как предрасположенная форма сознания) отношении. Радикальный характер, присущий классическим теориям идеологии, был в значительной мере ослаблен как в рамках проекта «деидеологизации», так и переосмыслением социально-оппозитивных допущений, фундаментальных для теории. (Под вопросом оказалась субъект-объектная схема в социальной онтологии, возможность (продуктивность) «внешней» социальной критики в политической философии, теория истины как корреспонденция и 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 содержится схема идентификации, нормы и ориентира, позволяющие людям «обнаружить» себя в социальном пространстве, охватывать текущее положение дел и видеть перспективы его изменения в будущем. С этой точки зрения И. выступает «культурной системой» (К. Парта), задающей качественные характеристики и режим воспроизводства социального времени. Помимо указания на «групповой» характер И., исследователи, близкие к функциональной интерпретации И., также подчеркивают ее темпоральность (И. как новый тип «экзистенци» социального пространства, возникший в Новое время и связанный с коллапсом «старых режимов» (А. Гейднер) или сужает сферу влияния И. политическим пространством (И. как политически ангажированное мировоззрение — М. Салнджер). 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 самонисания социальной системы в целом. И. может быть специфицирована и с точки зрения ее собственной структуры. Напр., в модели С. Жакка элементы И. выстраиваются вокруг социально значимого «ядра», некоторой базовой идеологической ценности таким образом, чтобы замаскировать, скрыть невозможность ее достижения, реализации в действительности. И. по-сути пуста, а «плавающие» границы «ценностного ядра» объясняют историческую живучесть больших идеологий, которые оказались способны ретроспективно 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 последнее определена 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 психологических 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 вовлеченности в социальный контекст, от выработки общих схем и картин к методологии решения конкретных проблем) и в частности 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. Дольгов

Идея (идея, 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 форма, как мысленное 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 истинное музыкальное начало, а оформляемая ею пустота — как женское. Затем складывается еще менее напряженная оппозиция «понятие — идея», в связи с формированием категории «материя». Смысл древнейшей метафоры, образующей данную категорию, переносится на всякий материал в качестве возможности для эйдоса-формы. Одним из первых терминов «эйдос» категорично употребляет Анаксимандр. Он называет эйдосы частиц, из которых возник мир, «семенами всех вещей» и говорит о том, что «все является сутью древне невидимого». Демокрит также говорит о недоступном чувственному восприятию идеях-атомах, из которых складываются все явления, как из букв складываются 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 теории И. представлены лучше благодаря сохранности текстов. В целом, при всей замечательности и неоднозначности изложений, Платон ближе к дельфийской 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 (вливающие моральной философии Сократа). И. также подобны геометрическим фигурам (или даже пираформе), они выступают порождением образами всего существующего. Человек в мире подобен уланку пещеры, созерцающему лишь тени, лишь подобие И. Полноту можно достигнуть от чувственных вещей, и тогда душа, посредством припоминания, совершает восхождение к совершенным эйдосам. Эрос, любовь и символизировать данное стремление. Термин «эйдос» у Аристотеля обычно переводится как «форма». Основание данного перевода в том, что Аристотель отождествляет самостоятельное, т. е. независимое от вещей,

существование И. Для него И. — это основа бытия и причина становления самой вещи. Эроз самостоятельного становления выражается у Аристотеля категорирами энтергии и энтелехези. Эйдосы всеобщего космического становления образуют иерархию, на вершине которой И. идея — 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.е. общее постигается в концепте. Истолкование процесса познания у Аристотели стало теоретическим основанием эмпиризма. Для него слова есть знаки душевных впечатлений, а последние есть подобия действительных вещей. Стоики объяснили возникновение понятий через ассоциацию ощущений и восприятий. Слово-понятие есть элемент речи. И. как смысл высказывания называлась стонками («истон» (от глагольного прилагательного от «говорить»). Лектон — это то, что говорящий «имеет в виду», т.е. И. подразумеваемых им вещей. Полнота лектона возрастает соответственно развернутости и сложности высказывания. От стонков, через У. Оккама, англосаксонский эмпиризм и вплоть до деизматической философии, идет линия номиналистического понимания И. В среднем платонизме и неоплатонизме мир И. противопоставляется чувственному, но в рамках античной ситуации космоса. Привлекаются элементы учения Аристотеля о мировом уме, учения стонков о логосе и др. С возникновением христианства меняются символические основания теорий И.: представление о трансцендентном миру Бога, его единством воплощения, триединстве и др. До возникновения схоластической философии в обоснования нового мировоззрения господствует платонизм. Так, бл. Августин говорит об И. Теория, предшествующая сотворению мира (его линию продолжают Номин Салет Эриугены, Ансельм Кентерберийский и др.). В средневековой философии большое значение придется 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 тиробожия, для избежания которой необходимо четко разграничить области теологии и науки (У. Оккам, Н. Орем, Н. 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, «сушность» Аристотели и их познания номиналисты понимали больше в духе «Метафизики», а реалисты — в духе «Категорий». В рационализме Нового времени И. понимается как общее для людей и присутствующее в душе мышление. Предлагаются различные логико-теологические обоснования. Антропоцентрический поворот начинается с Р. Декарта. Как Платон в схоластика, он считает И. проделанными,

но понимает врожденность как способность души к мышлению. Чувственные восприятия — лишь повод для И, как априорных мыслей души. И. могут выражаться в различных знаковых формах. Б. Спиноза видит в мышлении атрибут Бога. Бог правды 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 «экспрессива» (выражения) 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 (количества), 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 заключения ума, обратимые либо через ощущения, либо через самонаблюдение ума (рефлексивно). 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) какого сходства не имеют. Абстрактные понятия существуют в уме, но сходства с вещами также не имеют. Общие термины используются лишь для провозглашенной классификации вещей и удобства в общении. Дж. Беркли отходит от эмпиризма Локка, уникальность его позиции заключается в соединении приема ощущения для познания с элементами номинализма. Беркли называет ощущения «реальными идеями» Творца, из них складывается вещь 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 эмпирически решает вопрос о существовании духовной субстанции, он также отказывается от отождествления И. с восприятием (Локк). Восприятия делится им на впечатления (внешние и внутренние ощущения) и И., как на 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 «внимательного 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 «вещь есть то, что она есть, лишь через пребывающее в ней божественное 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. Невозможное, за-

блуждение есть плеток, как неполнота воплощения И. Абсолютная И. является «снатею», синтезом всех конечных определений, она обладает максимальной полнотой и «конкретностью». Логическому развертыванию И. соответствует ее развертывание в природе (самотождество абсолютной И.) и в человеческом духе (синтез самотождения, «отрицание отрицания»). Прозрачные 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. «Эйдос» для него есть воздержание от суждений о существовании рассматриваемого предмета, т.е. от реализованных суждений обиданного 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 когнитивного абстрагирования И. настаивает в особом рода интеллектуальной — эйдотической интуиции. Усмотрение сущности, эйдоса начинается с «эйдоса». 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 в itself этот горизонт возможностей, соотношений ивариативности 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 данная представляется как «вещное», идеальное в качестве «природное» и т.д.

(См. «Эйдос», «Понятие», «Смысл»).

Д. В. Ахши

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

обнаружены ее идеографические и номотетические вариации (вопр., гуманистической и биологической ветви психологии). Философы, последовательно проводившие методологический дуализм (В. Виндельбаннд, Г. Риккерт), не закрепляли названные методы за определенными предметными областями. Иными словами, любой предмет (гора, дерево, человек, общество, биосфера) может исследоваться и в логике идеографизма 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 выискивающей его специфику. Существует также серьезная методологическая проблема связи или «совопадения» идеографического и номотетического представлений одного и того же предмета, скажем, представления человека как элемента среды и уникального субъекта.

В. Е. Клевер

Иерархия (от др.-греч. *ἱεράς* — священный, *ἄρχις* — правление) — порядок подчинения отношений, тип структуры, отношения в которой сопровождаются подчинением одних элементов в пользу других; иерархическое противопоставление (высшие — низшие, грех — добродетель). Понятие И. было введено (предположительно) в V в. н. э. Псевдо-Доксименом Арсинопольцем. И. широко применяется в социальных, технических науках, математике, информатике, биологии и др., 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 осям взаимодействия (*объему значимой*) и длительности достижения целей: элементы с меньшим объемом 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 непрерывность событий, что ведет к иерархизации отношений и свойств и как следствие — организации централизованной системы. В управлении это выражается в виде дефицита команд, которые исходят только от руководителя элемента И. По средством И. осуществляется простановка и управление временем — повторение событий и воспроизводство свойств системы. И. выражает целое как единство отношений, а целое мыслится как субъект, оперирующий связанными объектами. Подчиняя связанные элементы, любая И. предполагает собственное подчинение вышней И. (и далее до бесконечности), в качестве которой выступает вышнее ей условие, цель и порядок. Так, у отцов церкви и у святых божественное совершенство выступает вышним условием небесной И. существ, а та — вышним условием социальной И. В гуманистической психологии представление о природе человека, соответствующей

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

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

И. В. Крылова

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 новую 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 образцу 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. тождеством как потенциальным вещам 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 движению 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. Отдельные 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 соизменяющей), обеспечивающего устойчивость динамической формы объекта или взаимодействия между объектами. Этот сдвиг в понимании И. был предостован в основном развитием новейших областей познания, направленных уже не на вещи, а на «неклассические» объекты физики, биологии и общественности, 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 ситуацией создает предпосылки к И. самому познанию, к его движению по пути описания устойчивых форм объекта. Если в классике тождество объекта самому себе было условием описания И., с ним производными, то теперь И. становится условием производности в устойчивые формы бытия объекта. В актике отпавшей общности к природе И. все более обретает смысл самозамещения общности. Социальная социальная и природная систем определяет задачу самозамещения общности (его производственных, технических, политических структур, его культурных, научных, мыслительных стереотипов). Осознание и решение этой задачи — путь сохранения общности, важный, может быть, равновесный, этап онтологической эволюции. Способность к самозамещению оказывается важнейшей и для общности в целом, и для бытия отдельной человеческой личности. Наличие этой способности дает человеку возможность сохранения его основных качеств, его участия в процессах бытия, сопряжения с этими процессами сил и форм своей жизни.

(См. «Становление», «Процесс»).

В. Е. Кожуров

Иллюзия (от лат. *Illusio, habere* — играть; *Illudere* — обманывать) — ошибочное, неадекватное восприятие, в результате которого происходит замена реального и подлинного тем, что есть фикция (вымысел), видимость, имитация, приближительная копия, схематическая модель или описание отдельных выходящих свойств реально существующих объектов, имитирующие 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 феномена, ранее уже выходящего за пределы. Семантическое значение И. заключается в элиминации (стирании) знака, его тела, манифестации и установлении непосредственного отношения между означенным и референтной группой означаемых с помощью специфического кода достоверности и правдоподобия, имеющего, в свое очертание, основания в ряде условностей, принятых в том или ином сообществе, в правилах коммуникации и стереотипных восприятия. Разнообразие и многозначность И. обусловлены множественностью аксиоматических и эстетических стратегий, наложении в пересечении которых затрудняет прямое, неметафорическое использование языковых систем, нарушает иерархические

отношения внутри дискурсов, между знаками и метаязыками. В виде фантазных проекций иллюзорные содержания могут структурировать повседневный опыт индивида, провалив и полурезкая личностно-личным детали в фрагменты внешнего мира, делая на них акценты и увязывая их в контекст целостного внешнего мира, а то же время маскируя или игнорируя вытесняемые, подавляемые, иррациональные либо конститутивно-интроспективные аспекты реальности. Привлекательность к И., как это показал З. Фрейд, обусловлена поиском удовольствия в двойном движении 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 субъекты с изображаемыми героями, переживает их и реагирует, соответствующими вымышленной ситуации. В результате многостороннего психологического взаимодействия индивидуальной психики и иллюзорного материала происходит интеграция вытесненных бессознательных влестов 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 колыхании между символами и воображаемым создается обширное поле нутриального обмена метаформических потоков, смысловых ассоциаций, архетипических и мифологических сюжетов. Это — пространство, куда устремляются противоречивые и взаимоисключающие желания, где фантом разворачивает перед субъективностью сферу недоступного. Оттуда же «реальное» Я возвращается к привычному обывательному миру, уже более отчетливо и обостренно воспринимая границы своей идентичности, границы действительно реального, еще недавно атакованные необудавной и безответственной фантазией, невероятными приключениями и потрясениями осяз. мира, оказавшимися всего лишь добровольным символизмом, искусным наваждением.

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

Е. Ю. Балаев

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

между «трансцендентным» и «трансцендентальным»: первое имеет свою истинную противоположность в «имманентном», а второе — в «эмпирическом». В истории философии противоположности И. и Т. происходили не только в логическом смысле, аналогичном различению «внутреннего» и «внешнего», но также рефлексировались в противостоянии школы имманентной философии и учений трансценденталистов. Философы-позитивисты отождествляли познаваемую реальность с содержанием сознания субъекта и не признавали ее объективного существования (В. Шунье, Р. Шуберт, Зальцери, М. Клауфом, Н. Ремко и др.). В поздней схоластике под Т. подразумевали наиболее общие характеристики предметов, такие как «бытие», «сущее», «активное», «благое», «единое»; эти характеристики «выходили за пределы индивидуальных свойств предметов. В современном богословии термин «Т.» обычно обозначает «сверхфизическое», «потустороннее», «сверхъестественное», т. е. то, что привычными способами непознаваемо, но может быть дано нашему усмотрению 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.Д. Франк выделял трансцендирование «во-вне» и «во-внутри»; и то и другое возможно, по его мнению, трансрациональным (мистическим) способом, с помощью особого — трансцендирующего — мышления.

(См. «Метафизика»).

Д. В. Павлов

Индивид, индивидуальность (от лат. *individuum* — неделимый) — понятие, используемое, 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 продолжения индивидом своей «автоарности» и элементарности, на преобразование социального бытия в форму самореализации человека.

(См. «Личность»).

В. Е. Козлов

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

собой. Категории И и К, указывают на взаимосвязанность обособленного бытия людей и объединяющего их способа жизни. Этот способ может быть основан на прямых контактах (немедленная коллективность) или на использовании различных средств коммуникации (опосредованная коллективность). Разные формы коллективности предполагают и разные формы индивидуализации людей. Этим в значительной степени и определяется особенность функционирования социальных структур, общественных систем, характеристика 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 К с социальным, выводящий т.е. 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 психоанализа, выступившей 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 раскрывается как выражения «естественного» положения вещей, то в психологии она оказывается как теоретически непродуктивная и практически вредная. В частном виде противопоставление И и К встречается не часто и соответствует обычно конфликтным практическим и теоретическим ситуациям. В иных случаях это противопоставление «обращается» отговорками о том, что И раскрывается в обществе, а К существует благодаря составлению его индивидами. За этими отговорками скрывается проблема взаимоотношения 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 взаимодействия в структурах коллективных организаций и формах бытия индивидов. Серьезные шаги в этом направлении были сделаны К. Марксом, Э. Дюркгеймом, Э. 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. Бурдье и Э. Пиджаком. 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, ориентация — с нормами, «внешнего» — с запретами, «внутренние» действия — с внешними и т.д.). Внимание к И, резко, глубина

«открытием» в И. становилась все больше, и вместе с этим, как ни странно, повышалась опасность растворения И. в К., да и предварительное поиски связи противопоставления И. и К., т.е., не продолжалось. В этой тенденции существенным оказалось действие другого стержня, 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 взаимосвязей 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 метакодирующие функции, роль И. в их изменении, динамика соотношений И. и К. оказывались на втором плане. Чтобы сдвинуть этот стержень с «мертвой» логической точки, т.е. включить в рассмотрение формы К., использованные 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 в, в этом смысле, опосредованные 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 рамках самих индивидов, в них функционировать и развиваться, и если такого «замыкания» в И. не происходит, значит, К. утрачивает свою форму. Подсказываемый этим тезисом путь воспитания социальных «прав» И. оказывается связанным не только с «углублением» в И., но и с выхождением 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 индивидуальные, особые, частные жизни людей не только включены 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 особую ее воспроизводящую отрасль. Коль скоро труд обладает содержанием, определяемым общественной связью, — это и есть действительная определенность и предпосылка, — он существует 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. Критика Маркса использована его для обвинения автора «Капитала» в редукционизме, в сведении И. к механикам функционирования социальных систем. Последователи Маркса обратили на него внимание в связи с анализом творческих процессов, помня, что деятельность художника или ученого, создающих новые образы мира, хотя и протекает в индивидуальной, особенной и частной форме, по сути, является обобщением коллективного опыта и его структур. Можно, однако, предположить, что гипотеза Маркса имеет более широкий социально-философский смысл. Из нее следует, что не только творческая деятельность артиста, но и все содержание И. (практическое, бытовое, определенное и «современное»), вся совокупность его-форм (от уникальных дотиражируемых) создает поток социального процесса, взаимодействуют через разные средства осуществления К., производят новые схемы действия, общения, знания и тем самым изменяют характер систем, объединяющих людей в коллективности. Внимание к этой стороне взаимосвязности 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, накопленных схем, определяющих быт людей. Теснота человеческих взаимодействий, их концентрации 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, обряды) и трактуется как свидетельства естественного порядка, определяющего связь И. и К. Причем само И., по сути, оказывается своеобразным опосредованием, переданным социальный опыт от человека к человеку, от поколения к поколению, своеобразным преадактом 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 протяженности пространства) указывает на то, что и в традиционных обществах непосредственная коллективность осуществлялась за счет коллективности опосредованной, воспроизводимой и дистанцирующей социальные контакты, и субъектом этих опосредованных 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 взаимоотношений, делает важным учет многообразия индивидуальных сил, способностей, стремлений, их группировок и особые интересы, определяющие работу экономических и прочих «механизмов» социальной системы. На практике уклонение И. возрастание его социальной значимости может получить «учетные», частные 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 привычно «разрывают» И. и К., и потом выталкивают практиков и теоретиков искать компромиссные зоны для их сближения. Потребность в такой работе и в более углубленном философско-методологическом исследовании взаимосвязанности И. и К., демонстрирующая «органику» их взаимоотношений, осознается по мере того, как все более обостряется постиндустриальские перспективы развития человеческого общества. Эти перспективы «выявляют» факт существования и необходимость существования человеческой коллективности, основанной 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 дополнительной стоимости в экономике, дополнительной 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 по сути могут быть лишь через И. и именно в таком понимании обнаруживают свой глубокий «коллективистский», социальный и культурный смысл. Поскольку качество жизни и деятельности общества выявляет свою зависимость от уровня развития сил и способностей индивидов, постальку и движению энергии, материи, информации в обществе во многом уже определяется не жесткими — словесными, «механическими», политическими и правовыми — опосредованиями (которые издавна имели в своем раскрытии 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 *симбиозом* разных человеческих сил и свойств, обеспечи-

являющим действие К. (взаимодействие коллективностей), поддерживающим функционирование сложной системы коммуникаций и прикущих им средообразований. 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 обобщаются: 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 самовыражения 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 непродуцируемость сведения человеческой индивидуальности к природным задаткам, экстраординарным чертам характера или особенностям поведения. Соответственно, К. может быть представлено как форма определения и закрепления совместной жизни человеческих индивидов. Причем форма, воспроизводящаяся и меняющаяся в разнообразных человеческих взаимодействиях, в ходе использования, умножения и совершенствования опосредованных коммуникаций, дистанционных непосредственных контактов между людьми и включениями в эти контакты все более широкого пространства и интервалы времени. Понимание современного человеческого сообщества как суперсистемы, в которой используются знания (атомная) и информация (телевидение), переключаются безотказательно 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 казуальные пустоты между ними, на деле являющиеся трассами и коммуникациями, обеспечивающими движение человеческих определенных сил, энергии, информации, более того — ресурсами для новых социальных связей, источниками новых человеческих конфликтов. Продуктивнее освоение этих пространств в значительной мере зависит от баланса между системным опосредованием, создаваемым 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 доказать, что К. не сводится к непосредственной совместности, а непосредственная совместность — к схеме языкового общения. Регулярное шествие, мажорная фантасма, 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 преследует философия, в решении которой она участвует вместе с другими социально-гуманитарными дисциплинами.

(См. «Индикографический и номотетический методы», «Общество, социальность, социальность», «Совместное и раздельное»).

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, несущим более общий характер. И. тесно связано 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, Да. 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 получается на основе конечно-обзорной области фактов, т. е. рассмотрены все предметы этого класса. Такое умозаключение с необходимостью приводит к достоверному знанию. В «Первой аналитике» Аристотель сопоставил полную И. с третьей фигурой простого категорического силлогизма. 2) Неполая И. имеется тогда, когда обобщенный вывод о классе предметов делается на основе бесконечно- или конечно-необзорной области фактов, т. е. не рассмотрены лишь некоторые предметы 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 умозаключением по аналогии, разработанными Ф. Бэконом и Да. Ст. Миллем методами исследования причинных связей и т. д. Здесь прежде всего последуют логические критерии проверки общих положений на основе данных наблюдения. Употребляемый ранее термин «индуктивные умозаключения» в большинстве случаев остается вполне приемлемым, так как индуктивным следованием составляет основу правдоподобных рассуждений. Однако обязательное определение индукции как «рассуждения от частного к общему» не поддерживает критики,

она трактуется гораздо шире, чем простой переход от выражений, формулирующих факты, к некоторой гипотезе, выраженной общими утверждениями. Для анализа индукции важнейшим понятием является степень подтверждаемости, 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 индуктирует (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 именем Р. Карнапа содать логику подтверждаемости. Противопоставляясь в некотором смысле дедукции, H тем не менее тесно связана с ней. Например, полная H по сути своей является дедуктивным умозаключением.

(См. «Дедукция»).

А.Г. Киселев

Индустриальное общество — общество, основанное на развитии крупного промышленного производства, формирующие соответствующие модели рынка, потребления, социальной организации, науки и культуры. Для H о. характерна ориентация людей на постоянно возрастающие объемы производства, потребления, знания и т.д. Идея роста и прогресса является «ядром» индустриального мифа, или идеологии. Существенную роль в социальной организации H 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. H о. стимулирует развитие гражданского общества и правового государства. Правовое общество фиксирует как общественную необходимость свободу личности распоряжаться своими силами и способностями. Границы развития H о. выявляются по мере обнаружения пределов экстенсивно ориентированного производства.

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

В.Е. Кемеров

Интенционал и экстенционал — интенционал (от лат. *intentione* — внутреннее нацеленное, усиление) — в средневековой логике означае содержание слова-понятия как совокупность мыслимых признаков соответствующего ему предмета. Противопоставлялся объему, т.е. совокупности обозначаемых (называемых) данным словом-понятием предметов, который назывался экстенционалом (от лат. *extensio* — протяжение, расширение). В классической логике признавался закон обратного отношения между обо-

смом и содержанием понятия, однако, начиная с Б. Больцано (1781–1848), данной 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. Таким образом, «прямоугольный квадрат» и «квадрат» различны по содержанию, хотя обозначают одно и то же. Вторым (по времени) источником потребности переосмысления традиционных категорий логики и лингвистики стали антиномии отношения именования. Это антиномия, возникающая 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, Ф. 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 означаемый. Обе указанные оппозиции необходимы, и в семантике, ограниченной одной из них, понятие И. избыточно. Напр., в лингвистической семантике, отличающейся от вопросов референции, или в семантике классической логики, отличающейся 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 предельному, одним из условий которого будет И. (в качестве синонимов могут выступать понятия *смысла*, *коннотации* и др.). Другим условием будет Э. (в качестве синонимов выступают понятия *денотации*, *референция*, *объект* и др.). Третий угол — языковое средство. Историко-формирование современного значения категорий И. и Э. можно рассмотреть 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. *con* — «со» и *notare* — обозначить), означающие, и некоиннотативные имена. Коиннотативные имена называют предмет и имплицитно атрибут. Напр., «белый» обозначает все белые вещи и коннотирует атрибут белизны, им присущий. Милль полагает, что есть имена без коннотации. Таковы имена собственные, которые не зависят от свойств имеющих вещей, и абстрактные имена («белизна» и др.), которые служат обозначениями некоторого атрибута. Некоиннотативны также глаголы, наречия, предложения, предлоги и союзы. Т. е. отношение коннотации/денотации у Милля не обладает всеобщностью и денотация не определяется исключительно коннота-

ций. В то же время имена без коннотации лишены значения в смысле сообщаемой именем информации. Г. Фреге рассматривает в качестве имен собственных и грамматически собственные имена, и дискрипция (описания), и предикаты, и утвердительные предложения. Все эти формы считаются входящими как интенцию (смысл), так и экзистенцию (денотат): «Удаляемся говорить, что собственном имя (слово, знак, сочетание знаков, выражение) выражает свой смысл и обозначает или называет свой денотат». Он приводит к различению смысла и денотата (значения) имена, образуя семантический тригольник «имя — смысл — денотат». Понятие смысла у Фреге синонимично понятию И, и позволяет ему объяснить информативность утверждений тождества. Эквивалентность денотата тождественных имен может иметь место и при различии их И (смысла). Благодаря этому утверждению 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. Смыслов (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 имена, так и предикативный объективен, в отличие от субъективных образов и представлений. Больно сложно определяется денотат и И. предикативной с косвенной речью. По аналогии с предложениями, содержащими прямую речь, денотатом которых выступает предложение, заключенное в кавычки, денотатом предикативной с косвенной речью является выражаемое последнее суждение. Таким 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 прямого смысла и значения от косвенных смысла и значения стало в дальнейшем основным различием между интенциональными и экзистенциональными 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 (Д.), 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. Карнал стремится избежать усложнения языка-объекта в косвенных контекстах, заменяя «ме-

тод отношения именованно» методом Э. и И. Полагие И. выступает у Карнапа расширением и уточнением понятия «двойство», а Э — «класс» классической логики. Обобщая понятие предиката (вместо конъюнкции у Фреге), Карнап рассматривает в качестве «дескрипторов» все виды языковых выражений в функции предиката. Полагие Э дескрипторы рассматриваются через его дилемму эквивалентности, с сохранением фактической истинности исходного выражения; И. раскрывается через рассмотрение логической эквивалентности дескрипторов. Логическое — истинность выражений и логическое — эквивалентность дескрипторов устанавливаются без обращения к языковой действительности, на основе семантических правил языковой системы. Рассматривая «интенциональные контексты» с логико-эквивалентными дескрипторами, Карнап показывает их недостаточность для анализа предположений значения («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 брата тождественно понятию «однородный» и «Понятие брата тождественно с понятием брата» 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 близок к понятию парадигмы, т.к. отталкивается от сигнификации (означивания), сигнификации противопоставлена 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 терминем реальных предметов. Такая семантика ведет к отрицанию обратного отношения между И. и денотацией (экстенсией), принятого в классической логике. Напр., выражения «бескрылое двуногое» и «двуногое 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 «округлых бескрылых двуногих»). Предельные случаи обратного отношения между И. и классификацией (универсальной И. и пустая классификация, и наоборот) делают сигнификацию логичной дилеммой. Напр., выражение «круглое и квадратное одновременно» имеет универсальный И., ибо, будучи принятое в качестве определения, коннотирует все, что угодно (любое свойство мыслимого предмета). Классификация данного выражения пуста. Противоположны терминем с универсальной классификацией и тер-

лемым И., сигнифицирующее всякий из непротиворечиво мыслимых предметов (напр., таковы термины «существо», «сущность» и т.п.), но не выражающее никакой интенции (коннотации). Карнат считал, что Льюис гипотетизирует 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. Проломака есть частный вид термина. Модифицируя Фреге, Льюис говорит, что проломаки сигнифицируют некоторое «состояние дела», являющееся атрибутом реального мира. Денотация-он интерпретирует как «либо реальный мир, либо пустота» (соответственно ее истинному значению). «Состояние дела» есть понятийное содержание пропозиции в виде классификации возможных миров, соответствующая 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 приложена 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 Карната. «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 различимость сложного выражения на простое и отвечающее условие (П), с учетом зависимости И. сложного выражения от его синтаксиса. Льюис вводит важное различие И. как «языкового значения» и И. как «смыслового значения». Смысловое значение соответствует семантике речемыслительной деятельности, выступая дополнением-противоположностью ее референции. Смысловое значение является интенцией, понимаемой в качестве критерия в нашем уме, согласно которому мы способны употреблять или отказываться от употребления относящегося к делу выражения в случае наличия/отсутствия всякой 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. Алекс

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, различившей реальное и интенциональное существование объекта. В XIX в. понятие И. вновь было введено в философию немецким философом Ф. Брентано, в системе которого И. является основным свойством психических феноменов, выступая как их диалект 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 коррелированности между способами диалектичности 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 интегрированного сознания о некоем константном предмете во всех многообразных типах отношении. И соответственно, существует 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, неомизмом, аналитической философией, персонализмом, а также значительное влияние оказало на т.н. «делетивный подход» в психологии (генитальпсихологии и т.п.).

(См. «Сознание», «Феноменология»).

Т.Л. Керимова

Интернализация и экстернализация — понятия, указывающие на переход, движение действия. Интернализация (франц. *internalisation*, от лат. *intērius* — внутренний) — переход извне вовнутрь, позитивное сублимирование и социализация внешнего действия. Впервые это понятие сложилось во французской социологической школе (Э. Дюркгейм) и открыто процесс социализации, сравнимый 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 объектом предметом обращается в мышление 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 во внешне-социальной форме общения

между людьми, а общая структура мышления и внутреннего диалога в целом повторяет структуру обычной предметно-чувственной деятельности с вещами и людьми. Благодаря «культурному шагу» предметно-технические формы поведения ребенка переключаются на специфически социальные, мысль индивидуализируется в слове, внешнее действие субъекта с объектом интериоризируется до умственной операции со знаком как заместителем объекта. К «культурному шагу» Л.С. Выготский отнесл языковые формулы, алгебраическую символику, произведения искусства, карты и т.п. И. сопряжена со своей противоположностью — с exteriorization (франц. *exteriorisation* — прояснение, от лат. *exterior* — наружный, внешний), т.е. с процессом перехода внутренних умственных действий в развернутое внешнее предметно-чувственное действие. «Чтобы построить у ребенка новое умственное действие, напр., то же действие сложения, его надо предварительно дать ребенку как действие внешнее, т.е. exteriorизовать его. В этой exteriorизованной форме, в форме развернутого внешнего действия, оно первоначально и формируется. Затем, в результате процесса постоянного его преобразования — обобщения, специфического сокращения его значений и изменения уровня, на котором оно выполняется, происходит его interiorization, т.е. превращение его во внутреннее действие, теперь уже полностью происходящее в уме ребенка», — писал академик А.Н. Леонтьев (*Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики*, М., 1972, С. 386). Более детально процесс И. описывается создательницей П.Я. Гальперина 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 исправление ее должно начинаться с возвращения к ее исходной внешней форме и далее методично проводить все подлежащие этапы. Пока индивид не выработает специфическую и адекватную сути предмета операции, он, по мнению П.Я. Гальперина, не способен думать о соответствующем предмете, проговаривать 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 добычании и использовании новых схем действия. Первоначально концепция И. основывалась на материалах исследования становления логического мышления у детей. К настоящему времени полученные выводы exteriorization на всю планету человека любого возраста. Чувственные образы также были описаны как продукты И. особых перцептивных действий. Впервые понятие перцептивного действия было введено А.В. Захаровым, а затем оно было развито в исследованиях В.П. Зинченко, Д. Гибсона, Р.Д. Грегори, И.Б. Никельсона и др. Теория И. натолкнула ряд философов на вывод, что носителем информации от объекта к субъекту служит адаптированная к обо-

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

(См. «Детальность», «Образ»).

Д.В. Пиливаров

Интермедиация — понятие, введенное Л. Альтуссером с целью демонстрации функционирования идеологии и предпосылки для описания процесса субъективации, или *производства социального субъекта*. Идеология, по Альтуссеру, 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 стабилизируют видением такими формами сознания, посредством которых субъект сможет наиболее оптимальным образом вписаться в структуру процесса производства.

Субъект творится и воспроизводится внутри социальных отношений, требований и предпосылок: овладение определенными социальными навыками. Субъект здесь не исключает 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 овладения. И, в этом смысле есть *железобетонная властная конструкция*, это ключевая процедура, порожденная социального субъекта. Непростительная реакция на оклик пессимистского (или кого-то другого) «Эй!» может служить примером *производства субъективности*. «Инцидент, которого только что ожидали на улице, обернулся. В результате этого психоаналитического поворота на сто восемьдесят градусов он превратился в субъекта. Почему? Потому что он распознал, что оклик был «действительно» адресован ему и окликнул «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. Альтуссер). Идеологическая И. («властный оклик») есть условие субъективации, онтологически предшествующее субъекту. Вопрос, посредством акта собственной реализации, производит субъекта-рецидивента. Субъект, следовательно, есть тот, кто отвечает, кто должен ответить. Вопрос, в своей формальной функции *сравнимости, Абсолюта, самодостаточен* и в некотором смысле не нуждается

и ответе. Назначение вопроса — реализация силы как таковой, властное воздействие. «Важней вопрос есть вопрошение. Препознанный как средство мысли, он призван как иск в теле того, кому он задан» (Ф. Кагнетт). Смысл вопроса здесь — поставить субъекта перед необходимостью ответить, прояснить в нем чувство вины, долга, совести, осознания необходимости ответа. Идеологическое производство субъекта — не разовая, однократная процедура. Субъект становится «морально 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/производится. «...Идеология имеет весьма мало общего с «сознанием». На деле она глубоко бессознательна, причем даже тогда, когда она принимает (как, напр., в ленинско-марксовской 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. нечто опосредующее знание их «сознания» (Альтюссер). И, следовательно, лежит в основании технологий субъективации, к которым Альтюссер в первую очередь относит язык.

Бытие 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 одновременно определяется Альтюссером как процедура подчинения. Язык в одно и то же время акт, средство и материя власти. Организация языка коррелирует правилам организации наличного властного порядка. Субъект подчиняется им как правилам господствующей идеологии, изначально будучи сформированным ими и являясь членом общества. Ключи 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 воспроизводстве субъекта, в осуществление 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, привади 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,

нарушающей закон и не признающей собственной вины вообще не признается в качестве субъекта, он — не определено исключен из общества. Статус субъекта принципиально непрочен, он требует перманентного оправдания. Субъект, следовательно, обусловлен виной, которая и составляет предпосылку подчинения закону.

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

А. Е. Смирнов

Интерпретация — аспект познания, 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 экзегетики получили теоретическое развитие в романтической эстетике: Ф. Шлегель указывал на бесконечную множественность смыслов, заключенных в произведении и порою формирующихся в сознании читателя. Категориальный статус И. получила у Ф. Шлейермахера, который различал объективную («грамматическую») и субъективную («истолковательскую», или «техническую») стороны И. Обе стороны И. определяют единый процесс познания: И. текста с субъективной стороны предполагает определение представления об авторе, но это представление может сложиться только на основе некоторой объективной И. его текстов. «Грамматическая» И. осуществляется посредством сравнительного метода — сравнительного анализа различных значений того или иного слова с целью установления его значения в данном контексте. В герменевтике Дальера И. сводится к постижению смысла текста посредством переключения его в истолковательский и культурный контекст автора и реконструкция этого контекста внутри опыта интерпретатора. Грессарль доказывал, что к феномену сознания принадлежит предуждение, т.е. горизонтное сознание (впоследствии названное им «значимым миром» и выступающее, по существу, в качестве контекста), которое указывает на дальнейшее, находящееся вне опыта в собственном смысле признака объекта. Это — «уже некая интерпретация... мы оказываемся вовлеченными в значимое, 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 «слов», а также динамических «фаз» развертывания текста. Задача истолкователя заключается в том, чтобы локализовать эти слова и фазы. И. в рамках феноменологии сознания делит 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 понимании скрываемой полной раскрытости «бытия-в-мире» сквозь сущностные моменты его устремленности. И, охватывая вторичной по отношению к онтологически представленному пониманию, являясь моментом его освоения. То понятие, что ухватывается в преднамерении, становится постижимым позитивно 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 «истолковыванием», а истолкование «пониманием», но окончательно понимание осуществляется в результате «применения», т.е. соотношения содержания текста с мыслительным опытом современной культуры. Понимание, по Гадамеру, целиком не на извлечении авторского смысла, а на раскрытии содержания «дела», вложенного в текст. Согласно Л. Витгенштейну, высказывание — это выражение мысли. Мышление означает оперирование со словами, но мысль не то же самое, что слова, потому что мысль не нуждается в переводе, а слова нуждаются. Слова (без ст. Н.) корреспондирует с определенным предложением, переводящим ее в высказывание. То, понимание — это перевод в другие символы либо в действия, и поэтому оно сопряжено с И. Существует также позитивистское понимание И., которое ведет к установлению и открытию «объективных» причин порождения текста. Историко-генетическому подходу противопоставит как герменевтика, так и семиотика. В рамках семиотики существуют два направления — структурной и текстовой 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 понимающую структуризацию текста (меняющуюся в зависимости от читательской перспективы и исторического контекста) и проанализировать в смысловой объем произведения, в процесс означивания. Следовательно, необходимо различать структурный и текстовый анализы и не рассматривать их как взаимозаменяющие. В герменевтике И. направлена на раскрытие смысла текста как сообщения, адресованного возможному читателю, а семиотике — на расшифровку кода. Тензию на преодолении противопоставления между герменевтикой и семиотикой можно обнаружить у П. Рикера, который «понимание» и «объяснение» рассматривает как составившие одного процесса: первый включает в себя воспроизведение структуризации текста, второй — понимание кодов читателя, участвующего в этом процессе. В связи с этим вырастает значимость фигуры интерпретатора. Интерпретатор — лицо, осуществляющее И. Великий знак

предполагает наличие интерпретатора. Перцептивный тип семiotической 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, синонимично и автономно. 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 синонимии, ибо он знает подразумеваемое под тем значением, тогда как адресат, пока у него нет опоры на контекст, борется с синонимией 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 «радиочастотами коммуникации» (Сенар). 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. Позволаи позволяют передавать и воспринимать информацию с неодинаковой полнотой — от высокой эксплицированности 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 синхронизирует 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 (неизмеренного 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. «Грамматика», «Код», «Коммуникация», «Текст»).

С.А. Андреев

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 Шюном при помощи тезиса «о взаимозаменимости перспектив». Этот тезис предполагает наличие двух дилеммаций. Во-первых, правило «взаимозаменимости 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 означает достаточным условием для конституального оформления социальных теорий. Главным достижением понятия И. является складывание индивидуального характера конституирования социальной реальности, определяющей роли темпоральности в отношении социальных форм.

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

Г.К. Керемин

Интертекстуальность — одна из основных характеристик, определяющих текстуальную гетерогенность. Термин И. введен Ю. Кристевой под влиянием М. Баллина, который описывал литературный текст как полифоническую структуру. Буквально И. означает включение одного текста в другой. Для Кристевой текст представляет собой пересечение текстов и кодов, трансформацию других текстов. И. размывает границы текста, в результате чего текст движется 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 историчивается субъективным замыслом, исторической ситуацией, в которой он создавался, и даже читателем, а представляет собой процесс производства смыслов в развертывании и во взаимодействии разнородных семиотических пространств и структур, практике означивания и чистом становлении. Текст конституируется не тем, что традиционно на-

зывают «эмками» или «эмархивизмами», 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 явлении, 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 осветительской системы. С точки зрения И. снимается отношения между текстом (объектом) и читателем (субъектом), между чтением и письмом. Текст и есть, собственно, И.

(См. «След», «Текст»).

Г.Е. Крыжан

Интуитивизм — методологический принцип внутреннего единства бытия (реальности, жизни) и сознания, предполагающий непосредственное приращивание, переживание, иррациональную рефлексию этого единства в качестве основания философского мышления. Показате И. также применяется для характеристики некоторых философских систем (А. Бергсона, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, разработанных целостные концепции на основе принципа интуитивного познания). Наиболее существенная черта И. как методологического принципа — утверждение возможности непосредственного сохранения общего в конкретно-единичном, в индивидуальном акте интеллектуального, экзистенциального, творческого, эстетического и т.д. установления «живой» взаимосвязи сознания и мировой целостности (в случае мистической интуиции речь может идти о такой связи с трансцендентом, абсолютными сущностями и существами). Та или иная форма интуитивного познания присутствовала в философии с самых ранних времен. Первые 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 внехристианских. 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. Сверхособое значение приобретает И. на рубеже XIX–XX вв. в ходе методологической критики классического рационали-

ми со стороны развивающихся систем иррационализма (в частности, «философии жизни»). С т. зр. иррационализма И. противопоставлен одностороннему рационализму, подобно тому как индивидуально-личностное «чувствование» самой жизни противопоставлено объективированному, абстрактно-категориальному знанию. В действительности же И. совершенно не чужд классической метафизике: универсальные системы Платона, Фихте, Шеллинга основаны как раз на фундаментальных интуитивных, 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 основополагающей принцип архе 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 сложных формах, тогда как сохранение господствующего естественно-научного, аналитического форм мышления, «сухого рационализма» культуры есть своего рода «стунка эволюции». Опыт обоснования И. в историческом и социальном познании в русле «философии жизни» был предпринят В. Дильтемом. В этом опыте слово существовавшее значение приобретает герменевтика как метод «исследования» индивидуального переживания «жизненного опыта» к уровню теоретически значимых концепций (философия вырастает понятие «жизненного мира», в котором реальная и жизненно-мысленная 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 бесседания и персонализма. И. как высшая форма культурного мышления обосновывается им с позиций междоисповедческой картины реальности, а свое социально-антропологическое обоснование получает в фокусе соборного видения социальной реальности. И. Лосского характерен утверждением непосредственной этической значимости всех интуитивных «миров как органического целого», ибо эти интуитивы своим телесным образом связаны с перводействительностью Бога, обладающего архетипами всего, что является предметом интуитивно-личностного переживания и познания. В ходе философского дискурса XX в. И. становится

оригинальной 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 психологические параметры, становясь особым способом существования и самореализации человека. Хотя и здесь сохраняется противопоставление И. научному рационализму (особенно в экзистенциализме), но уже как разделение художественно-экзистенциального и чисто интеллектуального типов интуиции.

(См. «Единое», «Метафизика»).

Е. В. Гусев

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

Концепция И. о. сформировалась на базе теории постиндустриального общества Д. Белла и Э. Тоффлера, на исследователях и оппонентов, основанной на технократической парадигме Запада. Алгоритмичная модель И. о. реализуется Японией, где И. о. планомерно формировалось с 60-х гг. Концепция И. о. в Японии создавалась профессором Ю. Хонэи и Е. Масуца (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 развитием 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, ставящейся источником добавочной стоимости. В этом смысле понятие И. о. парадоксально переосмысливает информацию и ее роль 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 степени развития общества. Понятие И. о. определенным образом характеризует трансформации мирового развития, отход от классической картины мира. В этом аспекте И. о. отражает последовательный сдвиг общества от квазииндустриалистических, 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 «Эра 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 — а многонациональной диверсией 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. является 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 отнести 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 Болдриару, прикладит на смену увядшим «эстаму», «пикетному» 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 полезной. Как идеология или течение информационные структуры могут быть охарактеризованы концепцией виртуализации общественной деятельности. «Виртуальная реальность» Болдриара 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. Давыдов

Информация — одно из центральных понятий современной философии и науки, широко введенное 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, выяснение, осведомление) — термин обывденного языка, относящийся к познавательной-коммуникативной сфере человеческой деятельности и обозначающий совокупность сведений о каком-либо событиях или фактах. Т. о., И. в обывденном смысле есть прежде всего определенное содержание. В стремлении дать определение понятию И. ученые пришли за последние 50 лет довольно от формальных (преимущественно теоретико-математических) дефиниций того, что собой представляет и как может измеряться количество И., до новейших попыток построения универ-

сальным концепцией 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 неяской. Отсюда вытекает 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 поиска 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., ориентированная на автоматизированную обработку данных, массовых 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, запоминательной 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 предпринимается попытка раскрыть соотношение И. с веществом и энергией, ее природу и статус в структуре бытия; в гносеологическом аспекте — сложность И. с содержанием и формой знания, с образом, языком, моделями и т.п.; в логико-методологическом аспекте — выявлять 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 апологитов. Из области семантики и математических проблем теории свои дискуссии перенесли в социально-этическую и политическую сферы проблем информатизованного общества. Объективной основой этих взвешенных статей громадные преимущества, которые дает развитая информационная инфраструктура обладающим ею государствам и регионам, организациям и физическим лицам: возможность сидеть во времени переработки больших массивов И., практически мгновенной коммуникативной связи в пределах земного шара, проектирование сложных систем и управление 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, приводит к изменению характера экономических, политических и социальных отношений, семьи, быта, досуга, образа жизни, превращают традиционные представления о ценности сельскохозяйственного и индустриального производства. И одновременно информатизация всех сфер жизнедеятельности современного человека, с точки зрения ее психосоциальных исторических 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, сотрудничества, познания; 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 полюдия из внутригосударственной сферы в область периромы межгосударственных отношений.

С социально-исторической точки зрения негативные проявления информатизации могут быть обозначены как апофеоз рациональности, доведение европейского классического типа рациональности до логически завершённой формы информатизованного господства в масштабах планеты. В современной типологии исследований И. среди «оптимистов» заметна тенденция разработки на основе теории И. всеобщей метафоры и всеобщего информационного метаязыка для научных и внеучебных 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 многомерны и континуальны, их представлено в виде дискретных множеств с четко и однозначно фиксируемыми различиями между элементами возможно лишь в ограниченной степени.

(См. «Информационное общество»).

В.И. Кивтерский

Иньест — отношения сексуального характера между кровными родственниками. Иньестуальные фантазии являются сложной метафорой на пути психологического развития индивида. Когда ребенок испытывает иньестуальные чувства или фантазии, это можно считать его бессознательной попыткой обогатить свою личность новыми наследными опыта путем максимально близкого эмоционального и физического контакта с родителями. Сексуальный контакт иньестуальными импульсами увеличивает глубину и значимость такого контакта, поскольку из интенсивное познание трудно инкорпорировать. 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 иньестуальные 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 иньестуальных импульсов блокируется табу или цензурой, она принимает духовное направление, находит воплощение в культурных ценностях универсального порядка. Иногда иньестуальная регрессия становится поиском иного типа единения — власти и контроля над другими, воплощен стремление господствовать и управлять чужой волей, подчинить себе внешнюю среду и обстоятельства любой ценой, нарушая социальные нормы и правила. Иньестуальная регрессия не обязательно направлена на определенную фигуру или личность, хотя часто происходит именно так, напр. в страстной фантастической любви (к определенному лицу, к определенной сфере деятельности, к Богу и т.д.). Такое чувство сопровождается особым настроением умерщвления, безмятежности, спокойствия, изменчивостью и метаморфозностью одновременно. При кратковременном отказе от контроля поведения инстанцией «эго» происходит новое стимулирующее столкновение с внутренним миром и фундаментальными основаниями бытия. В трансверсальной психологии делается особый акцент на первичной стадии индивидуации, когда субъект через стадию слияния и символического единства с телом матери, через травму рождения приходит к осознанию и самостоятельному существованию во внешнем мире. Переживание заново иньестуальных мотивов, прохождения родового канала,

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

(См. «Посланиями»).

К. Ю. Бонин

Ирония (греч. *ironía* — притворство, насмешка) — риторический прием, разновидность металингвиста, суть которого заключается в простом отрицании референта, в несопадении того, что говорится, и того, что имеется в виду. Поскольку И. включает логические значимые формы и выносит пунтуну в порядок выдвинутости реальности, издавна широко распространено представление, что И. — это формы поведения. Аристотель («Большая этика») писал, что «притворщик... делает вид, что имеет меньше, чем на самом деле, и не говорит того, что знает». Пробразом притворщика мог бы считаться Сократ, который, по словам Платона («Пир»), «мечтал людей притворным самоуничижением, сошедшая 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 трагического героя, борющегося за преобразование настоящего в скорейшее наступление будущего, иронический субъект, по словам Кьеркегора, не знает будущего и не принимает настоящего. В качестве аретика иронического субъекта можно назвать двух разных мифических персонажей. Кьеркегор уподобляет иронического субъекта асу Локи, трикстеру скандинавской мифологии. Трикстер — отрицательный двойник культурного героя, своими аномальными и профанирующими действиями он проверяет на прочность ту реальность, устройством которой занят его положительный двойник. С другой стороны, распространено уподобление иронического субъекта колу отщепенца, мифическому персонажу, который притворяет на себя грехи общества и несет наказание за то, в чем не виноват (см., напр.: Н. Г. Фрай, «Аллитония критика»). Внес в действительность раскол, трикстер открывает историческое время, завершающееся процедурой очищения, кульминацией которой становится изгнание кола отщепенца. Между двумя своими мифическими прообразами иронический субъект считает в своем поведении отрицание устоев общества и законов государства с очищением частной жизни от наземной повседневности за счет приобретения ее к миру. Выдвигаемая 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»), синтезирует поэзию и философию, делает поэзию жизненной,

и жизнь — поэтической. Удерживая вместе абсолютные антиномы, И. делает, по мнению романтиков, необходимым из абсолютный синтез. Романтики противопоставляли И. суровости, арии ли, по их понятию, вообще доступной человеку, и тем самым обрели свою программу универсальной поэзии на неизмеримость, 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 придает 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 текстопорождения именно потому, что для существования языка необходима прием, одновременно утверждающий и отрицающий реальность существования того, что создано языковыми средствами.

(См. «Риторика»).

С.А. Макарян

Иррациональное (от лат. *irrationalis* — неразумный, бессмысленный) — а) сторона объективной реальности, принципиально недоступная разумному пониманию; б) нечто в действительности, пока интеллектуально непознаваемо, алогичное, выходящее за границы современного разумного понимания, но тем не менее принципиально познаваемое; в) незапланированные (любозные) или непредсказуемые результаты человеческой деятельности; г) бессмысленная сфера души, противостоящая сознанию как способу существования опосредованного языка; д) предлогические формы познания. Т. о., понятие И. распространяется на все стороны отношения субъекта и объекта. Понятие человека как рационального существа и субъекта противопоставляет понятие человека как страждового существа, от которого отлучается его свойство субъективности. В оппозитивском аспекте И. трактуется как специфическая форма такого телесного или душевного существования, которая противопоставлена нерациональному, воображаемому, фантастическому или невозможному. В психологическом плане И. противопоставляет: а) рациональным формам освоения мира (репрезентативному отражению, вербальному мышлению, логическому мышлению и т. д.), б) сверхрациональному, сверхсознанию (Богостроению, мистическому опыту). Когда И. придает смысл «сверхрационального», то под ним могут подразумевать многообразие таких форм освоения мира, как инстинкт, чутье, переживание, созерцание, интуиция и т. д. При определении И. как предлогического (алогического), ему нередко приписывают первичность в отношении разум и говорят, напр., что «бессмысленное 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 определяется как нечто непредвиданное 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 житейская ситуация выражается метафорой «Колесни намерениями человека выложена ему дорога в ад». Яркими примерами И. в общественной практике могут служить современный экологический кризис, вызванный целенаправленной переделкой ландшафта природы, а также феномен Терриакора, как немедленный 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; изобретает (диалектическом тождество противоположностей, новое качество) не сводится к параметрам контрагентов, вступающих во взаимодействие, поэтому невозможно заранее предвидеть, каковы будут его конкретные содержания. Обидая теория систем и синергетика выводит 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 общественности парадигмы волнового мышления проблема И. вновь становится актуальной и ищет общепонятные способы своего выражения. Иррационалист (в отличие от рационалиста) — человек, отдающий предпочтение созерцанию и потугам и призывающий возможности разума; в этом 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» педанта Шеллинга, волонтаристическую концепцию Шлегелюфера, «философию жизни» Дильтея и Бергсона, экзистенциализм Кьеркегора, Хайдеггера и др. Эти школы пытаются рационально обосновать правомерность иррационалистического мировоззрения.

(См. «Вера», «Познание»).

Л. В. Илюстрин

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

стики и психологии. Первоначально И. и. включали в состав *кайбернетикс*, а затем в состав сменившейся *кайбернетике информатикс*.

Теория И. и. является неотъемлемой частью современной философии сознания, современной эпистемологии и онтологии. И. и. делится на *слабую* и *сильную* версии (Дж. Серли). 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.) идентичия 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 символической репрезентации и 2) коннекционистские модели в области создания нейронных сетей. Логическое моделирование опирается на идею символической 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 символической системе, в которой утверждается, что физическая символическая 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 символических вычислений. Одной из важных проблем логического моделирования является проблема *фреймов*, возникающая в связи с рассмотрением моделей среды, называемой под влиянием действий агента. Нейронные сети, которые создавались по аналогии с устройством человеческого мозга, представляют второе направление развития И. и. Первой моделью нейронов 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 символических систем задачи. Нейронные сети успешно справляются с задачами распознавания образов, классификации объектов и ряда других.

Д. В. Алекс

Искусство — особая форма освоения мира человеком, в которой опыт жизни людей закрепляется, кристаллируется, обновляется в образе самой этой жизни, в образах человеческих помыслов, стремлений, переживаний. Мир человека предстает в И. через формы деятельности, обихода, самореализации людей. И. дает моментальные снимки и развернутые проекции человеческого бытия, его пространственного и временного единства с миром. И., понимаемое как некое условное целое, может быть трактовано в качестве картины мира или своеобразной онтологии, сконцентрированной на динамике предметно-чувственного бытия людей. И., будучи особой формой деятельности людей, соединяет в своих образах предельные, сокровищатные, аффектуально-интенсивные аспекты деятельности, поэтому оно сохраняет в себе начала побуждающие, преобразовательные, познавательные, коллективные и личностные. В разные эпохи и в разных направлениях И. акценты в соотношении этих начал существенно отличаются, тем не менее они всегда соприкасаются, а их соотношение остается постоянным предметом для дискуссии о значении 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 сакраментальный характер человеческой деятельности, хотя на разных этапах истории и в разных типах культуры заметно отличия в доминирующих образах И., способах их создания, способах их функционирования и трансляции. Реальное искусство 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. удорожает свою специфическую позицию за счет смешивания акцентов и использования 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*. Литература, танцы, рисунки, узоры, 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 (напреч. «также» — искусство, мастерство, умение), на соответствующие характеристики его продукции. Позиция художника, т.е., еще редко 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 зритель превращается на лидирующее поколение в культуре. С одной стороны, И. испытывает эти воздействия и «поддается» им: возрастает значение выставки И., бурно прогрессирует воспроизводимость база И. (от кинематографа до компьютерной графики), в образе искусства особое значение придается его 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 дендициализированного знания. В результате возникает направление (и концепция) И., выходящее на первый план непосредственно личностные (индивидуальные, индивидуальные) способы освоения бытия, соответственно, «содержательные» на задний план (или перемещаемые вообще) коммуникативные, предметные, познавательные аспекты образного освоения действительности. В постиндустриальных типах общества проблема специфика 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 взаимоотношения из разнородного культурного и исторического материала. В этой ситуации подвергается сомнению определенившееся ранее неравнство 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., подчеркивающий синтетическую деятельность автора, формирующего полистилистичку эстетику, романа, спектакля. Примеры Г. Маркса, 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, содержание И., его специфика, его социальная функция достигается в образах, фиксирующих постоянно сменяющееся равновесие между восприятием и обновленным человеческим опытом.

В. Е. Копров

Ислам (араб., букв. «предание себя (Богу)»; покорность) — исламизм (ангелометизм), одна из трех мировых религий наряду с буддизмом и христианством. Возникновение И. относится к началу VIII в. В результате контакта и полемики с христианством по вопросам о свободе воли и предопределении, неостворности «слова божьего», божественных атрибутов и трансценденности Бога, произошло развитие мусульманского богословия, включившего различные школы. Благодаря воспринятому аристотелизму и неоплатонизму получили 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 преисподней; 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 «единобожие» 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 предлагала атомистическое строение мира, а возникновение вещей понималось как актуализация потенций, заключенных в материи. Детерминистическое мировоззрение мутазилитов утверждало невозможность для Бога ничто 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 миру воздаяния, который 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 слабой 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 эмпиризма. В трудах суфийских авторов получила развитие концепция единства пантеистической направленности, согласно которой бытие Бога сливалось с бытием его творения.

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

С.А. Азарово

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 людьми, пока речь идет о предметах и сигналах человеческого опыта, 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., этапов познания 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 познаваемого объектов, характером тех средств, которыми может воспользоваться человек как в приобретении новых знаний, так и в их проверке на истинность. Эти средства задают веру 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 — и их развитие — ведут к нарушению предмета познания 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 историк в 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 соответствующие 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 перспективу изменения человеческих сил. В этом свете И. сама оказывается определителем соответствия человека уровню тех проблем, которые он по необходимости вынужден решать.

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

В. Е. Кемеров

Историзм — 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 квантование 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 проявилось (и такого рода настроения сохранились в XX в. в неокантианской и постпозитивистской версиях) в последствие 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, неокантианцев и В. Дильтей, доказывая, что история, подобно другим гуманитарным дисциплинам, следует своим собственным, нередуцируемым правилам. Она изучает конкретные события и изменения ряда 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 предложены исторический, сти-

тия его приложимым не только к истории как дисциплине, но и к экономике, праву, политической теории и основным разделам философии. Представлял собой первоначально попытку разорвать методологическим затруднениям 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, истематизированное, 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, существование которой позволит историку объяснить и понять их историческое развитие. Согласно И., для того чтобы достичь знания в гуманитарных дисциплинах, необходимо использовать способы познания, применяемые в исторических исследованиях. Поэтому гуманитарные науки не должны искать законы. Знание в них носит интерсубъективный характер и укоренено в конкретных исторических обстоятельствах. В силу этого оно с неизбежностью субъективно и контекстуально. На этом основании И. нередко рассматривается как вариант исторического релятивизма. И. оставляет момент необходимости особой исторической точки зрения, сквозь которую должны рассматриваться жизнь и общество. И. отвергается 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, Мейнак, Кроче, Коллингвуд, Ортега-и-Гассет, Мануэлю В. XX в., в особенности в англоязычной сфере, обсуждение сравнительных достоинств редукционистской и нередукционистской парадигм продолжалось с новой силой. В ответ на критику причинного объяснения истории, предложенную К. Поппером и М. Уайтом, историки Коллингвуд и Дрей описали понимание исторических событий как связывание замыслов, лежащих в основе действий людей, либо открытий скорее их оснований, чем их причин. Вместе с тем в XX в. была описана и принципиально новая разновидность И. Для ее создателей — Поппера и Хайека — быть историзмом означает быть убежденным в существовании законов истории, в частности, «закона исторического развития», согласно которому существует модель исторического развития, раскрыть которую со-

становит центральную задачу социальной науки. Эти законы должны определять направление политической деятельности и социальной политики. В своей работе «Нынешний историзм» (1944–1945) К. Поппер имеет в виду под И. «коротко продуманную и упрямую 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 отвечает склонность историков к «активному», т.е. «предпочтению деятельности благоприятно», культивирование «социального акquirства», как деятельности по изменению социальных обстоятельств (в случае, если это изменение «натурно»), основывающееся на научном предвидении. Поппер и Хайек первоначально усмотрели яркое выражение историзмистской доктрины в учении К. Маркса, но позднее описали его как псевдонауку. Тем не менее некоторые неомарксисты (Лукас, Корн и Грамин), теоретик Франкофуртской школы Т. Адорно, германец Г.Г. Гадамер были историзмистами в первоначальном, интенциональном, смысле слова. Критика И. в первоначальном понимании предпринимается в наши дни в рамках т.н. заратистского движения в историографии. По мнению Ф. Анкерсмита, влиятельного современного философа истории, «радикальной» стороной И. было его стремление «скритеризировать историческое письмо» и «сравнить эстетическое измерение исторического письма лишь вопросом репрезентации». В самом деле, такие историзмисты, как Ранке и Ф. де Куланжес, даже заявляли, что историк способен подвинуть 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 телеологии, внутренне присущей самим водам принципу, который обуславливает предложение идеи определенными ступенями исторической эволюции. В отличие от представленной историком Просвещения, осмысливавшим изменение с т.зр. той или иной совокупности непостоянных качеств изменяющегося объекта и не делавшим особого различия между изменением вещей и народом, 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 реинформировать это новое понятие и в итоге рассматривал историческую идею как нечто лежащее в самой прошлой реальности. Историзмисты 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 атомизма был присутствием нации, народа 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, но убежденно историзованная, даже и без бытия самих вещей. Больше того, поскольку в рамках истинно историзованной идеалистической метафизики историческая идея была именно идеей (т.е. главным компонентом реальности), то в конечном итоге воспроизведение историком исторической идеи должно было представлять собой совершенно новую копию оригинала. Согласно И., задача историка — создать в тексте «замесис» исторической идеи. Главными условиями достижения такой совершенной копии являются диспатичное замаскирование историка с источниками и избегание риторики (поскольку историческая объективность требует от историка полного эпистемологического «воздержания»). Анкерсмит понимает, что сами историзмы не логичны, что т.е. понимаемая историческая идея нуждается в применении бранны Оакса потому, что «в голодном интеллектуальном климате Германии были в моде длинные онтологические барды». Между тем, настаивая мыслитель в своем известном труде «Повествовательная логика», а т.е. современный философ, необходимо извлечь «историческую идею» из сферы собственно исторической реальности и поместить ее в историческом тексте. То, что в И. осмыслится как его реторический и метафизический элемент, должно быть и осмыслено как часть языка историка. Тот факт, что историзмы не в состоянии были задать диспатичное теоретическое обоснование понятия, не означает их отсутствия в «риторической историзации понятий культуры и общества», столь характерной для большей части философии и социально-гуманитарных наук XIX в., как не означает и того, что модернизированное понятие исторической идеи составляет первичный и незаменимый логический инструмент для понимания исторического смысла. Наряду с этим Анкерсмит показывает, что мы сегодня понимаем, что провал не содержит одновременно и исторический феномен и историческую идею, что последнее не существует вообще, кроме языка, необходимого для репрезентации прошлого. Очевидно и то, что историзмы превалируют против декларированного или объективного (так, несмотря на их убежденность в «близости Богу» каждого народа, они «протогравировались» о своих европоцентристских культурных предпочтениях, зная, что такие народы, как китайский и индийский, истории не имеют, располагая только «истинной историей» (см.: *Л. фон Ранке. О характере исторической науки*), поэтому они были не в меньшей степени «риторичны», чем их предшественники, практики, как заявил Х. Уайт в «Содержании формы» (1987), «риторику антириторики». В этой связи Анкерсмит поднимает вопрос о связи И. и ритори-

тивизма (движения в современной историографии, настаивающего на принципиально лингвистическом, по преимуществу, повествовательном характере истории как дисциплины). Мыслитель релятивиз в И, теорию исторического знания и практику исторического письма. Поскольку метафизические предположки, на которых основывалась историческое письмо, утратили свое достоверность, история потеряла свою цельность, связность и рассыпалась на фрагменты. В этом моменте И. и современный нарративизм имеют в точке соприкосновения, и точки расхождения. Они совпадают во мнении, что задача историка — не искать и посылать в прошлое связность. Но там, где И. рассматривает историческую идею как энтелехию, присутствующую в самом прошлом, которая должна быть отражена в языке историка, нарративизм считает, что язык историка не отражает, но *авансирует* связность в прошлое. «Связность, — пишет 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 корней». Мыслитель усматривает основу нарративной связности — в метаформальной функции языка. Другую форму И. представляет, по мнению Анкерсмита и ряда других теоретиков, в.п. «новая культурная история» (К. Пинчфурт, Г. Медик, Н. Дэвис), отрицающая историческое мышление на основе контекста, больших социальных структур либо процессов и стремящаяся вместо этого изучать аспекты повседневности бытия и отдельные эпохи, сосредоточиваясь нередко на незначительных, мелких, второстепенных деталях культурного прошлого: особенностях потребления, популярной культуре, элементах быта, предпочтениях и привычках простых людей, костюмах и причёсках и т.д. Освобождаясь от задачи достижения связности, новая культурная история имеет шанс отделиться к прошлому с теми вниманием и непосредственностью, к которым стремилась историцисты.

(См. «История», «Нарратология»).

Е. Г. Трубина

История — понятие, раскрывающее динамику человеческого бытия, изменения и развития общества. В более широком смысле понятие И. применяется и для характеристики происхождения, формирования, преобразования любых вещей, явлений, систем, процессов и трансформации любых процессов («естественная история»). Слово «И.» происходит от греческого *hístoria* — рассказывать, свидетельствовать, описывать. В ходе своего обозначения понятие И. включило значимые 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-

задается в основном изучением памятников, их выведением, описанием, истолкованием. 2) Понимание И. как процесса человеческого бытия, как социального бытия, разлитывающегося 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 жизнь, 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 надлежаниями. Так формируется видение И. в «обратной перспективе» (сюжетно рода «оплавленное изображение»), характеризующее процесс жизни и деятельности людей сквозь призму итогов и результатов. Чтобы не оставаться в границах этого видения, необходимо выдвигать «лишнюю» сторону И., обнаруживать за нейными 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 вещиной одномерности, обнаруживают свое значение промежуточных продуктов, деятельных сил, кристаллизирующей человеческих возможностей. В ходе решения подобных задач историческое познание действует в качестве теоретического, использующего «опириательное» обобщение для реконструкции исторических событий и ситуаций. Особенности исторического познания вытекают постольку, поскольку изменение общества оказывается практической проблемой, затрагивает формы непосредственной жизни людей и вместе с тем выводит в их объединенный опыт масштабные временные и пространственные измерения. Труды повествователей, почтенных в качестве первых историков (Геродот, Фукидид, Полибий — 5–2 вв. до н. э.) содержали описания различных политических событий, вестивостей, посланий, разных планов. 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 описание и осмыслению. Распространение христианства способствует оформлению взгляда на И. как на развивае, 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 летоисчисление способствуют — первоначально в рамках религиозно-теологических представлений — выработке единых понятий исторического познания, характеризующих развитие, направленность, стабильность, структурность человеческого бытия. В сер. II тысячелетия н. э. в ходе географических открытий, расширения торговли, образования индустриальной экономики процесс И. приобретает марковую масштабность и многомерность. Идея направленности И., ее динамика, единства и многообразия получает новое практическое обоснование и соответствующее теоретическое оформление. Высказываются гипотезы о влиянии отдельных факторов (географических, экономических, социальных — Ш. Монтеスキ, А. Смит, А. Фергюссон) на движение И.; развитие общества трактуется как усововершенствование его отдельных сторон (Д. Вико, М. Кандорго, А. Тюрго), как восхождение к высотам благополучия, просвещенности, справедливости. Движущей 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 вещного-блага. 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 изменении. Во второй пол. XIX столетия оформляется большинство ныне существующих общественных наук, складываются их взаимоотношения и взаимопредельания. Поскольку классическая философия удерживает функцию общего «определятеля» 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.д. Распространяются нигилистские идеи гибели культуры, «зката Европы», смерти социальности, объявляется н-о конце И. (Ф. Фукуяма). Вопрос о схематизме И. упирает в на

его (схематизма) границы и на практические пределы человеческого 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, адекватном развитию человеческих деятельностей и взаимодействий между социальными системами. Эта тема была затронута в 1890-х гг. XX столетия А. Бергсоном и М. Хайдеггером. В середине века она стала разрабатываться как конкретная научная проблема «социальной истории», теоретической экономики, социальной психологии, этнографии (Ф. Бродель). На рубеже XXI столетия она конкретизируется в совокупности вопросов: о пространствии своей современной социальной 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 историческим обществом 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 особым взаимодействиям 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. Козлов

Итеративность — понятие, введенное Деррида для продолжения фундаментальных принципов метафизики. Термин «И.» обозначает повторимость вообще, т. е. повторение без повторимого. И. предполагает два конфликтующих значения: возможность повторения и возможность альтерации. Игг происходит от йига — «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 безличного повторения. Т. е. во всех этих случаях с своего начала отсутствует самостоятельная сущность, то повторение повторяет то, что никогда не имело места. Или же повторение повторяет повторение. В то же время, поскольку отсутствует самостоятельная сущность, следовательно, каждое повторение охватывается другим по сравнению с предыдущим повторением. Т. е. повторяющееся единство понятия или явления одновременно по-

вторит отсутствию и занимает 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 повторения: повторение, повторая, отчуждается, становится «другим», занимает «другое» место. И. служит также основанием идеальности. Идеальность означает, что она независима от эмпирических актов и событий, которые могут трансформировать ее, что она может повториться бесконечно, оставаясь в то же время самоотдественной. 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 самоотдественности 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» повторения, которое подрывается возможностью повторения, она выступает также условием возможности дубликации. Иными словами, понятие или явление всегда уже предполагает в собственной структуре удвоение, дубликацию. И. частично перескакивает с «другими неразрывностями» и в то же время выполняет систематизирующую функцию по отношению к «другим». И. является другим обозначением *différance*, которое предопределяет структурную возможность различности присутствия как в смысле пространственном, так и в смысле временном, дополнителности, поскольку последняя есть пространство повторения-замещения отсутствия, следя, поскольку самоотдественные следы возможны именно в силу факта повторности. 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».

Г. Э. Кэрролл

Иудантизм (от древнеевр. *Иуда* — патриарх, основатель коленитского племени *Иудей*) — религия, распространённая 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 обещание Авраама с Богом (ок. 2085 г. до н. э.) и в обетования, данные Богом Аврааму, что потомки его будут многочисленны и образует особый, «избранный», народ. Иаков, вслед за Исааком, унаследовал избранное Авраамом. 12 сыновей Иакова и их потомки перешли в 12 колен Израильских (ныне из них осталось только два колена). Ко времени египетского рабства народ Израиль стал многочисленным. К моменту освобождения израильтян из рабства Яхве открыл Себя Израилью в действительности (Ис-

ход) и слове (даровав Моисею на горе Синай Свой Закон). Патристическое Мишна (Тора) — основной священный текст И. История И. условно делится на 4 периода: библейский, талмудический, раввинистический и реформированный. Библейский И. складывается из верований и обрядов семитических племен, кочевавших до II тысячелетия до н. э. по Аравийской пустыне и образовавших в XIII в. до н. э. племенную союзу Израиль. В Ветхом Завете подробно описывается ранняя история Израиля. Последовательно описываются эпохи завоевания Канана, период Судей, объединенных монархия под управлением Саула, Давида и Соломона, а затем разделении 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, Яше — через пророков — явил народу Израиля много откровений. Библейский И. закреплен 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. Еще во времена изгнания иудеи стали собираться для молитв в синагогах. Даже когда Иерусалимский Храм (по призыву 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 публичности: соблюдению Субботы, правилам приготовления пищи, постам и воздержанию, соблюдению праздников. Равнины происходили преимущественно из «словесно-фарисеев». Ок. 200 г. н. э. устная традиция была записана в «Мишнах», и этот текст для иудеев не менее важен, чем Закон Моисея. Были также записаны длинные комментарии к «Мишне» — «Гемары». Вавилонская «Гемара» (500 г. н. э.) имеет бóльший объем, 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 воскресение после смерти и воскрешение мертвых (о чем в Торе еще не было речи). Римляне изгнали иудеев из Палестины в 135 г. н. э. И. выжила в расцветании 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 равнины. Любой иудей может стать раввином, если он обладает глубоким знанием Закона и его авторитет признан общиной. Равнины применяют Закон и учение Талмуда в зависимости от условий жизни. Вместе с уничтожением Иерусалимского Храма исчезли и жерство, и система жертвоприношений. Равнины стали утверждать, что каждый иудей имеет непосредственный доступ к Богу и не нуждается в обращении или искуплении. Спасение иудей достигается строгим соблюдением всех требований Торы. Равнины разделили Закон на 613 заповедей — 365 запрещающих и 248 разрешающих. Каждая из заповедей была разработана и уточнена равнинами до мельчайших деталей. Т. о. жизнь иудеев-ортодоксов стала по всем подробностям определена ритуалом — с момента рождения до гробовой доски. В эпоху феодализма в И. возникло мистическое течение, известное как учение каббалы; в нем синтезированы элементы И., герметизма, греко-арабской философии, воспринята секта христианства и ислама. В VIII в. н. э. караями отвергли талмудистов как продолжателей фарисейства; в XIII—XVII вв. некоторые каббалисты, а в XVIII в. засады выступили против равнинов. Но так или иначе равнинам был оплотнен средневековый И. В XII в. н. э. иудейский философ Моисей Маймонид (Моисей бен Маймон, 1135—1204) сформировал символ веры, который считается основным определением ортодоксального И. В этот список входят такие положения: 1) Бог есть творец всех вещей. Он всем руководит и поддерживает все свои творения. Он все еще творит и продолжает творить вечное; 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 уклонится от исполнения Закона; 12) Мессия придет, хотя очень не скоро; 13) когда Богу будет угодно, придет воскресение мертвых. Иудеи отвергают идею первоначального 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 «мессиянского 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, приспособившись к новым условиям, и реформировать равнинами. 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 святочные перемены, в которых принимают участие все верующие иудеи. Новый год иудеи отмечают десятидневным праздником торжества и покаяния — Рош-Хашана. Десятый день Рош-Хашана называют Днем Возрождения (Йом-Кипур): иудеи истомивают все свои грехи за минувший год и просят о прощении. Отмечают также: Праздник кущей (Суккот), Пасху (в память об Исходе), Праздник недели (Шаббат, 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. разделился на три основных течения: ортодоксальное, реформистское и консервативное. Среди ортодоксов выделяются, в свою очередь, ультраортодоксы, движение которых называют «асидим». Ортодоксы в точности придерживаются правил, предписываемых Талмудом, соблюдают субботный день, едят только кошерную пищу и т.д. В США, где евреи раскрестились, возник реформистской И., либеральная форма вероучения, в которой положения и обычаи Талмуда не придают особого значения. Синогги реформистов обычно называют храмами, и соблюдение субботного дня иудеи-либералы переносят на воскресенье. Духовное учение реформистов предлагает грядущее пришествие Мессии в воскресенье 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 неоевасидим с его тезисом, что в «стране обитавшей» «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. Поговор

К

Кажимость — искаженная видимость, поверхностный взгляд на вещи, одностороннее или извращенное проявление сущности (иногда 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 горячим при определенных заболеваниях печени). Попытки объяснить природу К. предпринимались уже в глубокой древности. В древнеиндийской философии веданты истинному миру Брахмы противопоставлялся материальный мир, движимый в самом себе основан на для своего бытия, однако выходящий в людях навстречу своей реальности. Материальный мир предстает как майя Брахмы, т.е. как иллюзия видности; колдовские чары вызывают К. мира именно чувственно данным миром, а не Брахманом. В античной Греции эллины противопоставляли «истинно-сухо» 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 ограниченной человека К. и достичь знания об истинном сущем, необходимо совершить глубокое, ослепление, странствие за пределы космоса. Платон, вслед за Парменидом, различил знание и мнение: мнение безосновательно как знание о сверхчувственном вечном бытии, а мнение связано с восприятием чувственно данного мира и не может быть истинным, поскольку отдельные вещи переменымы. Взгляды древних мыслителей на К. модифицировались на протяжении всей истории филосо-

фин и психологии без добавления принципиально новых объяснений общей структуры К.

(См. «Иллюзии»).

Д. В. Поньков

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 индивидуальных форма опыта, создает предпосылки для квантованного существования опыта людей в человеческой истории, для его передвижения в социальном пространстве и социальном времени, для его стандартизации, разделения и специализации. В этом смысле К. — средство накопления и порождения социальной энергии, ее унификации и преобразования. Поскольку К. функционирует как отчужденная от субъектов деятельности форма, он может представляться не только как общественное — создаваемое 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», «возможность», «деньги», «слава», «добро», «достоинство» (см.: Бродель Ф. Игры обмена. М., 1988). К. Маркс в своих исследованиях К., изменив 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 индивидуальных формы, воспринимается как вещественное богатство. В этом плане предельности изучения К. (согласно К. Марксу) как раз и состоит в том, чтобы понять подобные квантисципальные формы К. как формы процесса, динамики человеческой деятельности, как формы динамики живого труда и реализации накопленного опыта. Исследования К. сталкиваются со своеобразной игрой оборачивания: К. в своей развитой форме представлен системой средств, обуславливающей все стороны жизни общества, разные виды обмена 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, олицетворяющего и преобразующего смысл 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 абстрактную труд, т.е. они «выключаются» в действительную составяющую капиталистического воспроизводства и в своем сочетании удерживают специфические черты. Происходит, по сути, двойная редукция человеческого опыта: индивидуальная деятельность сводится к абстрактному труду, а труд — к труду общественному, т.е. к К., задающему меры оценки, представления и понимания живой деятельности людей. Этот реальный редукционизм складывает основания социальных наук, ориентированных на «слотку вещей», на исключение, исключение, измерение человеческих качества, действий и взаимосвязей. Т.е. формируются схематичные представления о функционировании систем общества, однако в дальнейшем обнаруживается проблема сочетания этих слем с формами живого опыта людей, со специфическими типами и видами человеческой деятельности, с трактовками становления новых социальных систем и системных качества. «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 взаимосвязанность воспроизводства К. и качественного характера 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 «возвратиться» 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 затратой труда, сколько возложенной информационной, становящейся источником дополнительной стоимости. Происходит переосмысление информации и ее роли как количественной характеристики для анализа социально-экономического развития. Информационная теория стоимости характеризует не только объем информации, возложенной 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.е., экономические формы К. (так же, как и тесно связанный с ними

политической К., который играл важную роль и ранее) все больше зависит 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. осваиваются и становятся доминирующим социальным мышлением субъекта: он может или свободно владеть. Информация переводится с социального языка на индивидуальный язык. «Сознание и его собственности» неразумны, характеристикой этого неразделенного единства является 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 научных книг может превратиться не только в источник доходов, но и в политический К., как это произошло с «Капиталом» Маркса. Проводя функциональный анализ «роли интеллектуальной деятельности как особого мира», Пьер Бурдье вводит концепцию интеллектуальной деятельности как критика 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, самодостаточно интеллектуала на устаревшем интеллектуальном К. Интеллектуальная собственность наследуема от информационной революции и ее взаимодействия с ИТР; 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 нефтяном — в индустриальном обществе). В этих структурах формируется интеллектуальный К. и др. формы К. информационного общества. *Политический капитал*. Политический К. рассматривается в совокупности как общественное призвание заступ субъекта политической деятельности, богатство возможностей в социальном пространстве,

наличие общественной поддержки и основной 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, которыми 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», «Экономика»).

В. Е. Келлер, Н. А. Латышев

Катастрофа (греч. *καταστροφή*) — инвертирование, поворот, смерть) — высшая форма, событие с фатальными последствиями; в греческом театре К. назывался кульминационный пункт в развитии драмы, приводящий к резкому изменению судьбы ее героя. В философских и научных теориях тема К. всплывает при рассмотрении вопроса о неизбежности разрушения как момента некоего обновления. Миф о периодически повторяющейся К. типичен для мифологий древности с присутствием или циклической теорией времени: в конце мирового цикла вследствие истощения жизненных сил наступает К., «естественный конец» мира. М. Элиаде, исследуя мифологические связи между индивидуальным творчеством и сотворением мира, считал необходимым указать на различие между этими мифами и мифами о реальной К. (Потехя и т.п.), вызванной прямым вмешательством божественных сил. Учение о К. вклад в тео- и космогонии многих древнегреческих философов от Парменида, учившего о возникновении космоса из-отны и о-него грядущем возвращении в огонь, пифагорейцев, хранивших учение об уже прежде бывшей и еще предстоящей гибели мира от небесного огня или от груной воды, Эмпедокла, воспевавшего борьбу Любви, соединяющей стихии, и Разрушения, разрывающей их, и вплоть до стоиков с их теорией периодически повторяющегося «мирового пожара», обуславливающего последующее воскресение мира. По-видимому, в буддизме 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. имела гностическое учение о К. сокращения единства и сотворения мира, индивидуализированное представление о восстановлении разрушенного в результате К., а вместе с тем и представление о самой К. Согласно учению гностика III в. (Валентин и его шко-

лю), 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 (отрына от Полноты). София создает пневматическое (Христос), демургическое (Демурга) и хаотическое (Дьявол) начала мира, причем, если Христос возвращается в Полноту, то Демурга и Дьявол, объединившись, заполняют своим творением мир, созданный отпадением Софии. Спасение этого мира может осуществляться пневматик, т.е. человек, ведущий путем высшего познания (гнозиса) к восстановлению единства с Полнотой. Учение гностиков о творении построивалось и развивалось христианскими ересями (пнеуматикане, 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. КордOVERO, И. Лурия и их ученики не подчеркивают его радикальному первоначальному. 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 (противопоставили Богу), но когда Божественный Свет хлынул в них, а они, не выдержав удара, разлетелись на осколки, то образовались в результате К. сокрушения сосудов осколки были уже действительностью зла. Но вместе с тем этими осколками стали началом истории мира и источником надежды на то, что messiах некогда соберет их в себе, добавив 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, открывающийся улодом Бога, достигавшей кульминации в К. сокрушения сосудов и завершающейся восстановлением единства с Богом, привлек внимание ведущего современного исследователя и интерпретатора каббалы Г. Шолома. Обосновав свое толкование каббалы этим учением о К. и царившим тем самым традицию искать современную суть каббалы в других частях ее наследия (символика чисел и т.п.), Шолом установил факт отхода поздних каббалистов от учения об эманации в пользу диалектической теории творения и осуществил подлинно-рефлективное прочтение каббалы.

Насколько толкование каббалы Шоломом отвечает на вопросы, поставленные XX в., позволяет судить очевидная близость его понимания каббалистического учения о К. к теории его друга и единомышленника В. Беньямина. Для Беньямина каббалистическое учение о К. творения становится аналогом теории исторического действия, в ходе которого эксплуатируемые перемалывают с традицией эксплуататоров, обращая ее наследие в руины и тем самым рождающая стимул для своего исторического действия. Беньямин, 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, укрепленным традицией, и рабочим сознанием, лишенным к ней доступа и стремящимся вырвать у нее право на творчество. В философии Бенямина интерпретация каббалы и интерпретация гегельянизированной марксизма сливаются в теорию исторического творчества, центральным понятием которой становится понятие К., выражающей непрерывность истории и позволяющей воспринимать будущее как исполнение возможного пришествия мессии. Противостояние феноменологическому учению о традиции, это решение проблемы будущего облекается с психоанализом и с теорией К., развиваемой в его рамках. Влияние триумфального опыта на формирование психики волею воле было одной из главных проблем психоанализа. Постановка ее в рамках этого течения связана с учением Э. Фрейда о двойном смысле сексуальной жизни, согласно которому формирование психики связано с тем, что в возрасте около пяти лет сексуальная жизнь ребенка внезапно прерывается приблизительно до пятинадцати лет и наступает т.н. «латентный период». Формулирует основоположения своей «второй теории» в статье «Я и Оно», Фрейд сравнивает наступление латентного периода с наступлением ледникового периода, и это сравнение позволило Ш. Ференци создать свою теорию развития индивида и организмы жизни в целом, представляя это развитие как последовательность пяти К. отделения. На уровне филологизма развитие начинается с возникновения организмы жизни (первая К.), проходит через возникновение индивидуальных одноклеточных организмов (вторая К.), нам. полового размножения и развитие видов в море (третья К.), выделение океана и выход жизни на сушу, вызванное появлением 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 ичкика (вторая К.), оплодотворение и развитие зародыша в материнской утробе (третья К.), роля и развитие зоны гениталий (четвертая К.) и латентный период (пятая К.). Каждая из пяти К. становится знаком отделения от материнской связи первоначала, от Талксы, жадки возвращення в которую выражается в мифе о потопе, первоначально рассматриваемом как изобавление и лишь позднее переосмысленном с т. зр. обитателей суши. Представителем Ференци психоаналитического учения о К., в свою очередь, близко к естественно-научным теориям К., развивавшимся еще с нам. XIX в. Впервые теория К. в естественнонаучии была предложена в 1812 г., когда основатель палеонтологии Ж. Куоме поставил вопрос об использовании ископаемых для определения возраста геологических слоев. Именование одних видов ископаемых организмов и появление новых форм в последовательных расколованных слоях земной коры Куоме облекл К. и последующим творческим актом восстановления жизни. В результате «последней катастрофы» образовались современные ма-

терики и появился человек. На фоне глобальных К. происходит не столь масштабные материковые К.; итогом одной из таких К. стала гибель мамонтов. С т. зр. Каны, силы, производящие К., не имеют аналогов в современном мире. После К. наступает длительный период покоя, в ходе которого восстанавливаются рельефы, растения и животные, оставшиеся затем неизменными на протяжении длительного времени. Победа Каны 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 в сер. XIX в. теория К. вытесняет эволюционная теория, и по сей день в целом ряде естественных наук первоначально возрождается теория К. Так, астрофизические теории «большого скачка» и «тепловой смерти Вселенной» предстают вариантами теории К. Висок теория К. добавляется прочького полковника и естественности 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). Преходное 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. Колыко, С.А. Высок

Категории (греч. κατηγορία — определение, суждение) — философские понятия, включающиеся средствами выработки: а) картины мира, б) способов освоения человеком различных объектов, в) норм поведения бытия вообще и человеческого бытия в частности. К. играют важную методологическую роль в мышлении и деятельности человека, поскольку задают порядок рассмотрения других понятий, определяют 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, взаимодействиях и т.д. В древности К. служили для обозначения основных типов вещей, стилей, змисей. В дальнейшем стала более отчетливо вычлняться 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

востребованность культуры. К. образует своего рода «сетку», в «узлах» которой пересекаются и смыкаются разные К. Вопрос о взаимосвязи К. всегда вызывал в философии весьма острый дискуссионный или своего рода конкурентный спор за создание наиболее совершенной системы К. Однако попытки построить такого рода систему не увенчались успехом. Более того, кризис наиболее «гармоничной» по формам гегелевской системы К. был многими философами и учеными понят как кризис 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. Смыслами этих мотивов привело к тому, что вопрос о категориальной культуре философии, теоретического и обыденного мышления оказался в философии XX в. надолго отнесен на периферию философских исследований. Однако в ходе разработки онтологической, социально-философской, экзистенциальной и культурологической проблематики выяснилось, что вопрос о К. не вышел из поля зрения современной философии. Так, критика иерархического соподчинения К. общего и частного, социального и индивидуального, культурного и природного не снимает вопроса о связи этих К., об исторических и культурных основах и значениях этой связи. Критика жестких категориальных структур не отменяет (и не решает) вопроса о категориальной динамике. Введение экзистенциализма в сферу философского рассмотрения форм переживания проблемности бытия (экзистенциалов) оказывается попыткой категориального осмысления не отчужденного от индивидов опыта жизни. Проведена 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. Казаров

Качество и количество — традиционные философские категории из числа десяти предикативов, список которых восходит к «Категориям» и «Топике» Аристотеля. Качество, или «какое», по Аристотелю, может рассматриваться в четырех разных смыслах: 1) устойчивые или переходные свойства; 2) врожденные способности или их отсутствие; 3) претерпеваемые свойства или состояния; 4) очертания и внешняя 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). Святий Фома называл качество модусом существования или действия и усройством субстанции и выделал 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 предикатов, искал при составлении системы категорий чистого разума из подразделения функций мышления в суждения чистого разума на четыре группы. Поскольку по количеству суждения подразделяются на общие, частные и единичные, количество — это название группы из трех категорий: единство, множество, полнота. Поскольку по качеству суждения подразделяются на утвердительные, отрицательные и бесконечные, качество — это название группы из трех категорий: реальность, отрицание, ограничение. Хотя уже в системе категорий Канта эмпирически присутствует принцип из диалектической взаимосвязи, эксплицировал его только Г. В. Ф. Гегель, определивший качество как тождественную с бытием определенность, так что нечто перестает быть тем, что оно есть, когда оно теряет свое качество, а количество — как внешнее бытие, 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 и антитезис. 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 гегельнизированном 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 выведенная из результатов измерений некоторых суждений о качестве исследуемых предметов.

С. А. Жилиных

Кибернетика — междисциплинарное направление в науку, 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 короче управлять кораблем на море. Строго почти две с половиной тысячи лет французский ученый А. М. Лавуазье («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 принял этой теории философско-методологическое звучание. С этого времени К. стали рассматривать как самостоятельную науку, а Винера называть «отцом К.». Ни же класс биологических и технических кибернетических систем был доказан системно социальным: в 1954 г. вышла в свет работа Винера «К. и общество», где идея Лавуазье 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 телеомнитическим (т.е. подчиненным действию идеи — закономерности). Если результат не изменяется во времени, имеет место частный случай управления — регулирование, а система управления называется гомеостатической. Строго определенного определения понятие информации не имеет. Сохраняет эволюционную связь с понятиями «сведения», «осведомление». В специальной кибернетической литературе понимается как разнообразие или ограниченное разнообразие; как мера устраняемой при получении информации неопределенности (энтропия) 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 внешние входы и внутренние возмущений в системе управления. Обратная связь — одно из центральных понятий К., обозначающее цикличность, замыкание текущего информационно сигнала с выхода на вход системы управления. Посредством обратной связи осуществляется приведение объекта управления в соответствие с функционально заданным регулятором 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. Дв. фон Нейманом теория автоматов получила дальнейшее 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. вышла в свет работа К. Шеннона по математической теории связи, Дв. фон Неймана по теории автоматов, включая самовоспроизводящиеся, а затем — достаточно популярно излагающая 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 односторонними специалистами с позиций неограниченных возможностей моделирования сколь угодно сложных процессов управления, включая мышление человека. Ограничения, согласно этой точке зрения, накладываемые в процессе технической реализации и могут быть преодолены впоследствии. В России (ранее в СССР) теоретическая (математическая) К. разрабатывалась в трудах ученых А.Н. Берга, В.М. Глушкова, А.Н. Колмогорова. С разработкой первых программ по машинному переводу распознаванию образов, доказательству теорем, шахматной игре, эвристическим алгоритмам 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 стремится свести проблему математики и специалисты по теоретической К., распространявшие

области потенциальной осуществимости и технической реализуемости. Дело, скорее, в разрыве между сложившимися, основанными на установках классического европейского рационализма, и реальностью сегодняшнего дня, требующей корректировки или смены этих установок. По сути дела, 50 лет назад революционными К. был поставлен метафизический вопрос об автономности кибернетической техники (напр., будущей эре искусственного интеллекта и автоматов-андрондов, способных к самонастройке и развитию). Обсуждалась проблема возможного нарушения автономии человеческой воли, детерминированности человеческой жизни искусственным разумом. Пенсы 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 исз. 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 над 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 иобретения 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. Кантерский

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 значимость до наших дней. В более узком представлении философская классика может быть ограничена XVII–XIX вв. и в основном пространством европейского региона, т. к. именно в этом хронотопе идея классичности получила подробное обоснование и развитие. Сужение «поли-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 перерывами продолжается в XXI в. Классический тип философствования предполагает наличие системы образов, определяющих соотношение и понимание основных аспектов и сфер бытия: природы, общества, жизни людей, их деятельности, познания, мышления. Подразумевается соответствующий режим реализации образов — их легионирование, распространение, закрепление в конкретных формах деятельности людей. Напр., обобщенное представление о человеке включается в конкретные описания человеческих индивидуумов, объяснения их действий, оценки их ситуаций. В этом образе форма описания и объяснения предельна, когда она приходит в сопереживание с «человеческим материалом», она выделяет в нем определяющие качества и соотномеряет их. Соответственно, какие-то качества людей и вещей не учитываются образом, остаются в «тени» или попросту отпадают от него. Этот аспект работы обобщенного представления о человеке в качестве образа указывает на его родство с канонами традиционного здравого смысла. Но в одном существенном моменте он отличается от традиционных схем: он не «привязан» к определенной зоне социального пространства, уже не связан с определенными и ограниченными сословного характера. Эта особенность классического образа подчеркивается его универсальностью (которая часто является просто ссылкой) на широчайшее обоснование. Классическая философия использует авторитет науки для придания своим образцам особой социальной значимости. Абстрактность образов 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 координатной корреляции 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 создавали согласованную классическую картину мира и осуществляли соответствующую ей методологию. Начавшийся во второй пол. XIX столетия кризис классических образов обнаружил еще одну их важную особенность. Классические образы обладали своим значимым форм социального воспроизводства и свою неспособность далее соответствовать этому предельно полно. *Неклассические философствования* — это явное мышление, сопряженный с реакцией на классические образцы, с кризисом классики и ее преодолением. Это реакция на *несравнимость абстрактного субъекта* классики конкретным индивидуумам, *абстрактного объекта* — эволюции природы, классической методологии — понску ресурсов инстинктивной деятельности во всех сферах практики. Ситуация, которую принято называть *неклассической*, по-прежнему выявляется не в философии; она обнаруживает себя на границах философии и науки, когда классические теории познания сталкиваются с объектами, не «удалывающимися» в привычные познавательные

формы. В кон. XIX в. такие объекты воспринимаются как исключены 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, роботизованым системам. Классическая установка на устойчивые природные и мыслительные образцы и следования ей в этом плане позитивистская ориентация на «логику вещей» оказываются несостоятельными. Неклассическая ситуация нарастала от периферии — т.е. от наименее проблемной 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 масштабной критике с разных позиций и т. пр. 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 сдерживалось поприще действия классических образцов, все более широкой становилась зона проявления человеческой субъективности. Субъективность освобождалась от психологических оценок, облекалась ее с некачественным знанием, и выносила 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 сферы индивидов во всей возможной полноте их социальной субъективности, т.е. со всеми их возможностями саморегуляции и продуктивного взаимодействия. Определяется тенденция к выделению и комбинированию моделей, которыми индивиды оперируют в организации своих актов и контекстов, моделей, описываемых в практике людей, прерываемых в элементы социального бытия. Поле социальности предстает разделенным между множеством субъектов, и это уже не индивидуальное субъекты с их психологизированной субъективностью, а «составные» — групповые, напр., субъекты, реализующие свои образы мира, свои модели деятельности. Пространство общества постепенно заполняется такими описываемыми моделями. С т. пр., принимающей обычную логику вещей, в этом нет ничего странного. Однако дело в том, что такое моделирование бытия приводит

и противоречие с логикой вещей, подмечает односторонними схемами (и их онтологизацией) собственное бытие природных объектов с присущими им ритмами и законами. Проблема взаимодействия разных моделей, оформленных позиций и поведение социальных субъектов, выростает из темы их столкновения. Так выстраивается группа методологических задач по выявлению моделей, их деонтологизации, ограничению и переработке. И прежде всего это задачи деонтологизации моделей, «переработанных» в крупные проекты, управленческие структуры, институционализованные формы научной деятельности, «захваченного» в орбиту своего функционирования огромные природные и человеческие ресурсы. Для философии (и для обычного 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 мораль практику перехода за границы обычных представлений и понятий. Преодоление этих личностно-психологических барьеров, скрыто присутствующих в философско-методологической работе, фактически и означает наступление *постклассического бытия* и оформление *постклассического бытия* философствования. Трудности этой транзитивной ситуации проявляются в реакции, фиксирующей недостаточность индивидуально-психологических форм для работы философствующего субъекта. Поэтому задачи переосмысления этих форм часто перерастает в темы о разрушении или уничтожении субъекта, об исчезновении автора, о дегуанизации философии и т.д. Аналогичным образом многомерность «другого», «неклассичность» объектов и способов их фиксации порождают идеи распада объективности и уничтожения реальности. Но за распадами следует ступень осознания *метаметодологической работы*, сопряженной с *конструированием* новой формы субъектности, с определением режима функционирования слем взаимодействия, с техникой реконструирования объектных ситуаций и форм их освоения. Проблема образов возвращается в философию, но она возвращается как установка на изменение самой философии, на *формирование образов*, соответствующего структурирования социальности, слем саморазвития человеческих индивидов. Особенностью этого режима является соединение устойчивости образов как меры с их функциями регуляторов, обеспечивающих со-изменение и самонизменение человеческих субъектов. Динамика образов и их устойчивое функционирование — вот, собственно, та задача, от конкретного решения которой зависят другие практики традиционных философских понятий и процедур: субъект, объект, мера, система измерения, обобщение, конкретизация, — все они заново осмысливаются «со стороны» их становления, в аспекте взаимодействия, в плане самонаменения 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», «Рационализм»).

В. Е. Кожуров

Код — обозначение совокупности правил или ограничений, обеспечивающих речевую деятельность или функционирование какой-либо языковой системы. К. должен быть понятным для всех участников коммуникативного процесса и поэтому носить конвенциональный характер. Конвенциональность К. обычно неявно выражена и всегда самоустанавливается во множестве 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 обнаруживает определенную регулярность. Коммуникативная релевантность различительных признаков, основанная на их семантической значимости, исключает любые случайные явления в их структуре. Инвентарь различительных признаков, существующих в языке мира, предельно ограничен, и совместимость признаков в пределах одного языка ограничивается общими эмпирическими законами. Объяснение этих универсальных процессов, относящихся к совместности и взаимодействию признаков в языке, по-видимому, коренится во внутренней логике коммуникативных систем, наделенных свойствами саморегулирования и самоуправления. Трансформации, посредством которых из инвариантов получают 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 политематическое — добавление к нейтральной, чисто когнитивной информации, передаваемой данным признаком. Указанные типы инвариантов и вариантов принадлежит к единому общему языковому К., благодаря которому собеседники наделены способностью понимать друг друга. Д. Хаймс подчеркнул, что изучение реального функционирования языка, побуждает обращаться к этнолингвистике и социолингвистике. В любом реальном сообществе и в любом существующем языковом К. отсутствует жесткое единообразие: всякий человек входит одновременно в несколько речевых сообществ разного объема и считает в себе разные К. Каждый языковой К. непременно имеет набор разных подкодов, которые связаны с ним отношением обратности, т. е. функциональных вариантов языка. Общество, говорящее на одном языке, всегда имеет в своем распоряжении: а) более эксплицитные

и более элитарные языковые модели и упорядоченную шкалу переходов от максимальной эксплицированности к крайней элитарности; б) основанную вариативность стилей от архаичного до новомодного; в) структурные различия между официальной, формальной и неформальной, небрежной речью. Языковое поведение уравнивается правилами построения диалогического диалекта. Так, различные вербальные отношения между адресатом 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 раскладывать сечения слов и вещей и высвобождать совокупности правил, обуславливающих дискурсивную практику. Эти правила определяют не только существование реальности и не каноническое использование словарей, а порядок объектов. При этом задача состоит не в том, чтобы трактовать дискурс как совокупности знаков, а как практику, которая систематически формирует объекты, о которых говорит дискурс. Археологический метод, по Фуко, может состоять в восхождении дериивационного древа дискурса. В корневой области он может расположить под общим названием «направленные высказывания» те из них, что имеют отношение к определенным доступным для наблюдения структурам и к области возможных объектов, т. е. что предписывают доступные формы описания и коды восприятия, т. е. что обнаружат наиболее общие возможности характеристики и открывают тем самым всю область строения коннотаций, т. е. законов, что, создавая возможность для стратегического выбора, оставляют место для множества последующих решений. Обращение к повседневно сти в социальных науках показало, что следование образцам, нормам и схемам поведения происходит в исключительных случаях. Рассмотрение законов слова 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 практик, особенно в малокодифицированных обществах, подчинившихся по преимуществу принципам «перы». Для понимания их практики П. Бурдье потребовалась реконструировать капитал информационного слова, который дает им возможность порождать осмысленные и упорядоченные идеи и практики без намеренного стремления и без сознательного подчинения правилам. Это могут быть разговоры, элитарные принципы в отношении распорядка дня, кодифицированные предпочтения в сфере брака, обычаи и др. В большинстве наших общественных поступков нормы управляют не нормы и образцы, а практические схемы, т. е. «принципы, предписывающие порядок действия». Классическая логика предполагает confrontation последовательных моментов, положений вещей, которые были сказаны или сделаны в раз-

ленные и разделенные моменты. Кодифицировать — это значит одновременно придавать форму и соблюдать формальности. Обобщением, которую совершает кодификация, вводит возможность формализации. Она делает возможным установление эксплицитной нормативности. Теория кодирования, необходимая для изучения структур обозначений, полагает Э. Пиддену, должна обратиться к достижениям семантики последних десятилетий. Но при этом не следует объединять семантику со структурализмом и со всеми его недостатками в отношении анализа языка. Структуры значений всегда нужно понимать в связи с доминированием и легитимацией. Это обусловлено воспроизводящим воздействием власти на социальную жизнь. «Доминирование», по Пиддене, не то же самое, что «систематическое некачественное» 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 прихоти социальной ассоциации или действия как таковому (подобно тому как это имеет место у Фуко). Каковы же коннотации утверждения, что семантика имеет приоритет над семантикой, а не наоборот? Их можно объяснить, считает Пиддене, через сравнение структуралистской и постструктуралистской концепции значений, с одной стороны, и концепции, которую можно вывести из подхода Л. Витгенштейна, — с другой. Основывающийся принцип теории значения как «системы отличий», в которой нет «континиума ценностей», почти неизбежно приводит к признанию приоритета семантики. Поля знаков и значений создаются упорядоченной природой отличий, связывающая К. «Обращение к коду» — когда трудно или невозможно погрузиться в мир действительности или события — это основная тактика, принятая структуралистами и постструктуралистами. Такое погружение, однако, вовсе не нужно, если мы понимаем соотносительный характер К., который порождает значения, закрепленные в упорядоченной социальной практике, в самой способности «продолжить действие» в разнообразных контекстах деятельности. Даже наиболее сложные семантические отношения заземлены на семантические качества, порождаемые свойствами регулируемой правилами повседневной деятельности. «Знаки», подразумеваемые в «значения», 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 «значения 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. «Знаки», «Символ», «Постструктурализм»).

С. А. Андрико

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 мифических образов, через структуры мозга и симметричную-инверсную систему, а также определяет категории и границы воображения и фантазии в качестве обобщенной равнодействующей бесчисленных типовых опытов рода поколений. Понятие К. б. разработано К. Г. Юнгом в рамках концепции «аналитической психологии» и противопоставлялось индивидуальному, частному, относительно бессознательному, обозначаемому 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 содержание 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 то-деисторическое явлено мира, духовное наследие, воспроизводимое в каждой индивидуальной структуре сознания, как регуляторный принцип организации психологического материала, имеющий не только общечеловеческое, но и общевидовое значение. Содержаниями К.б. являются мифологические прототипы, мотивы, символы и архетипы. Они не могут быть представлены в актах содержания 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 итд., в случае психозов, в содержании бредовых идей, в сновидениях, фантазиях и галлюцинациях. К. б. проявляет себя как независимая от ego ментальная сила, обладающая автономностью, собственной силой притяжения, и способна в отдельных случаях полностью подчинить себе сознание индивида, отдельного коллектива итд., 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. Бессен

Коммуникация — тип взаимодействия между людьми, предполагающий информационный обмен. К. (исходя из этимологии индоевропейский корень «тей» — двигаться, обмениваться) следует отличать и от диалога, поскольку его главной причиной является слогание личностей, участвующих в нем, и от общения, ибо последнее имеет дело прежде всего с обменом молчаливыми построениями социального опыта и порождением нового. Между тем вопро-

см, 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 самое актирование речи. Такой трактовке К. противостояла феноменология, развивавшая идеи intersубъективности и жизненного мира. По мнению Б. Вальденфельса, Э. Гуссерля принадлежит первая попытка мыслить intersубъективность, не полагаясь на предстациональный 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 этнолингвистики (Левин-Страсс), и доказывает, что К. между Собственным и Другим осуществляется на территории интерсубъективного опыта, не опосредованного каким-либо третьим, где Собственным постоянно поворачивается 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, предложение и т.д. Диалогический характер К. и опосредованность-не социальностью 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 складается и осуществляется в знаковом материале, созданном в процессе социального общения организованного коллектива». Схожие соображения развивал Л.С. Выготский: «Первоначальной функцией речи — коммуникативная. Речь есть прежде всего средство социального общения, средство высказывания и понимания». Коммуникативную функцию знакового материала 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 саморегуляция 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. Мидла и Э. Дюркгейма, переходя от философии сознания, на парадигму коммуникативного действия. Понятие «коммуникативное действие» Хабермаса открывает доступ к трем взаимосвязанным тематическим комплексам: 1) понятию коммуникативной рациональности, противопоставленной когнитивно-инструментальному суждению разума; 2) двухступенчатой концепции общества, которая описывает парадигму жизненного мира и системы; 3) основы теории модерна, которая объясняет социологические патологизмы посредством указания на то, что коммуникативно-структурированные жизненные сферы подгоняются императивам ставших сложностоятельными, формально организованным систем действия. Рациональными, по Хабермасу, можно назвать прежде всего людей, которые раскрывают знание, и символические выражения, языковые и неязыковые коммуникативные и некоммуникативные действия, которые воплощают в себе какое-то знание. Наше знание имеет пролонгациональную 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 поκειται на интересубъективном признании признаний, могущих быть подвергнутыми критике. В этой модели действия особое значение приобретает язык. При этом, полагает Хабермас, целесообразно использовать лишь те аналитические теории языка, которые сосредоточиваются на структуре речевого выражения, а не на интенциях говорящего. По Хабермасу, общество следует постигнуть 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 находится коммуникативно действующее. Этот горизонт в целом стабилизируется и изменяется структурными изменениями общества. Хабермас отмечает, что теория капиталистической модернизации, реализуемая средствами теории коммуникативного действия, отклоняется 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 мышления, 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 встраивается 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 модернизации и бюрократизации принуждают коммуникативное действие приспособляться к формально-организованным сферам действия даже тогда, когда функционально необходим механизм координации действия через взаимоконимание. В неклассической философии К. раскрывается в аспекте продвижения к принципиально неизвестному результату, К. системному комплексу условий для К., по Ж. Деррида, превращает письмо, которое он называет архиписьмом. Архиписьму изначально истончающие и искажающие, оно-существует не для манифестации уже имеющихся идей. Поэтому не может быть К., до конца чистой и успешной, не искажающей постигнутая истины, как и не может быть истины без так и заблуждения. Поиск Деррида устремлен к корням чувственным основаниям языка, его-фактуре, его-архиперродному самопроизвольному источнику. Письмо представляет собой бесконечное взаимодействие элементов, означающих, следов, замещающих отсутствующее означаемое. К., по Ж. Дерриде, происходит на уровне событий и вне принудительной каузальности. При этом имеет место-скорее ступенчатые итеративных соответствий, образующих систему отголосков, повторений и резонансов, систему знаков. Такому пониманию «машинно» К., ориентированной на постеронное сотворение нового, противопоставляет концепцию координации практик гибитусом П. Бурдье. Она подразумевает строго ограничивающую порождающую способность, пределы которой заданы историческими и социальными условиями, обеспечивающими создание непредсказуемого нового.

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

С.А. Азренко

Комплекс — организованная совокупность аффективно зарисованных 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 обуславливают многие закономерности последующей психической жизни. К. могут стать отколовшимся частью личности, набор образов и идей, группирующихся вокруг центра, имеющего своим источником как архитипы, символы, мифы, так и травматические переживания, фрустрации, характеризующиеся общим эмоциональным настроением. Ничего действовать, становясь «констеллированными», К. накладывают отпечаток на поведение и характеризуются аффектом или зависимостью, сознает 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 управляет скрытой и неопознанной структурой. Фрейд выделил несколько фундаментальных базовых *К.*, среди которых: а) эдипов *К.* (получивший свое название от известного греческого мифа о царя Эдипе, убившем своего отца и вступающим в брак со своей матерью), определяющей социальную позицию субъекта («эдиповская триангуляция»), представляющей собой основу структурирования личности и формирования человеческих желаний; б) *К.* кастрации, который сопровождает процесс формирования и развития сексуальной идентичности, провоцирует 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 своеобразные 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 одного организма, автономно управляют его поведением и мндр. *К.* представляют собой совершенно естественные явления, которые могут различаться как в позитивном, так и в негативном направлении. Т.е. «это» содержит архаичный аспект, оно также находится в центре *К.* — персонализированной истории развития сознания и сложившимся индивиду. «Это-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 «это» (в случае патологизации или невроза), или «это» может отождествиться с *К.* (автономный *К.*). При условии, что «это» в состоянии установить жизнеспособные, гармоничные отношения с др. *К.*, возникает более разносторонняя и богатая личность. *К.* являются необходимыми составляющими психической жизни.

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

Е. Ю. Балин

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) нечего, которая есть имманентное определение самого нечего, а нечего, следовательно, есть конечное» (Арист. Наука неба. 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 сфера по себе, как судая определенность, есть количество — нечто совер-

«...иногда 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 — раздельно-отдельном — 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 рассмотреть прежде всего как новую дефиницию абсолютного; как соотношение с собой, лишённое определений, оно положено как бытие и становление» (Гегел. Указ. соч., с. 201). Понятие Б. характеризует субстанцию как единое и единство в неизмеряемом взаимодействии многих нечто. Субстанция — сама себе равна, её бытие и изменение ничем не ограничиваются (равне что она сама себе устанавливает временные границы). Понятие Б. признают объективное существование Б. в физическом мире, поскольку провозглашают соизмеримость творческой и сотворенной природы и теоретически помещают первую внутри второй. Так, напр., диалектический материализм приписывает материальной субстанции атрибут пространственно-временной Б. Напротив, теисты, полностью отделяя в слова доктрина Боба 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 различия». Глубокий анализ взаимосвязи К. и Б. проведен Гегелем. «В природе самого конечного — выходить за себя, отрицать свое ограничение и становиться бесконечным. Бесконечное, стало-быть, не стоит над конечным как нечто само по себе готовое, так чтобы конечное имело и сохранило место вне его или под ним (...). Не благодаря своему 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 запредельно-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 периодические и изменчивые 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 истинная Б. обретается внешним сложением неопределённого количества конечных объ-

естей. 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. Крэмской учил, что в Б. совпадают между собой максимум и минимум, сливаются противоположности, сама же бесконечность «постигается инстинктивно», через «умное 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 познанию; только К. в принципе познаваемо. Критику 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 внутри» («Мир бесконечен в пространстве и во времени» и «Мир замкнут в когерентно сфере; возник конечное число лет тому назад и рано или поздно погибнет»), а также противопоставляют 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 стивки»). Г.И. Нанс высказал по этому поводу мысль, что мы знаем, что Вселенная бесконечна, но не знаем, в каком именно смысле она бесконечна.

(См. «Абсолют», «Принцип», «Единое»).

Д.В. Поняков

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 производит 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 роли своей сущности каждая конституированная предметность коррелирована той форме интенциональности, которая конституирует ее. Реальность, предметность дается нам только в модусах сознания,

следовательно, возникновение и оформление предмета в сознании происходит при решении корреляции между предметом и формами интенциональности. Речь идет при этом не о том, что собой представляет реальность, и о том, как эта реальность дается нам в сознании. Иными словами, К. продуцирует реальность лишь в той мере, в какой осмысляет способы оформленные феноменов в сознании. Гуссерль различал формальное К. предмета и материальное К. природы, духовно-личностного мира. В отличие от трансцендентального идеализма Канта, Гуссерль расширял 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. обладает основными недостатками и незавершенностью феноменологического анализа, в частности по вопросу об отношении к реальности.

(См. «Феноменология»).

Г.Л. Крылова

Креационизм научный (от лат. *creatio* — сотворение) —

фундаментальное течение в современном естествознании, возникшее с целью обосновать — на основе данных наук о природе — идею о сверхъестественном и одностороннем сотворении мира. Является идеологической реакцией на эволюционное учение о мире и происхождении биологических видов, отрицает принцип самопроизвольного происхождения от низших форм материи к высшим. К. н. появляется в биологической науке в 30—40-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 «Патон из Книги Бытия» (объемом в 518 с.), в которой скотарм, теолог и ученый, сопоставляет библейские и научные сведения о геологической истории нашей планеты. Под названием этой книги в 1963 г. в США создается Креационистское исследовательское общество; пост президента в нем последовательно занимали: генетик У. Деммерс, инженер Г. Моррис, физик Т. Барнс, ботаник Д. Хью, биолог У. Рэнн. Ныне в этом обществе около 700 членов имеют ученые степени какой-нибудь области естествознания и примерно 2000 соответствующих 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 ежеквартник «Акты и Факты», проводит конференции, при нем действует очная и вечерняя аспирантура. По своим главным выводам К. и. совпадает с теистическим догматом о сотворении мира Богом из ничего — догматом, разделяемым христианами, мусульманами и иудеями. Библейский креационизм признавал подавляющее большинство ученых, работавших до Ж. Б. Ламарка и Ч. Дарвина, когда эволюционизм еще не был общепринятым объяснительным принципом. Новое провозгласило своего рода отрицание отрицания: объяснительная недостаточность эволюционной доктрины стала настолько явной, что потребность науки в альтернативной методологии заставляет многих исследователей «откалываться» от этой доктрины в пользу переосмысленного библейского креационизма. Сторонники К. и. фальсифицируют любую теорию эволюции, но вместе с тем вовсе не отвергают возможность изменения внутри рода (например, выведения новых пород животных). Основными аргументами сторонников К. и. 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 «ничего» само по себе никогда не создает «мысленное» (хотя бы спонтанно не складывающееся в дом, например, под воздействием урагана); идея самостоятельного возникновения материи от простого к сложному и от низкого к высокому не имеет экспериментального подтверждения, не основана на человеческом опыте и является идеологическим мифом. В эволюционной 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 неисчисляемые и постоянные свидетельства; эволюционисты же могут предъявлять 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 «проискуточные» продукты процесса выслеживания; 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 предков 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 мутационизма слабо подтверждает доктрину эволюции. Особое внимание К. и. уделяет исключительно «никогда» обильных

«предков» человека. Пилдэудский человек был реконструирован на основе ископаемых костей, которые были найдены в 1912 г. в пещерной яме в Суэссексе (Англия). Эта находка считалась в свое время исключительно важной; художники сделали по ней изображения древнего существа, вошедшие в учебники; скульпторы создали фигуры для музея. И только много лет спустя выяснилось, что пилдэудский человек — это просто мастификация. Челюсть обезьяны была присоединена к черепу современного человека. Обезьяна «карьеря» и «небрадского человека», реконструированного всего лишь по одному найденному туфу; было доказано, что туф 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. Бюри, директор Нерского центра по изучению приматов, даже выдвинул гипотезу о том, что не человек произошел от обезьяны, а наоборот, обезьяны от людей. Так или иначе, К. и квалифицирует доктрину эволюции как разновидность религии тотемизма, принятого на вооружение современным научным сообществом, и с полной силой выступает против этого явления в науке.

Д. В. Пископов

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, фактически к его воспроизводству людьми; в этом, собственно, и состоит его отличие от природы. По сути, об этом и говорили древние, когда отграничивали 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 преобразованной стандарты, как данности человека к обществу и как продолжения социальной истории, как накопленного опыта и как самореализации личности). С т. зр. философии К. выводится не в логике определений, а в эволюции форм, которыми человек пользуется для сохранения и обновления социального бытия, в конкретных описанных формах воспроизводства и обновления, их соотношения.

Проблема определения культуры — проблема историческая, ибо она указывает на необходимость для человека различить общество и культуру, культуру и человека, общество и личность. Потребность в таковых различениях фикси-

сирет усложнение общества, несомненное общество и культуры, разделение мира человека на внешнюю социальность и внутреннее индивидуальное бытие; выявляется возможность определять культуру и в ее отрывании к обществу, и в ее действии «на человека», и в ее традиционной форме, и в порождающей ее структуре 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 и пятьдесят человек, национальное государство, объединенное человечество — все это общества. Они существуют в различных формах, по-разному создают, используют и берут от свою культуру. Суть философской проблемы — не в нахождении гармоничного или «лучшего» определения культуры, а в характеристическом выявлении различия философа, интеллекта культурой, в усложнении смысла его для бытия современного человека, в попытке реконструкции подобного (а значит, феномен) смысла его в иных интервалах социального процесса.

Поскольку об истории 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 взаимосвязи культур, в усложнении *особого* смысла их бытия, специфического порядка их жизненного устройства. В нем появляются и укореняются новые элементы, изменяются новые способы реализации культуры. Намечается расхождение, меняются ситуационные и ситуационные формы, происходит трансформация накопленной и живой, внешней и внутренней культуры, ее предметных и личностных воплощений. Конкретная К. предвещает определенным соотношением форм востроизводства и обывания социального бытия. В этом смысле можно говорить о том, что основной вопрос К. — это вопрос о соотношении востроизводства и трансформации, обывания человеческого бытия. Этот вопрос не имеет универсального решения. Если на ранних этапах человеческого общества главной формой были традиции, общесоциальная сохранение социальной организации, то затем все более значимой становится инновация, а в последние десятилетия — взаимодействие различных традиций, инноваций и других форм социального восприимчивости.

(См. «Востроизводство»).

В.Е. Козлов

Культурно-историческая типовая 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 взаимобуслов-

личности, преемственности или устойчивым, воздействующим на их внутреннюю структуру формы культурного взаимодействия. Наиболее полные представления К.-и. т. г. 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, Н.В. Карновичский, К.С. Аксаков). Понятие культурно-исторического типа введено Н.Я. Данилевским (1822–1885), утверждавшим научный характер господствующего в западной культуре линейного однофакторного видения истории. Эта ситуация, по его мнению, есть следствие потребности философско-теоретического обоснования политических, экономических и культурных претензий 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 «удачными» цивилизациями (китайской и индийской), Данилевский утверждает историческую важность «преемственных» типов — от эллинистского к германо-романскому. Но эта преемственность осуществляется не актуально, а как развитие нового самостоятельного типа на почве, «удобренной» предшествующим, уже завершившим свой цикл существования. Принципы исторического прогресса имеют 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 душой общности; 2) политическая независимость народов, составляющих тип; 3) основы одного типа не передаются другим, но возможны некоторые плавающие предшествующих или современных типов на второстепенные, производные черты цивилизации; 4) полнота типичности цивилизации прямо зависит от этнического разнообразия ее составляющих, объединенных в федерацию или политическую систему государства; 5) общий ход развития цивилизаций: неопределенный по продолжительности период роста и относительно краткий период «цветения и плодоношения», который «рад и нависла истощает... жгучую силу». Полнота и внутренняя завершенность цивилизации, по Данилевскому, выражается 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, а

тождественными и не проявили этих направленных деятельностей в качестве специфической основы своей целостности. Европейская цивилизация, представляя тип прогрессирующего развития, имеет две основы — политическую и культурную (выраженную в научно-теоретической и производственно-технической деятельности). Формирующийся тип славянской цивилизации будет первым четырехосновным: религиозным (благодаря органической связи проводником ее славянский 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 экономика). К. Н. Леонтьев (1831–1891), сочетавший глубокую личную религиозность с романтическим панклетизмом народничества, выдвигает эволюционно-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 предельном процессе: в восхождении от исходной простоты к «цветущей сложности», от которой через «историчное упрощение» и «уравнительное смещение» идет к распаду и гибели. Внутренняя структура социально-исторического целостности определяется началом иерархичности («государственности») и гуманности. Период роста и расцвета цивилизации сопровождается глубоким культурным осознанием связанности человеческой судьбы с божественным предначинанием. «Упрощение» социально-культурного организма сопровождается господством демократии, принципа пользы, «мелочничеством» духовной культуры, «вымыслами» во всех областях, религиозных начал. Принцип свободной воли, индивидуального постижения и осознания дополняется принципом атеистичной индивидуальности, стремящейся освободиться от душевных обязанностей, от вынужденности и пользы удовлетворения своих собственными запросов. Леонтьев констатирует пребывание современной европейской цивилизации в стадии «историчного упрощения» и «уравнительного смещения», разрушающих социально-культурную иерархию ценностей, выражающуюся в своего рода «аристократическом персонализме» христианства. Систематическая философия истории Ф. Шпенглера (1856–1936), изложенная в книге «Закат Европы», оказала глубокое воздействие на современную теорию культурно-исторического процесса. Культура, по Шпенглеру, — внутренне замкнутый, монахический 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 остоженную систему жестко конституированных ценностей, выполняющих теперь только консервативные функции влани импulsiveно-творческих. Результат этого процесса — вырождение культуры в цивилизацию, ее интелектуализация и рационализация, подмена непосредственно-жизненного отношения к реальности механическим. Наиболее устойчивое основание для выделения самостоятельной культуры-организма — специфика восприятия ею пространства или «трафикоме» культуры. Подобному видению истории должно соответствовать и особое понимание исторического познания. Шпенглер критикует его «морфологий», суть которой — в структурном исследовании культурных организмов в смысле непосредственно-интуитивного усмотрения, аналогического метода и «художественного портретирования» кардинальных и уникальных фактов жизни конкретной культуры. Второй том «Заката Европы» предлагает дополнение морфологическо-синхронного метода диахронным, т.е. смысловым и семантическим разворачиванием единого исторического процесса, порядаемого единицаи в бесконечном процессе жизни. В целом сочетание «морфологического» и «диахронического» типа исторического познания реализует единственно верный тип понимания истории — «эволюционный».

Свой вариант «цивилизационного подхода» к проблеме истории разработывает А. Тойнби (1889–1975). Принципиальными установками 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, крутизны культурного марша, возможности его безвозвратной гибели во время многообразных проявлений. Тойнби пытается преодолеть натуралистический фатализм, свойственный построениям Шпенглера и Данилевского. Применяя метод биологической и физической аналогии, он утверждает и важность чисто человеческого разумного целенаправленна, и свободного самонаределения. 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», «зрелость», «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 среде цивилизации «внешнего пролетариата» (народов, не успевших сформировать 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 историко-софского мышления — линейного телеологического задания процесса единой мировой истории. Фактически же этот подход может быть параллельным с «линейным», устанавливая принципиальную многомерность истории и способ ее осмысления.

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

Е. В. Луков

Л

Либидо (лат. *libido* — желание, стремление, влечение, страсть) — понятие, введенное в медицинскую, психологическую и философскую литературу во 2-й пол. XIX в. в работах М. Бенедикта «Энектротеранна» (1868), А. Молли «Исследования сексуального либидо» (1898) и др. для определения сексуального влечения или инстинкта. В XX в. понятие «Л.» разработалось в глубинной психологии, и прежде всего в психоанализе З. Фрейда. По признанию последнего, он заимствовал это понятие у А. Молли. Фрейд считал Л. психической энергией, которая является прарисовой всех трансформаций и переменчивой сексуального влечения. Стремление, возбуждение — 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: отношение к его-объекту (ослабление энергетических нагрузок), цели (напр., сублимация) и источнику сексуального возбуждения (разнообразие эротических 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, пerversию, переключаясь на самые неожиданные объекты как внутри, так и вне сексуальной сферы. Л. способно принимать множество форм, но обладает само по себе никакой формой. Оно предстает как мигрирующая иррациональная сила, автономистическая деятельность сознания. По мнению Фрейда, мы не можем представить душевной жизни человека, в которой не участвовало бы Л., даже если оно отделялось от первоначальной цели или воздержалось от ее осуществления.

Значение термина «Л.» изменилось в различные периоды творчества Фрейда. В его ранних работах — «Навигтивные 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. Назватка психического Л. приводит к возрастанию напряжения на соматическом уровне; между психическим и соматическим возникает разрыв, порождающий состояние тревоги. Л. оставляет заметный 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 сохранить целостность живой субстанции и создавать новые формы. Л. есть энергия всякого влечения «любви», будь то половая любовь, гомосексуальная 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 (сублимации). 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 «устраивается к чему-либо». Л. у Юнга предстает как поток витально-психической энергии, оно среди понятий «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., что способности поворачиваться вспять под влиянием непреодолимых жизненных препятствий. Такое оборачивание Л. приводит к репродукции в сознании большого архаических образов и представлений, к-рые Юнг рассматривает как первичные формы адаптации человека к окружающему миру. В работе «Метафоры и символы либидо» (1912) Юнг утверждал, что в процессе всякой человеческой жизни Л. претерпевает сложную трансформацию, принимая разнообразные символические формы, раскодировка и интерпретация которых является одной из основных задач аналитической психологии.

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

Т.П. Лефантова

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 языковом выражении (= форму) мысли и не интересоваться ничьей «головной». Как писал К. Твардовский (основатель Лысковско-Варшавской школы), когда задумается на сложность языкового выражения якобы интересной мысли, следует говорить о путанности или об отсутствии самой этой мысли.

Основанием философов 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. картезианская трактовка ума, сознания). У Г. Фреге мысль покидает пространство человеческого сознания. Методология Л. п. не имеет прямого отношения ни к логике, ни к лингвистике, ни к исследованию естественного языка. Не в разговорах о языке смысл Л. п., а в использовании языкового анализа мысли как аксиоматично решенных собственно философских проблем, в использовании неэмпирических и технически отсроченных методов исследования мысли и проблем философов через их языковую форму. Ни мысль, ни философская проблема не обладают непосредственной данностью, они не доступны ни внешнему, ни внутреннему опыту. Объективному исследованию доступны лишь языковые формы мысли (проблемы). Ниного 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 различия между понятием и предметом (это особенно актуально для пикальных предметов). Первое правило можно назвать «поворотом к объективности» (Дж. Пассмор). Возрождение понятий 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 историзма. Второе правило можно назвать принципом коммуналности значения, говорящим о зависимости значения некоторого эле-

мента от значения целого, в котором данный элемент входит. Интересное развитие указанного принципа можно наблюдать в философии языка Д. Драйдсона, 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 польского Л. Виттгенштейна и его последователей. Возникновение термина Л. и. в 60-е гг. произошло под влиянием именно философии лингвистического анализа. Принцип контекстуальности дополняется у некоторых последователей Фреге принципом комбинированности, в котором говорится о зависимости значения целого от значения составляющих его элементов.

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

(См. «Аналитическая философия»).

Д. В. Анкин

Линейность и нелинейность — характеристика динамики социальных процессов, используемые классические (линейность) и постклассические (нелинейность) общественными Л. — однонаправленность социального процесса, явления, понимаемая как предзаданная безальтернативная реализация некой сущности, цели или структуры. Такая трактовка развития возможна при наличии следующих детерминант: 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 признается 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 высылается 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.е. возможно исчерпывающее адекватное редукционистское (материальное либо телеологическое) описание социального процесса. Н. — возможность многовариантного развития социального процесса, допускаемая путем прототипа следующих положений: 1. Социальный объект (процесс) гетерогенен, полимерфен. 2. Существование универсальной

системы учета 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 мемов, 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 накопление 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 вычленимые элементы могут превратиться в незначимые, случайное же — делиться 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. Беломыслицкий

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 единство 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 отклонялось. 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 выявляются представления 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 социализации L , коррелирующие с различными формами реализации социальных связей, и с соответствующими теориями.

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

Концепция социализации (самоактуализации, самодетерминации) L подчеркивает субъектность индивидуального человека, общественное значение его «внутренних» ресурсов и по «контрасту» определяет недостаточность квазиестественных, квазимеханических, детерминированных 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 качественного жизни и деятельности общества.

Проблема идентификации L соотносится с проблемой конструирования социальности; L , как и социальность, обнаруживает свою процессуальность. Разгорается «вор» — идея по-прежнему 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 «объединяю», синтезируятивно-ими своих личностных качеств, звеньев коммуникации, элементов социальной предметности.

(См. «Индивидуальное и коллективное»).

В. Е. Казаров

Логика (греч. *λογική* — наука о мыслении, от *λογικός* — построенный на рассуждении, от *λόγος* — слово, понятие, мысль, разум, рассуждение, речь) — наука о формах и законах интеллектуальной деятельности, исходящей 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 в доказании в основе операций с ними приема (умозаключение, доказательство, выведение и проверка логичности, определение истинности, классификация и др.), законы и принципы, то есть так называемый логический аппарат, составляют предмет L , а разработка эффективных в познавательной, аналитической деятельности логических аппаратов — ее основ-

ной целью. Относительно строго дифференцирует основные исследовательские направления, среди них — *логико-семантические* (логический анализ языка), *металогические* (металогика) и *логико-методологические* исследования, одним из которых является *теория языка*. Последнее направление, т.е. анализ дедуктивных рассуждений, формализация законов и принципов связи высказываний в корректных умозаключенных определено занимает в логических исследованиях центральное место. Кроме того, Л. затрагивает и такие «частные» вопросы, как, напр., формализация содержательных теорий, проблема смысла и значения, корректность частного объяснения, *математические ошибки* (парадоксы) и парадоксы и т.д. Самостоятельное исследование этих вопросов достаточно условно, все они погружаются в проблематику основных направлений и тесно переплетены друг с другом. Л. исследует формы и приемы рационального мышления, отталкиваясь от конкретного содержания (хотя и с учетом типов возможных содержаний). Напр., правильное по форме дедуктивное рассуждение не зависит от того, истинны или нет высказывания сами по себе посылки и заключение, важно то, что оно обосновывает 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 математические процедуры изучаются путем их оформления в особые (искусственные) формализованные языки, так называемые логические исчисления. 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 обозначать 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 и 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 возникновения «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 знаменитую попытку систематизировать знания по математике. В целом можно сказать, что потребность в рефлексии над основаниями формирующейся рациональности породила совершенно специализированные изучение формы 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» («instrument»). В христианское Средневековье произошло «второе открытие» Аристотеля через арабские источники, логико-семантические проблемы разрабатывались в рамках схоластической традиции (П. Абеляр, Пётр Испанский, Ф. Луллин, 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. Бовети). Несмотря на критику дедуктивной Л. находили своих приверженцев, напр., в лице Р. Декарта и его последователей, авторов «Л. Пор-Рокли» (А. Арио, П. Николь). «Реформаторско-отрицательное» 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 необходимостью в критической рефлексии над рациональными основаниями сложившейся научной картины мира, органом которой, без сомнения, являлась математика. То, что в логических исследованиях был применён математический (алгебраический) аппарат (А. де Морган, Дж. Буль, У. Джексон, Э. Шрёдер 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 логицизма (Г. Фреге, Б. Рассел), формализм (Д. Гильберт) и интуиционизм (Л. Э. Я. Бруер), — которые в бурной полемике друг с другом создали наиболее благоприятную среду для радикального преобразования своего 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. е. современные логические системы в большинстве своем полностью опираются на формальные математические методы и являются логически интерпретированными исчислениями. Основные разделы математической Л. — классическая Л. высказываний и Л. предикатов, которые по своей сути являются современной формой дедуктивной Л. Широкое распространение получили исследования модельной Л. (алгебраическая, деонтическая, эпистемическая и др. Л.). Системы Л., отрицающие (ослабляющие) те или иные фундаментальные принципы классической Л., образуют спектр неклассических логик (многозначная, интуиционистская, релевантная, параневротиворечная и др.). Замечательное количество различных логических систем обусловлено широкой сферой их приложения. Теоретическая математика, пожалуй, потеряла абсолютную пальму первенства в этом смысле, т. е. не менее интересные приложения осуществляются в областях теоретической физики (Л. квантовой механики), прикладной математики (вычислительная математика и теория автоматов), информатики (про-

граммировании и исследовании по искусственному интеллекту), гуманитарного знания (лингвистика, когнитивистика, этика) и др. Прикладной аспект логического анализа с его многозначными проблемами породил такую область исследований, которой часто дают название — Л. науки, философской Л. и др. Взаимоотношение Л. и философии не поддается однозначной трактовке. Приобретя 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. Кослов

Логика неклассическая — широкий класс различных логических систем, каковы бы образом строгих (ослабляющих) те или иные фундаментальные принципы классической (аристотелевской) Л. В основе классической Л. лежат довольно риторические 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 получить сразу несколько истинностных значений (Л. с присваиваемые значениями); можно совместить пути ослабления принципа строгой бивалентности. Среди других критикуемых Л. и абстракций и идеализаций классической Л.: принцип экстенциональности (свободная замена равнозначных выражений в любых контекстах), принцип экзистенциональности (пустота универсума рассуждений, где каждое собственное имя должно иметь свой референт), абстракция актуальной бесконечности (отсутствии ограничения для неконструктивных объектов) и др.

Классификация Л. и остается трудной задачей, в связи с возможностью различных комбинаций сочетания «неклассических» свойств в одной системе, потому просто охарактеризовать некоторые известные направления исследований такой логики. Интуитивистские (близкие к ним — конструктивные) системы Л. отказываются от законов «исключенного третьего» и «снятия двойного отрицания», следовательно, существенно ослабляют возможности ковенных доказательства, что обусловлено отказом от абстракции актуальной бесконечности в пользу абстракции потенциальной бесконечности. Парадоксалистские (парадоксальнотворческие) Л. отказываются от требования непротиворечивости и, как следствие, не позволяют выводить из

противоречий все, что угодно. Многие системы Л. и. могут не столь явно апеллировать к отходу от известных законов классической Л., напр., многозначные (поливалентные) Л. отвергают принцип бивалентности, который бездумно связан с законом «исключенного третьего», и допускает множественность (в частности — бесконечную) истинностных оценок, трактуя последние как степени подтверждения, правдоподобия и т.п.; релевантные Л. отталкиваются от классического понимания логического следования и основываются на содержательной значимости заключений от посылок, потребность в чем сгруппированы парадоксы материальной импликации, которые связаны с «законом непротиворечия». Сомнения в необходимости указания 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 (даже) следует все, что угодно»). В XX в. формирование Л. и. обязано таким исследователям, как Н.А. Васильев (создал немыслимую параконсистентную сущность «выобразяемую логику», сформулировал закон исключенного n -го), Л.Э.Я. Брауэр (в рамках своего подхода к проблеме оснований математики сформулировал требования к интуиционистской логике, обосновал непривратимость классической Л. в рассуждениях о бесконечных множествах), Я. Лукасевич (создал трехзначную, затем — четырехзначную и, наконец, — n -значную логику), Э.Л. Пост (исследовал 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 — алгебраической, деонтической, эпистемической и др.), А.Н. Колмогоров (положил начало конструктивной Л., истолковал интуиционистскую логику как исчисление слов, где базовым принципом является построение, конструирование объекта), К. Баркхоф (первым выступил с идеей создания Л. квантовой механики) и др.

Исследования Л. и. является перспективным направлением развития Л., которое не требует упреждения 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. и., 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 нормы (деонтическая) и оценки (аксиологическая), логика вопросов (дрематическая), логика знаний (эпистемическая), логика изменений (декативическая); новый вклад 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 понимаем «связывающее» действие разума или принятие позиции — «да-нет». Согласно Гераклиту, входящему это понятие в философский язык, Л. — это собрание (λεγο — собираю) словного мира, дающее всему, что есть, существование. Он правит всем и каждым, лишь «только» его не разумет: «Л. этот, сущий всегда, люди не понимают ни до-слышания слова, ни услышав в нем слово». Мудрым же быть, по Гераклиту, значит следовать тому, что правит всем. А правит всем в Космосе собрание и рассуждение (один процесс не существует без другого), чему соответствует у Гераклита образ огня, соразмерно манящегося и соразмерно гаснущего. Характерна в этой связи интерпретация хайдеггеровского сращения противоречия между *phátein* (смысл любви) и *roúteion* (борьба, война), которую осуществил Ж. Деррида. Он показывает, что Хайдеггер стремится услышать *phátein* Гераклита до аристотелевского или платоновского *pháinai*. *Phátein* — это момент опыта самого бытия; он приравнивается к *lógos*'у, а последний приравнивается к *roúteion*'у. Отношения между двумя, включительными в *phátein*, вовсе не исключают их противопоставления — напротив, они предполагают этот момент противопоставления. Точно так же и в полемике собираются позиция, складывая вместе два отношения. Претензия гераклитовского отрывка о *roúteion*'е в хайдеггеровской интерпретации есть стремление по деантропологизации знаменитого отрывка Гераклита. Хайдеггер не просто утверждает, что *roúteion* и *lógos* — 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 «роуи» словом «отца», а переводит как «страж» или «хранитель», тот, кто преобладает и господствует в своем охранительстве. Тем самым Хайдеггер деантропологизирует и деглобализирует *roúteion*. В «Бытие и время» он подчеркивал, что у Аристотеля Л., как речь, может означать делание всяким тою, 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

«реченье» имеет характер повеления, звукового оглашения в слове. Л — это фон — звуковое оглашение, в котором уже нечто увидено. В этой функции Л может выступать потому, что может иметь структурную форму синтета. Синтез не означает здесь свертывания и соединяния представлений, манипулирования событиями нашей психической жизни, откуда затем вырастает «проблема» согласования внутреннего и внешнего в психическом. Частичка «вид» в греческом языке означает нечто в своей сущности с чем-либо, нечто как позволение-видеть что-либо. С другой стороны, отвечает Хайдеггер, именно потому, что Л является позволением-видеть, он может быть истинным или ложным. При этом можно понятие истинно не рассматривать в смысле «согласования», которое укрепилось в философии «Нового времени». «Истинное бытие» (здесь истина понимается не через согласованность с разумом, а как само позволение видеть) как *alētheia* — значит раскрывать сокрытость сущего, раскрывать действительное или действующее положение дел, о котором идет речь. Подобным образом и «ложное бытие» (*pseudēthea*) тоже слово, что введено 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 *logos*, но одновременно и в значении *logosmos*, превращенного как такового. Это превращение есть не что иное, как *durologismos*, что значит «подложное», в греческом бытийственном смысле, т. е. «лежащее в основе», которое всегда уже налично лежит в основе всякого рассуждения и обсуждения. Л как *logosmos* может также означать рассмотрение как нечто, что стало очевидным в своем отношении к чему-либо, т. е. в «относительности». Тогда Л получает еще значение *epilogosmos* и *epilogosmos*. Позднее в греческой философии у софистов Л теряет былые онтологические значения. Но уже в стоицизме и неоплатонизме происходит возрождение прежнего онтологизма и субстантивизма, заданного платоновским пониманием Л. Стоицизм под Л понимает телесноколичественную (эфирно-огненную) душу Космоса и совокупность формообразующих потенций в виде семенных Л, от которых в инертной материи происходят все. Неоплатонизм структурно наследует это учение, отходя от его натуралистического содержания и представляя Л в качестве эманаций умопостижимого 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 замкнутой на себя, Яхве непосредственно не может создать мир, поскольку как дух он чужд телесно-природному миру. Поэтому творение мира, осуществляемое им, опосредованно Л. Как атрибут Бога, Л в нем существует от

ведя, 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 «утраченного» людей. В христианстве история земной жизни Иисуса Христа толкуется как воплощение и «очеловечение» Л., который явился людям в отрочестве — «словом жизни». Догматика христианства утверждает единственность Л. Божу-Отцу, чье «слово» он являет собой, и рассматривает его как второе лицо Троицы.

Христианское учение о Л. получило дальнейшее раскрытие в православной ориентированной русской философии: у В.Ф. Эрнста, С.Н. Трубецкого, В.Н. Лосского и П.А. Флоренского. Интересно то, что интерпретация понятия в православии осуществляется в диалогической логике «соборности и раскола»: «Говоря о провакании доместроительств Пресвятой Троицы, отцы предпочитают имена «Сын», которое скорее указывает на внутритроичные отношения, имя «Слово»» (Лосский). Действительно, Слово есть провакание, отрочество Отца — следовательно, отрочество кону-ста, что в свою очередь связывает понятие «Слово» с областью доместроительств. Лосский отличает стоицистское трактование Л. от христианского: божественные воления являются творческими идеями или Л. вещей, это те творческие и производные «слова», которые мы находим в книге Бытия и Псалмах (Пс. 147). Всякая творчая (сотворяемая) вещь имеет точку соприкосновения с Богом: это ее идея, ее причина, ее Л., который одновременно есть и цель, к которой она устремлена. Идея индивидуальной вещи содержится в высшей и более общей идее, как виды в роде. Все вместе содержится в Л. — втором Лице Пресвятой Троицы, который есть первоначало и конечная цель всего творческого. Здесь в Л. Божу-Слову подчеркивается Его доместроительство, под которым в православии понимается устройство мира и Церкви. Что противопоставит армянской трактовке Божественной Троицы: в ней сближались протестские эмпирические деекия (рождение) и деекия (творение) и Сын превращался из равной Ипостаси Божу в творение, тем самым познавая Своего нестрогого и постоянного «внутреннего диалог» 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, подлинно ритму сменяющихся 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. Своё 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. Мiarу противопоставл Л. — начало хаотичности как противоположное энтропии изменение в сторону упорядоченности, большой организованности и сложности. Культура есть сознательная борьба с мировым уравновешиванием: культура состоит в изощрении как задержке уравнительного процесса вселенной и в повышении разности жизни, в противоположность равенству — смерти.

В современной философии Ж. Деррида вновь возвращается к логике «собрания» и «рассеяния», оценивая положительно динамику последнего. «Распыление» — то же, что и «рассеивание»: оно несет в себе самоорганизующийся порядок. Пыль действует не только затемняюще, но и проясняюще. Пыль может становиться пылом, огнем, т. е. тем, что может различать, наносить отпечатки. Процесс «рассеивания» и «распыления» демонстрирует взаимоборозимость затемнения и прояснения следов и меток, в котором происходит разрушение границ в отношении. Деррида обращается к образу огня Параскита, к его свойству расплываться в процессе отталкивания частей самого себя, задающего свой собственный, не зависящий от навязанной на мир человеком Л., Л. или порядок самоорганизующийся различения самого мира. Именно в перспективе такого Л. видится П. Флоренскому мышление. В нем он не находит никакой системы, но обнаруживает гетерофонную и топоцентрическую структуру: у первичных интуиций философского мышления в мире возникает сначала искания, времена, векры, воловероты, и им не свойственна рациональная распланировка, но в этих исканиях мысли существует настоятельная потребность, поскольку они суть самые истоки жизни. Мысль нужно оставить в ее первоначальной «инкоординированности», в ее неперспективном, не приведенном к единой точке зрения просвращаемом неогласовании. Тут темы набегает друг на друга, отталкивают друг друга, чтобы, отступая, уступить потом место новым темам. Каждая тема оказывается так или иначе связанной с каждой другой: это — круговая порука, ритмический перебор взаиморепликающих друг друга тем. Тут обнаруживает себя даже неструктура диалога, а структура диадрамы, поскольку ни одна тема не славнствует и ни в одной не заложена исток. Они не представляют последовательного ряда, где каждое вновь выводится из предыдущего. Связующие отношения тут многократно и динамично органичны и противоположность-формальным связям рациональных систем. Такую «сборную» ритмику мысли, многообразную и сложную множественность подходов, Флоренский именует антарией, которая в свою очередь основывается на совместности социального бытия.

С. А. Азарович

Локальность — ограниченность социального взаимодействия условиями места действия, «расположенности» 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 сингическая площадка, на которой может быть разыграно лишь определенное действие; деятельность субъектов происходит на фоне «заранее-подготовленных декораций». В дискурсе-анализе понятие Л. указывает на наличие априорных моделей интерпретации контекста. Пользователю языка при интерпретации дискурса не обязательно учитывать всю информацию о контексте: уже в момент коммуникации у всех участников процесса общения обычно есть некоторое представление о локальном контексте. Согласно Ортега-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. Баденца Л. — необходимое условие поддержания устойчивости процесса взаимодействия индивидов. Сама возможность социального «порядка» есть результат локализации человеческого взаимодействия, его структурирования в пространстве-времени. Количественная характеристика Л. (места действия) может варьироваться от ограниченной обстановки (заданной физикой дистанции интеракции) места жительства, фабрика, учреждения до обширных территориальных пространств взаимодействия государства и империй. Организация пространства-времени может быть конкретизирована как рационализация — детализация-разбивка окружающей обстановки, определяющая систему дистанций между индивидами, форму их присутствия в социальном пространстве-времени.

(См. «Принципы», «Топология социальных»).

И.А. Остарков

М

Маргинальность — понятие, служащее для оправдания репрессии специфической части людей, не соответствующих принятым в обществе нормам и ценностям. Выделение в анализе М. сопровождается предположением о модели общества как интегрированного целого и самоодерживаемости нормативных и ценностных структур. М. обозначает все то, что ставит под вопрос эти интегрированность и самоодерживаемость. Интегрированность целого и самоодерживаемость нормативных структур проявляются в следующем: на основании принятого критерия устанавливается ряд действий, интетральных относительно норм и ценностей, в то время как исключается ряд действий, рассматриваемых с т. зр. этого целого как внешних и маргинальных. 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 самоодерживаемость 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 (той структуры) ограниченность. Самоодерживаемость, исказимая различными оппозиционными редукции, исключена, перестает быть таковой. Сама логическая практика, устанавливающая теоретическую возможность неисказимой 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. «Антропо»).

Т.К. Керимова

Марксизм — совокупность марксистски ориентированных учений (советский марксизм, фрейломарксизм, антигуманистический марксизм, «критическая теория»), не образующая определенного единства. Учение самого Маркса является продуктом разнородных (экономических, исторических, политических, методологических) исследований и предположений. Широка этих исследований и возмущающие в них интересы не услаждаются без ущерба и потерь в жесткую схему или однозначные определения. До настоящего времени сохраняют значение: Марксов анализ классового капитализма, парадоксы научно-технического прогресса, его-разработана логика выведения теоретических схем бытия особых исторических систем, попытка характеристика особой логики особых объектов, схемы периодизации социальных форм в зависимости от видянного развития людей и соответствующих механизмов социальных связей.

В. Е. Клевер

Массовая коммуникация — разновидность социальной коммуникации, которая осуществляется на уровне общества в целом, в отличие от таких видов социальной коммуникации, как внутриаппаратная (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 выделенный 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 распространены 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 относят к средствам М. к. инту-бизнес в полном его объеме. От средств М. к. следует отличать технические средства, опосредующие интерперсональную коммуникацию (телеграф, телефон), а также телематку (термин образован путем сложения слов «телевидение» и «информатика»; другой вариант — «комьюникцион», образованный от «компьютер» и «ком-

муникация», — получил гораздо меньшее распространение). Под «телематиче-ской» понимается техническое средство, обеспечивающее получателю неиз-вестность от отправителя, возможность свободного выбора посланий и (или) непосредственную обратную связь с отправителем (видеоматинтофон, пер-сональный компьютер, факс, эл. почта и т.п.). Важнейшим средством М. к. счита-ется адрес. 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 внутрисоциальной коммуникации социальной элиты (клас-сический пример — лондонская «Таймс»). В 20-е гг. XIX в. появляются первые массовые газеты — американская «Нини-пресса» (ныне-йоркская «Сен»). Массовая пресса современного типа окончательно складывается к кон. XIX в. Следует выделить англо-американскую традицию государственного вмеша-тельства в функционирование прессы (в классической форме сформули-рованную в Первой поправке к Конституции США — «Конгресс не должен издавать законов... ограничивающих свободу слова или печати»). Идеология невмешательства здесь эволюционировала от принципа свободной конку-ренции на рынке наций (в духе эссе «О свободе» Дж. Ст. Милля) до теории социальной ответственности прессы перед обществом, предполагающей эти-ческую саморегуляцию журналистского сообщества. Европейская, в т.ч. рос-сийская, 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 (обеспроволоч-ный телеграф), радио превращается в средство М. к. только после первой мировой войны, в 20-е гг. XX в. Это неожиданное для современников пре-ращение имело под собой как чисто коммерческие (потребность производи-телей в рынке сбыта радиоприемников), так и идеологические причины (рес-кое увеличение наличия пропаганды после Первой мировой войны). Первые были более характерны для США (радиовещание здесь было ина-чично сугубо коммерческим предприятием), вторые — для Европы и Совет-ской России (где радиовещание сразу стало прерогативой государства). Изме-нно 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 20-м гг. XX в., однако массовому распространению телевидения поспособствовала Вторая мировая война. С кон. 40-х гг. начи-нается экспоненциальный рост телевидения и массовое внедрение телеви-зионных приемников в повседневный быт. Быстрое несто-телевидение раз-вивалось в США (как чисто коммерческая структура на средства крупнейших радиокорпораций, впоследствии образовавших три гигантские телевизион-ные сети — NBC, CBS, ABC). В Европе этот процесс шел примерно с деся-

твественным опосредованием, и в СССР заимствование было еще больше (причем в Европе телевидение было общественным и государственным — BBC, ARD). К 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 60-х гг. М. к. становится предметом теоретической рефлексии. Однако в отличие от западноевропейской социологии, в которой проблематика М. к. была одной 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. Линнман («Общественное мнение», 1922). Окончательное становление «теории массовой коммуникации» как научной дисциплины произошло в 30-е гг. XX в. и связано с именами четырех «опос-основателей» — П. Лазарфельдом, Г. Лассвеллом, К. Левинем и К. Ховландом (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 коммуникационного процесса Г. Лассвелла («Кто сообщает, что, кому, через какой канал и с каким эффектом?»), выстроена «многоступенчатая модель коммуникации» (П. Лазарфельд, Э. Кап, У. Шрам), открыт «эффект привратника» (К. Левин) и изучены некоторые психологические аспекты пропагандистского воздействия (К. Ховланд). Итоги тридцатилетних эмпирических исследований в этом направлении были подведены в классической работе Дж. Коултера «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. Лунг (ст. «Уникальные особенности телевидения и ее эффекты», 1953). В 70–80-е гг. в рамках этого направления складываются такие теории, как «теория условной повестки дня» (М. Е. Мак-Клюб и Д. Л. Шоу), «теория культивации» (Дж. Гербнер), «теория разрушения социального пространства» (Дж. Мейерсонг), теория «ловка меды» (Д. Л. Олвейд и Р. П. Сиску) и «теория системной замкнутости меды» (М. Л. де Флер и С. Дж. Болл-Рокке). Наряду с развитием эмпирически-аналитических 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

consciousness»). Выдающимся представителем данного направления является М. Мюллер.

(См. «Коммунизм»).

Е.Г. Давыдов, 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 плечений человека; отрицание духовных сил в природе; 2) одна из основных тенденций в философии, противопоставляемая идеализму, спиритуализму и дуализму и заключающаяся в установлении фактическим и логическим путем зависимости духовного и психического от плетского 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 природы и сознания из специфических материальных оснований (практика, состоящая из центральной нервной системы), либо постулируют принцип психофизиологического тождества, либо объявляют психические явления специфическими физико-химическими процессами. 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 ява. Поэтому не следует ставить знака равенства между материалистической тенденцией философствования и принадлежностью к школам М., как это делает мн. марксисты, когда относят к лагерю М. тех мыслителей, которые не провозгласили намерения идти дальше тезиса о материальной обусловленности человеческого сознания. Вместе с тем далеко не каждый профессиональный философ, теоретически разделяющий credo М., следует ему в личной жизни или отвечает обыденному смыслу слова «материализм»: на деле он, напротив, может отдавать предпочтение высшим духовным принципам и верить в приоритет идей, а не вещей. Словом «материализм» обозначали в XVII в. прежде всего систему физических представлений о материи (Р. Бойль). Позднее Лейбниц придал ему обобщенный смысл и противопоставил М. идеализму: «Представление, согласно которому мир является большой машинной, работающей — как часы без помощи часовщика — без содействия Бога, есть идея материализма и фатальности и направлено на то, чтобы под предлогом приращения Бога в надмирной разум фактически изгнать из мира провидение и божественное руководство» (Лейбниц Г.В. Переводка 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 похи-

гал, что философам 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 создал слово провиденциальное»), а также теистов, различающих «первую» (творческую) и «вторую» (сотворенную) природу и усматривающих в человеке божественную природу; б) понятие бытия имеет множество альтернативных трактовок, напр., верующие в Бога как Подлинную Бытия (АУМ, Иегову) вполне предпочитают якобы «материалистическое» утверждение о первичности бытия и вторичности человеческого мышления; в) далеко не все философские течения органично сопрягаются с дилетантской М. и идеализма (некоторые разновидности трансцендентализма, имманентной философии, детерминизма, агностицизма и т.д.); в связи с этим В.И. Ленин, оценивая правомерность иных мировоззренческих ориентаций, оценивал течение, не вмещающееся в дилетантство, то как «стыдливый материализм», то как «интеллигентный 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) по основным историческим этапам (М. древних греков и римлян; меланхолический М. XVII–XVIII вв.; с сер. XIX в. диалектический М. Маркса и Энгельса, а также физиологический М.О. Фохта, Я. Моллютта, Л. Бюшара; с 30-х гг. XX в. научный М.Д. Армстронга, М. Булге, Д. Марговица, Х. Патисона и др.); б) национально-географическим и хронологическим признакам (напр., французский М. XVIII в., советский М.); в) по профессиональному основанию (философский М. и стилистый М. естествоиспытателей); г) в зависимости от решения гносеологических проблем (сенсуалистический и рационалистический М.); д) по отношению к идеям развития и эволюции материя (метафизический и диалектический, антропологический и исторический М.); е) в связи с характером отношения основных принципов (последовательный и непоследовательный, содержательный и дегильный, конструирующий и умеренный М.) и т.д. Центральное понятие М. — «материя». Это понятие определялось античными философами гл. обр. как всеобщий субстрат (привнесенство, 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 субстанциальными способностью материи к отражению до-

стиля в родовом человеке вышней, фазы своего развития и превратилась в процессе самозонания. Выделение М. как одной из тенденций философствования в отдельном философском направлении, представленном рядом особых школ, стало возможным благодаря эволюции христианского теизма, строго разграничившего творческую 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 предельно ясной размежевания науки и религии и датируется с XVI в. словом М. с естественно-научным.

(См. «Материал», «Наука»).

Д. В. Понятов

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 Агри 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, являясь в философском смысле явлением всего, что является. Поскольку явление сосредоточено в интенциональности и поскольку только интенциональность завершает работу манифестации, все, что не-интенционально, является этой функцией манифестации. Всякая феноменология трансцендентальна, поскольку главный ее предмет — данность, в которой укоренено всякое переживание. Феноменологическая редукция координирует как к этой первичной области трансцендентального согласно моментальной 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 Пуссерт оставил неразрешенной фундаментальную проблему единства пластического и интенционального компонентов переживания. Более того, ему не удалось показать, каким образом это единство фундаменту реальность абсолютной субъективности. Главную причину этой неудачи Агри видит во всеобъемлющем статусе интенциональности, так что последняя уподобляется «некой универсальной арде», 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 открытие 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. Исследователь также материальные и политематические данные. Пилетическая феноменология описывает материальные, политематические феноменологии — исторические моменты. При этом пилетическая феноменология «стоит значительно ближе политематической и функциональной феноменологии», потому что возвышает материальное, «производит сознание чего-то». Пилетическая феноменология антагонистична до транзитивной 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 полюсов данности. В первом типе данности ее полюс и содержание совпадают. Аффективность — это и полюс данности впечатления, и его импрессиональное содержание. Вторым 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 полюсов и различных типов познания и соответствующих ей познаний. В М. ф. редукция к трансцендентности, интенциональной жизни субъекта замещается редукцией к имманентности, в которой субъект охватывается аффективным становлением. Эта замена преследует две цели. Методологическая М. ф. ориентируется не только на чистую феноменальность, но и на полюс, в соответствии с которым она становится феноменом, — феноменологически чистую материальность. Тематически М. ф. исследует не феномены, а полюс их данности, их феноменальность: не то, что является, а сам факт явления, чистую явление как таковое. В свете этой редукции экзистенциальному полюсу феноменализации Агри противопоставляет экзистенциальную аутоаффекцию, 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 пилетическая феноменология, соотносится не с экзистенциальной областью ирреальной трансцендентности, а с феноменологической «материей», благодаря которой конституируется феноменальность феномена. Эта «материя» оказывается закрытой, невидимой для экзистенциальной манифестации: невозможно определить страх, тревогу, страдание, радость, желание или чистое разочарование иначе, как их аффективной природой. В М. ф., в противоположность пилетической феноменологии, «материя» указывает не на другое феноменальности, а на ее сущность. Основная задача М. ф. заключается в исследовании этой неяркой феноменологической материи. В М. ф. постигается глубин-

ный модус бытия — имманентность, которая выступает источником всякой трансценденции. Имманентность дается без интенциональности, горизонта и экстерности. Радикальная имманентность открывается не в свете мира, а благодаря самоэффективности. Феноменологическая «материя» — это «всегда уже» радикальной имманентности как чистой аффективности-в-себе, трансцендентальной аффективности без всякого эмпирически внешнего аффектирующего. Это абсолютная самоэффекция, которая есть жизнь. Жизнь — это не *being*, не вещь, а «чистая сущность феноменальности». Жизнь есть отношение радикальной имманентности и самоотчужденности. И эта жизнь открывается не в мире, а в абсолютной имманентности с собой. М. ф. — это феноменология жизни как абсолютной самоэффекции. Жизнь дается как пафос, как постоянная ретентивность изменений. Пафос обозначает модус феноменализации, в соответствии с которой жизнь феноменализируется в ее изначальном самоотчуждении: феноменологическая материальность, из которой состоит это самодвижение, трансцендентальна 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. Крайне

Материя (от лат. *materia* — материал, вещество; греч. *μάτηρ* — мать, 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 безличный; материнское начало мира; 2) в субстратном плане — а) либо предельно пластичное и комбинаторное строительное сырье, условно-наглядно сравнимое с глиной, «первокрипичном», прахом, илом, водой, лесом, стигмией и т.п., б) либо относительные элементарная и продолженная 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 замечается в восприятии; объективная реальность, независимая от человеческого сознания и данная человеку в его внешних ощущениях; 4) в восточно-мистическом смысле — майя, источник иллюзии, видимость, средство маскировки абсолюта (Брахмана) от людей и иных существ. Среди философов разных школ и направлений не достигнута единогласия в трактовке понятия М., вопрос о существовании материальной грани действительности всегда остается актуальной проблемой. Материалисты воз-

видет М. в абсолюте и обычно приписывает ей атрибуты несовершенности, неуловимости, неуловимости, неуловимости, несовершенности, бесконечной протяженности и вечной длительности; М. определяется ими как единственная субстанция (первоначала) и всеобщий субстрат; спонтанное проявление этого абсолюта теоретически объясняется единство мира, закономерность и многообразие вещей и духовных состояний. Марксистско-ленинской материализм воздерживается от видения М. как неизменной сущности, «первоначала», и разъясняет понятие материальной субстанции как а) основу духовных явлений, не тождественную субъективным состояниям человека, его сознанию; б) общее в различных и взаимодействующих явлениях и процессах в мире, всеобщий субстрат взаимодействия; в) не сводит понятие М. как объективной реальности к конкретным естественно-научным представлениям о ее структуре, чтобы объявить 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 (Богам, Абсолютным Духом, небесным светом идей) из ничего и извне; либо как эманация (исключение) идеального первоначала, бескачественного и нематериального мира; и откровение (опытающимся) его в формах своего протяженного и воспринимаемого существа как избытка. Сколько примет субъективного идеализма М. описывается как внешняя проекция (опытающимся) комплекса человеческого ощущения, сводится к свойству воспринимаемости и лишается статуса объективной реальности. Философский дуализм объясняет наличие бытия как продукт взаимодействия или взаимодействия двух независимых субстанций — М. и непротяженного мира (духа, энергии, интеллекта, формы, сознания). В истории европейского материализма выделяет три основные стадии формирования понятия М., которые условно можно назвать периодами господства «вещностной», «энергетической» и «информационной» моделей. Философы Древней Греции стремились отыскать некое бесконечное, вездесущее и вечное первоначало, которое бы имело характер бескачественного вещества (праматерия), и попеременно придавали 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 (субстанции, сущности) всех свойств и отношений. Эта субстанция имела характер не столько сверхвещного вещества, сколько неисчерпаемой энергии, активности. В материалистическом пантеизме Дж. Бруно М. наделяется свойством самодвижения. В новое время онтология М. как средоточие всех изменений становилась все менее наглядной в эзотерическом смысле, превращалась в математическую точку приложения неко-

торов-сил притяжения, отталкивания, ускорения и т.д. Р. Декарт отождествил М. с протяженным и противопоставил ей нематериальную душу С развитием механики в материализме XVII–XVIII вв. оказались сомнительными обе модели М.: М. понимается как протяженное вещество (и телесность) вкупе с его динамическими свойствами. Предельнойкой «информационной» платформы М. была попытка П. Гольбаха философски определить М. через противопоставление ее сознанию человека, т.е. познать ее как объективную реальность, независимую от человеческого сознания, но постижимую 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. наделяется свойством отражения, и это свойство, развиваясь и усложняясь, на уровне социальной формы движения превращается в способность человека воспринимать объективную реальность в форме субъективных образов сознания; М. информирует человека о себе и самототыкает себя через человека; информация является содержанием процесса взаимодействия вещей и человеческого познания. Аргументация материалистами идеи производности духовного от материального усложнялась по мере движения от модели М. как первичности к информационной модели М. Вместе с тем из материалистического монизма логически вытекало внутреннепротивоположное бытие духовных явлений и сверхчувственных реальностей (сущностей, возможностей, законов природы, системных свойств и т.д.), равно как из духовной сущности не удается познать выходы разряды материальных явлений и процессов. Дialeктика Аристотели предоставляет в этом отношении больше возможностей, демонстрируя взаимодействие М. («матери») и формы («морфе»), хотя тоже не до конца последовательно, возмущая над миром божественный и нематериальный перводвижитель. Согласно Аристотелю, М. — это всеобщая возможность предметного многообразия, а действительность всеобщего многообразия, его стимул и цель — это форма, активное нач. Первомаатерия, или чистая возможность, становится стороной (элементом, гранью) действительных событий, вещей и процессов, когда она оформляется, подобно тому как скульптор производит из глыбы мрамора статую. Первомаатерия — беспредельное и безграничное сущее, лишённое образа. Под воздействием формобразующего принципа (энтелехии) она становится «второй материей», т.е. уникальным единством вещества и формы, индивидуальным бытием. Сформулированный Аристотелем дуализм М. как пассивного, страдательного нач. и дела как нач. активности, творчества надолго определил решение проблемы М. в последующих классических системах философии. Метафизический материализм подчас склоняется к допущениям о начале и конце движения М. (теория «титановой смерти Вселенной» и «перезагрузки»). Дialeктический материализм К. Маркса, Ф. Энгельса и В.И. Ленина предпочитает

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

(См. «Материализм»).

Л. В. Писарев

Машина и машинность (от греч. *mesches* — уловка, машинный) — понятие, обозначающее определенное техническое средство и общий принцип его организации и функционирования, примененный вне производственно-технологической сферы. Согласно К. Марксу, M есть такой механизм, который, получив соответствующее движение, совершает своими орудиями те самые операции, которые раньше совершал рабочий подобными же орудиями. Появление M было обусловлено удельно-капитальским разделением труда, сложившимся в мануфактуре. Трудовой процесс в мануфактуре разделился на отдельные операции, каждая из которых приурочилась к исключительную функцию одного рабочего. Деятельность работника в пределах этой узкой сферы приобрела наиболее целесообразные и простые формы, допускающие механическое опрощивание, в отличие от неразделенного 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 M , поскольку: а) ее высокая стоимость делала M доступной только капиталисту, б) ее высокая производительность делала неконкурентоспособными др. формы производства и соответствующим формы собственности, в) закрепив разделение труда на частные операции, сложившиеся в мануфактуре машинное производство сыграло потребность в высококвалифицированной рабочей силе. Успех ремесленного производства определялся в первую очередь искусством каждого отдельного работника, а потому вознаграждение ремесленника кому-либо осуществлялось в форме личной зависимости. Результаты машинного производства привели в основном от саморазвития самих M , так что ценность живого труда стала относительно низкой. Обладатель M получил возможность заменить одного рабо-

чего другим без всякого ущерба для дела. Средство труда — вещь — стало средством власти. С появлением М. стало очевидным, что техника не только усиливает человека, расширяет его возможности (именно так смотрели на ордыня ручного труда), но и замещает 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 работница отбиралась по индивидуальным признакам, обучалась ее точному выполнению, трудовому ритму, способствующему наибольшей производительности труда. В русле НОТ возникли различные виды работ. В нашей стране в 20-е гг. развивались две линии НОТ: «работа на узкой базе» (А. К. Пастен) и «работа на широкой базе» (П. М. Каролюк и др.). Первая состояла в оптимизации труда каждого отдельного работника, в формировании у него «установки на машину» как собственной потребности. Странничка второй стремилась к совершенной, по-машинному точной организации всего народного хозяйства, в котором каждая отрасль четко выполняет свое «оперативное», а централизованное руководство обеспечивает их взаимодействие. Работа на узкой базе была наследственно прервана в 20-е гг., а работа на широкой базе заложила одну 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 ожидания машинности в непромышленную сферу сформировался идеал узкого специалиста, оказавший самое существенное влияние на формирование феномена массы. Человек массы — специалист, опирающийся той или иной частной операцией (достаточно простой), смотрящий на другого, как на такого же специалиста. Типичные особенности самознания специалиста по многим объясняют «восстание масс», описанное в работе Х. Ортеги-и-Гассета. Влияние машинности обнаруживается и в быденном языке. Словоупотребления типа «конструктивное решение», «механизм функционирования» чего-либо — достаточно широко распространены. Механика вместе с ее детинцем — М. — оказала влияние на большинство областей научного познания. Она дала относительно простые объяснительные конструкции — водила естественным наукам, психофизику (стимульно-реактивный подход генетически и содержательно восходит к идее рефлекса, а последняя — к гелианизму 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 новоевропейское научное мышление как таковое. По отношению к совокупности ремесленных действий, элементарных операций, определенных 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 аналогии. Философскому пониманию *М.* дала механистические онтологические модели, а также способствовала развитию сенсуалистиче-операциона и рационализма в гносеологии, поскольку философия так или иначе обобщала познательные основы создания машинного производства — систематизированный производственный опыт и механико-математическое знание.

(См. «Техника», «Технология»).

Л. М. Федулов

Мера — определитель свойств и качеств вещей, общности и особенности их или действительности, своеобразия и продуктивности человеческой личности. *М.* может быть выражена конкретным предметом, чашкой, например. Но, став средством измерения, этот предмет становится абстрактным эталоном, безразличным к особенностям измеряемых вещей (воздух, песок, семени, пороха и т.д.). *М.* может выражать количественно-качественные особенности предмета или системы (температурные границы нормального существования организмов; соотношения биомассы растений, травоядных и хищных животных). В этом смысле *М.* оказывается интервалом, «разницей», в которых вещь или система остается в единстве своего качества и количества, т.е. сама собой. Глубокая разработка проблематики, связанной с характеристической категорией *М.*, была осуществлена Гегелем. Он показал возможность использования *М.* как средства сопоставления фактически любых предметов, ибо *М.* выражает не абстрактную, одностороннюю общность (скажем — пространственную). Но особое значение этой категории в мышлении и познании немецкий философ связывал с ее функцией выражать количественное сопоставление, фиксирующее своеобразия предмета. *М.* как единство количества и качества выполняет в логике Гегеля роль звена, соединяющего категорию непосредственного бытия с категорией, характеризующими сферу сущности. Гегель излагает основы познательного подхода, направленного исследованию объекта от его абстрактных *М.* (и измерений) к характеристике его конкретной сущности; последняя выявляется в ходе суммирования определений, все более подчёркивающих своеобразиям и выраженным спецификам 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 перед собой вопросы существования философии, логики и методологии, рассматривающих проблемы в общем виде. В ходе развития социальных наук острейшая попытка применения подхода Гегеля была осуществлена К. Марксом в его социально-экономических исследованиях. Расщепленная сопоставления различных товаров, товаров и деятельностей, деятельности в их выраженной, конкретной и абстрактных характеристиках 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 ввязаться 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 тенденции подчинения индивидов возникшим масштабам, и тенденции преодоления (иногда — разрушения) этих масштабов. В современной экологической проблематике также осязимо 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 несопадении с *М.*, по которым существуют природные системы.

(См. «Норма»).

В.Е. Келерю

Мессиянство — особая форма светского методологического отношения ко времени, характеризующаяся принципиальной открытостью к изменениям, отказом от любых предвзятых представлений, инстинктом к событиям, 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, покупателя человеческих грехов и остоятеля нового периода жизни человечества (т.е. «золотого века»), однако берет в нем свои истоки. Традиционное понимание *М.* используется и в светском контексте:

в этом случае идет обращение к такому 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 мессианские 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 ресурсе нередко рассматривается марксистом.) 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 тиранической 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 рационализма и телеологии истории.

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

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

от мотива стеснения и искусственности, сосредоточиваясь на другом аспекте: позволено будущему — радикальным гетерогенным переменам — наступить. М., т. о., приобретает вид зоры — не локализуясь в конкретном временном этапе, не будучи наделяемым какими-либо «экзистенциальными» чертами, оно присутствует в каждом акте события, формирования с прошлым. Но если Дж. Агазбен возвращает свою концепцию к религиозным истокам (фестиваль ее светской), выводит на передний план «оставшееся время», то Ж. Деррида говорит о «мессиянстве без мессиянизма», переводя 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 необратимо: «в этом здесь и сейчас оно предписывает нарушить привычный код вещей, времени и истории», и это придает М. характер императивности. Концепция М. появляется у исследователя в связи с (пере)осмыслением марксизма («Притракн Маркса»), в ней оказываются сложены традиционные для подобной проекции способы понимания будущего. В отличие от В. Бенвениста, 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 предопределяющей конкретного смыслового содержания и акцентации и акцентации к внешним, трансцендентным основаниям. М. становится самым usualным, присутствием и предсказываемым обычаем, однако каждое обычае превращается в событие, трансформирующее весь предшествующий код вещей.

У Дж. Агазбена М. как «оставшееся время» также заключает в себе проблему свершения. Однако в отличие от Ж. Деррида, концепция Дж. Агазбена 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. Агазбен использует метафору кайроса) привязки того, что было потеряно (для, в переосмысленной речи апостола Павла, отпущено от греха), к новому устанавливаемому миру. С этой точки зрения М. не связано ни с печальностью, ни со славолюбием. Оно содержится внутри всякого времени, всякого акта действия как различение — здесь вновь оказывается актуализированным подчеркнутый В. Бенвенистом момент сохранения возможности изменения войны как пришествие Мессии. Понимавшее таким образом М. оказывается в сложных отношениях с субъективностью (этой проблеме исследователь уделяет достаточно много внимания). В приводимых Дж. Агазбеном интерпретациях мессиянское время превосходит любую позицию «в» М. остается после субъективности. Не случайно поэтому исследователь вводит его при анализе несубъективного опыта свиде-

теистовенания Освенцима. Т. о., лишённое общности и пророчества, М. как форма, «пустое» М. в неортодоксальном толковании становится способом представления гетерогенности исторического события.

Д. А. Ткаченко

Метафизика — философское учение об общих, отвлечённых 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, взаимосвязей. 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, определяет обобщённую картину мироустройства, фиксируя связи и зависимости, не поддающиеся с определённым определением вещей, их воспринятой человеком и действенной 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, логики всеобщих определений. До XIX в. философия часто отождествлялась 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 вечных проблемах и сущностях, невыводимых из научного исследования и несоответствующих непосредственному опыту человеческих видений.

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. Вне 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. доказал, что философия, познание, культура не могут функционировать, если не действует специфической «аппарат», обеспечивающий синтез человеческих представлений о различных аспектах бытия, деятельности и познания людей. Опре-

делается потребность в метафизическом осмыслении опыта XX столетия. В ходе реализации этой потребности прокладываются новые черты М.: она оказывается необходимой для фиксации динамики, проницательности, воспроизводимости человеческого бытия, не представленным в формах обычного опыта.

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

Явными становятся тенденции «внутренней» динамики М. Если прежде ее царем 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 изменчивых, сама устойчивость трактуется как устойчивость динамических и организационных 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 сохранить форму или, точнее, формы воспроизводства своего бытия. Это восстановление 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 контролировать действительность 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» оснований и возникающих траекторий, изменений особых, поскольку в деятельное основание людьми структур бытия включаются процессы, силы и формы, несостоявшиеся со стандартами привычного опыта, классическими словами натурализма и метафизики.

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

сти бытия и, соответственно, — о динамике метафизики. Поле разнообразия бытия, которое мы фиксируем в данный момент, складывается лишь пространственным среком 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 сложно было пребывать в его абстрактной простоте. Установление этого подкрепляет тезис об отсутствии изначально привилегированной методологической позиции, что в данном случае актуализирует задачу выхождения и *совместная* 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 изображений или измерений бытия может служить более осмысленному освоению бытия, дистанцированию от бытия и включению субъектов в бытие, более конкретной выраженности бытия во взаимодействии субъектов.

Взаимодействие науки с «неклассическими», неизбежноемыми объектами, описания социального бытия с опорой на понятия о сверхчувственных качествах (информации, стоимости, ценности) возрождает 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. Келера

Метафизика социальная — совокупность понятий и представлений, выходящих, фиксирующихся, связывающих нефизическое, сверхфизическое бытие социальными процессами, т.е. качества и свойства последних, что возникает, воспроизводится и трансформируется в ходе их реализации. М. с. обнаруживает социальные 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.е., «дальше своего носа». Метафизично в этом смысле любое человеческое сознание, наделенное хотя бы в значительной степени памятью и предвидением, воображением и сопоставлением бытия (со-бытия) других людей. Подобная метафизичность характерна и для многих социально-гуманитарных дисциплин (история, пси-

кологии, культурологии), вынужденных в своем исследовании пользоваться моделями непосредственно не данных человеческих и социальных качеств и реконструировать в своих гипотезах и теориях человеческим действия и взаимодействия. В данном случае речь идет не о мистическом постижении сверхъестественных 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 переменной 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 взаимосвязей, 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. Слова 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 последовательностью и связностью социальных событий. В-третьих — определенный процессуальностью бытия людей чувственно-сверхъестественный характер их жизни, а также и включаемых в нее вещей. Все это стимулирует создание специальных картин и схем деятельности, составленных в связанной совокупности М. 4.

В плане социально-антропологическом мы можем говорить о концепции полусубъективной социальности, трактуемой социальное бытие в плане ее процессуальности, как *кооперирующийся регуляцией взаимодействием различных субъектов*. Концепция полусубъективной социальности предполагает, что индивидуальные субъекты через кооперацию различных и своеобразных сил создают всевозможные комбинации 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 формы осуществления абстрактно-общих социальных схем. И это особый методологическая проблема. Во всяком случае, можно говорить, что этот режим не «сводится» и не описывается в натуралистическом и абстрактно-метафизическом смысле классики и в сокращенных родственные им черты схемах социального и коммуникативного действия второй пол. XX в. Большинство концепций социального (коммуникативного) действия (агента-действия), приведенных во второй пол. XX столетия на смену натуралистическим социальным теориям (догматическому марксизму, структурализму, функционализму), так или иначе свя-

жно с феноменологической методологией фиксации и характеристики *фур-леса*. Воспроизводимый в социальном действии (взаимодействии) образ другого, своего рода стабилизатор этого действия, определяет возможные функции, роли, ориентации, как норма и мера, пространствует перспективу поведения индивидов. Другой немаловажно заранее определен по отношению к обозначенному человеком представлению о себе, о социальности, о норме и т.д. Формы языка немецкой классики, тут речь идет, по сути, о *седем-фур-лес*. Формы определены другим заданы, хотя они могут существовать неважно, до и вне теоретических классификаций.

Если для классики и последующих ей феноменологических концепций социальности были характерны трактовка другого как *седем-фур-леса*, то для современной метафизики специфическим оказывается установка на *не-седем-фур-леса*, т.е. на другого, бытующего не по уже известным, а по своим собственным меркам. Знание и понимание нами этих мерок, т.е. выстраивание нашей деятельности в соответствии с ними и свидетельствует о том, что в нашей бытии 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 в собственных (внутренних) взаимодействиях, более того — природный объект или объект немодной как природы. Вместе с тем подчеркнем, что, когда мы имеем дело с культурными и социальными системами в определении их взаимосвязи, мы не можем игнорировать индивидные (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.

Антропометрия и феноменологическое предостережение концепций взаимодействия более всего сказалась 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 трактовки социальных взаимодействий, содержащих в своей основе также редукции, проблема понимания не-своего-другого сильно затруднена. Их недостаточность обнаруживается уже на уровне задач объяснения опосредованного общения между людьми. Они позывает 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 координация 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 предвещает результата, 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 *a priori*, она существует только в процессе кооперирования качественно различных вкладов. Это — не метафизика *a priori* (каков бы *a priori* мы ни имели в виду: логико-гносеологическое, языковое, коммуникативное), это — метафизика конкретно складывающейся совместности, где сами реализующие деятельность субъекты оказываются много весомее исходным метафизическим установкам. Эта метафизика относительно проста постольку, поскольку «писана» в структуры совместности. И она необычайно сложна, потому что она связывается все новые невообразимые в деятельности субъекты, несущие в себе разнообразие социальных типов, культурных эпох и повседневных, но отнюдь не обычных интересов и страстей.

Принципиальность человеческого бытия, зафиксированная и проясненная М. с., заставляет эту метафизику (в отличие от философских метафизик прошлого) быть динамичной человеческого знания и сознания, сочетать слезы познания в деятельности людей и слезы, изображающее устройство социального бытия. М. с., развернутая в учение о слезах (средствах) познания и подлинная, оказывается методологией социального анализа. А если она развертывается 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. Козлов

Метафора (от греч. μεταφορά — переносу) — риторический троп, сущность которого заключается в том, что консто-слова, употребленного в прямом смысле, используется сходное с ним по смыслу слово, употребленное в переносном смысле. Напр.: сон жизни, головомозжающий слон, дни бегут, остроумить, утратить совесть и т.д. и т.п. По всей видимости, своей ранней теорией М. является теория платоника, исходящая к Аристотелю. Понятно, 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 *шарос*», Аристотель («Поэтика») приводит такие примеры «пропорциональных метафор»: чаша (факт) так относится к Демону, как путь к Ареде; потому чаша может быть названа «чашом Демониса», а путь — «путь Ареды»; 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 количеством». Подобным же образом М. Берсле критиковал Аристотеля за то, что последний рассматривает отношение переноса как взаимнообратимое и, как полагает Берсле, подмечает М. рационализированным сравнением. С аристотелевской теорией подстановки еще в античные времена конкурировала теория сравнения, которую разрабатывали Квинтиллиан («О воспитании оратора») и Цицерон («Об ораторе»). В отличие от Аристотеля, полагавшего, что сравнение представляет собой просто развернутую метафору (см. его «Риторика»), теория сравнения рассматривает М. как сокращенное сравнение, акцентировав 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 трюков. Следуя своей теории подстановки, Аристотель определяет М. неоправданно широко, это 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 Квинтиллиана, 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 подана 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. — переменчивая) — это риторический трюк, сутью которого является в том, что одно слово заменяется другим, причем основанием замены становится (пространственная, временная или причинно-следственная) смежность означаемых. Напр.: *стопы в головах, поцелованная сторона, рукой писать* и т.д. и т.п. Как отмечали лыжеские 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 объяснением означаемых заменяемого и заменяющего слова. Так, в выражении «привыкнуть к бутылочке» перенос

смысли предполагает пространственное единство, объединяющее бутылку и ее содержимое. Якобсон чрезвычайно широко использовал оппозицию «смежность/сходство» в качестве объяснительного средства: не только для объяснения традиционного различия прозы и поэзии, но и для описания особенностей древнеславянской поэзии, для классификации типов речевого расстройств при душевных болезнях и т.д. Однако оппозиция «смежность/сходство» не может быть основанием таксономии риторических тропов и фигур. К тому же, как сообщает «Общая риторика» группы «Мю», Якобсон часто смешивал метафорику с синекдой. Синекдоха (греч. — расплывание) — риторический троп, сущность которого заключается либо в замене слова, обозначающего часть некоторого целого, словом, обозначающим слово это целое (обобщающая синекдоха), либо, напротив, в замене слова, обозначающего целое, словом, обозначающим часть этого целого (сужающая синекдоха). Примеры обобщающей синекдохи: лопать рыбу, разнородное железо, смертные (вместо люди) и т.д., примеры сужающей синекдохи: жить на чашку чая, кофейный глад, дышать языком и т.д. Группа «Мю» предложила рассмотреть М. как соотношение 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» (значимого 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. Рихардс в своей «Философии риторики» назвал его означаемое содержанием (Sense) М. и заменяющим словом (Рихардс 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 Рихардсом и М. Блаком («Модели и метафоры»), рассматривает М. как разрывание напряжения между метафорически употребленным словом и контекстом его употребления. Обращая внимание на тот очевидный факт, что большинство М. употребляется в окружении слов, не входящих в М., Блок выделяет фокус и рамку М., т.е. М. как такую и контекст ее употребления. Владимир М. подрабатывает знания 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 Дэ. Лаксфрдом и М. Джонсоном («Метафоры, которыми мы живем») в теории «конститутивных метафор», управляющих речью и мышлением обыкновенных людей

в классических ситуациях. Обычно процесс деметафоризации, превращения переносного смысла в прямой связывается с катахрезой. Катахреза (греч. — злоупотребление) — риторический трюк, 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 бытовом, так и в научном языке, все термины любой науки — катахрезы. Ж. Жетт («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. Домарес («Трактат о трюках») еще придерживался традиционного определения катахрезы, полагая, что она представляет собой временное злоупотребление расширительное толкование слова. Но уже в начале XIX в. П. Фонтанье («Классический учебник для изучения трюков») определял катахрезу как *спертую или утраченную М.* Традиционно считается, что трюк отличается от фигуры тем, что без трюков речь вообще невозможна, тогда как понятие фигуры охватывает не только трюки, но и фигуры, служащие просто украшением речи, которых можно и не употреблять. В риторике Фонтанье критерием фигуры является ее переводимость. Поскольку катахреза, в отличие от М., непереводима, это — трюк, причем, в противоположность традиционной риторике (эту противоположность подчеркивает Жетт), Фонтанье полагает, что катахреза — трюк, не являющийся и 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 познания природы, то Ж.-Ж. Руссо («Опыт о происхождении языка») предложил теорию языка, одним из постулатов которой было утверждение первичности переносного смысла. Стоявшие слева Ф. Ницше («Об истине и лжи во внеэтическом смысле») развивал подобную же теорию, утверждая, что истины — это М., про которые забыли, что они таковы. 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 невозможно не одна традиционная теория М.), но, напротив, превращение фигурального языка в алфавитный. Именно такая теория М. была создана Ж. Доррида («Белая мифология: метафора в философском тексте»). Теория М., не связанная с рассмотрением отношения следствия, вынуждает пересмотреть и вопрос об исконности М. Некогда Ч.С. Пирс рассматривал М. как исконный метаязык, представляющий репрезентативный характер репрезентатива путем установления его параллелизма с чем-то еще.

Согласно У. Эко («Чтения кинематографического кода»), иконичность М. не является ни логической истиной, ни онтологической реальностью, не зависит от культурных кодов. То, в протектоложность традиционным представлениям о М., формирующаяся сегодня теория М. понимает этот трюк как механизм порождения истины, своим своим существованием утверждающий первичность вербального смысла.

С.А. Макарян

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, отличающаяся некоторую другую, первичную знаковую систему М. — одна из центральных категорий семиотики. Семантическую амбивалентность слова, его способность обозначать как вещи, так и имена вещей, открыли уже древнеиндийские языковеды, такие как Паньини (IV в. до н.э.). У философов европейской античности возникает создание связи логических антиномий с данной амбивалентностью. Так, Сократ Эпитирок проводит различие между уровнем языка для утраты терминов. Августин проводит различие между «именами вещей» и «именами имен». Схоласти продолжают данное различение в форме различия между «первичной интенцией» и «вторичной интенцией». Последняя принадлежит уровню М. и включает также метатермины, как «термин», «универсалия», «предложение», «род» и др. Бурдиги использовал эту теорию для разрешения логических антиномий. Смысловое различие первичной и вторичной интенций признавалось как причина парадокса «языка». Схоласти 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 *наименованием* (номинативом) и *сочленением* (сигнификацией). После схолистов традиция металогических исследований прерывается, вплоть до возникновения математической логики в кон. XIX — нач. XX в. Позитивизм М. имплицитно используется уже в исследованиях Г. Фреда. Он рассматривает слова прямой и косвенной речи как язык 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.» вводит

в употреблении представителей Львовско-Варшавской школы аналитической философии, термин используется у С. Лесневского, а в дальнейшем у А. Тарского. Из логиков Венского кружка проблемой M , наиболее активно занимался Р. Карнап. Согласно Р. Карнапу, M , включает выражения, соответствующие со всеми элементами объектного языка: его знаками, числительным и связью выражений, а также правилам их образования и преобразования. M строится как часть обычного языка, расширяющая язык-объект рядом семантических понятий (истинности, лживости, эквивалентности и др.). В теории логического M внесли ряд важных результатов Д. Гильберт и К. Гёдель. 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 M .

1. Семантические понятия вводятся в M как исходные, а их свойства описываются посредством системы знаков (что требует доказательства полноты и непротиворечивости семантической теории). 2. Семантические понятия вводятся в M посредством определений, тогда M должен а) включать средства для описания синтаксиса объектного языка; б) быть богаче объектного языка, т.е. каждое выражение последнего должно быть переводимо на M ; в) быть не менее богатым, чем в языке-объекте, логической словаря; г) включать переменные более высокого, чем в языке-объекте, порядка. Естественные языки являются семантически неязыковыми. Это значит, что они включают как выражения с языковой 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 M и языка-объекта. Однако естественные языки также являются предельно богатыми семантическими системами, которые выполняют функции универсальной языковой системы M , и на которые можно перевести значения прочих языковых систем. Это приводит к проблематичности использования логического определения M . Последнее предложил Ельмслев, противопоставив простой означивающей системе две комплексные: коннотативные и метаязыковые семантики. В коннотативных языках форма выражения (отличающая), в свою очередь, является языком, в M 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 M обращаются, когда возникает необходимость уточнения языковых значений кода общения. Информация о коде передается посредством M . Данное положение можно распространить за рамки лингвистики: код всякой языковой системы определяется и транслируется, а также изме-

живет благодаря использованию соответствующего M . (за исключением самоприменимых кодовых помех и трансформаций). Это позволяет использовать понятие M , в культурологии. В логике требуется, чтобы язык-объект составлял часть M , включался в него. M лингвистика 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 M ведет к неточности описания, которая, однако, преодолима множественностью взаимодополнительных описаний. Случай перевода можно рассматривать как такое описание, в котором язык-объект не включается в M , и обратно. Когда язык перевода (M) 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. Левин-Стресс. Несмотря на возможность различных соотношений между M и языком-объектом культурологического описания, желательно, чтобы M не вошел полностью в язык-объект. Это требование служит сдержанно необходимой для объективного описания дистанция культуролога к описываемой им культуре. Описание же культуры «изнутри» не будет недостаточным по причине автореференции, отсутствия точки опоры для ее устраниения.

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

Д. В. Ахши

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 ставить между собой альтернативы, выявлять и устранять ошибки; оказывается, что полученная информация будет больше той, что заключалась во всех вместе взятых гипотезах. Суть метода не столько в «критике» теории практической, сколько в усмотрительном 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 создания более совершенных теорий. Чем большее количество новых и неожиданных проблем возникнет в процессе предвзятого 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: «Все A есть B » (тема критикуемой теории), то «Все A не есть B » (альтернативный тезис). Вместе с тем строгость альтернативы не начинается и с эмпирического опровержения теории по принципу «Если «Все A есть B », то «Некоторые A не есть B ». Научные теории обычно защищены от критики, и далеко недостаточно чисто формальных критических средств для пробивания в их «защитном поясе» опутанных брешей. Каким же критика может считаться эффективной? П. Фейерабенд различил и конкретизировал обычную идею К. Поппера следующим образом. В своей работе «Как быть хорошим эмпириком» он пишет, что хороший эмпирик начинает 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., Галлей, Фардей и Эйнштейн. Хороший эмпирик готов принимать во внимание и альтернативные теории, а не просто «смотреть» на все с единственной т. зр. Обусловленность альтернатив — подлинная причина развития познания и улучшения мышления участников дискуссий. В работе «Ответ на критику» Фейерабенд формулирует четыре условия строгой альтернативы: а) действительно 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, предельно сильно организационное единство опровергнутого предсказания и остальной части конъюнкции; в) требуется хотя бы незначительное эмпирическое свидетельство в пользу альтернативы; г) предполагается способность альтернативы объяснить предание успеха критической теории. Только при наличии всех этих условий у нас есть право заменить старую теорию ее альтернативой. М. д. подразумевает собой появление нового стиля мышления в науке, когда познание уже не рассматривают как процесс приближения к некоторому идеалу, а видят в нем лишь постоянно увеличивающегося числа альтернатив. Нахождение новой онтологии как выходное 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 абсолютизм — существенная черта познания, стремящегося к объективности. Даже если объективности т. зр. в высшей степени подтверждаемы опытом, им все равно надо противопоставлять несовместимые с ними теории. Альтернативу трудно построить сразу в готовом виде и ее надо постоянно развивать, а не брать ее как нечто застывшее. Постепенно из обихода и абстрактных догадок «конкуренция-заговора» превращаются в вполне конкретные концепции. Функция таких конкретных альтернатив состоит в следующем: они выступают средством критики принятой теории, но больше, чем критика теории фактами, пишет Фейерабенд; они не зависят от критики данной теории данными фактами. Сколько бы точно теории ни отражали факты,

сколько бы универсальной она ни была в своем применении, ее фактическая адекватность может быть выявлена лишь после сопоставления ее с альтернативами, изобретения и доработки которых поэтому должны преимущественно окончательному заключению о практическом успехе и фактической истинности теории («Ответ на критику»). М. а. включает в себя известный элемент теории: решение в пользу какой-либо одной из альтернатив основано на «решающих экспериментах». Однако такие эксперименты хороши для теории малой степени общности. В случае же теории 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 принятой ей на смену концепцией, т. е. если ее утверждения хорошо «переводимы» на язык ее преемника, 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. «устрашение» и неадекватных для ее проверки фактов, и альтернативных онтологических схем. М. а. нежно обирает 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 противоборствующие «точки зрения» данной теории иных возможных «видений» объекта исследования. В этом смысле М. а. есть один из модулей диалектического метода мышления, поскольку в нем предполагается сознательное столкновение противоположностей и идет речь о «борьбе», взаимодействии 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 отсюда 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 благоразумствует 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 детально всех мысленных следствий. Обеспечение сравнительной теоретической стабильности, застрахованность от отчаяния 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... прибегает редко» (Кун Т. Структура научных революций. М., 1977, с. 109); любое научное направление сравнительно безразлично относится к критике

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

Л. В. Павлов

Методология — учение о методе, наука о построении человеческой деятельности. Традиционно наиболее развитой областью М. является М. познавательной деятельности, М. наука. Ст. др. философия 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 превращается исторически. Пока в науке доминировала вера в неизменяемые 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. появились 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 востребовываемой 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, речь *уже идет о динамике М., неизбежно возникающей 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 предостованы

во многом тем, что эти науки исходят не из бытия людей и проблем их самореализации, а из сложившейся в общественности системы распределения труда, когда связи людей рассматриваются в социальности, а их спонтанная деятельность — в психологии. Эта проблема не решается в рамках дисциплины, взятой по отдельности. Необходим анализ системы общественного, 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 выражение» 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 обихода. В поле методологического анализа оказываются проблемы повседневной жизни людей, их обихода и поведения; задачей М. становится выяснение, конструирование и преобразование схем деятельности, «испробовано» в повседневный опыт человеческих индивидов. На стыке М. познания и М. обиходной деятельности людей обнаруживаются изменения характера М.: из М. общих норм и правил деятельности она превращается в М. постановки и решения человеческих проблем. Т. о., сама М. приобретает статус проблемы культуры, становится важным пунктом осмысления и переосмысления современной культурной проблематики. Внимание М. к схемам обиходного поведения и мышления людей связано прежде всего с тем, что в их повседневном опыте перестает играть прежнюю роль традиции и стандарты деятельности. Действия и поступки людей, их обиход и мышление утрачивают черты «естественности», проявляющейся 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 совершенно новому роду 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 обиходного повседневного опыта человека, оно связано с потребностями, целями, интересами человека, с его окружением. Однако М. предкладывает 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, зато так или иначе они зависят от того, что принимается за определяющее — «мир» или «человек». Если первичным оказывается «мир», то человек производен 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 для этих полюсных подходов пытаются объединить. Тогда за исходное принимается *опыт*, *жизнь* мира и человека. *M.* представляет собой систему, которой присущи свои внутренняя структура и устойчивые элементы. *Взаимосвязи M.* — 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 добре, 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. *M.* предполагает выработку *личностной волеи* человека — результата жизненного и духовного опыта человека, его проживания и переживания. *Позиция* человека выливается в систему личностных убеждений, образует внутреннее духовное ядро личности. *M.* всегда личность, оно представляет собой рефлексивное понимание своей жизни, выявление смысла бытия в мире. Т.е. *M.* — высший уровень самосознания индивида. В то же время *M.* индивида так или иначе соотносится, перекликается со *воззрениями*, *идеями*, *убеждениями*, *ценностями*, *идеалами* других людей, человеческого сообщества и выступает как социальное, культурно-историческое образование. *M.* выражает «дух эпохи», входит в его структуру наряду с мировосприятием и мироощущением.

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

Усложнение общественной жизни, формирования общественных структур, рационализация мифа привели к выделению 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, видимый и невидимый. Именно взаимодействие сверхчувственного, невидимого 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, жстад, 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, преобразуются душа и тело человека. Религия имеет множество форм и разновидностей. Атеизм не отрицает отсутствия религии.

Художественное (или поэтическое) М. опирается на чувственный мир земных вещей. При художественном восприятии вещь выделяется из ряда других вещей, из обычного порядка бытия, приподнимается над ним. Т.е. художник переносит вещь из ограниченного, телесного, 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 «омрачать», «сблизить», подменяя собой жизнь, имитировать мир и человека, перекрывать действительность, превращая ее в набор «симулякров». При этом человек уходит от жизни в символический мир, и веру, не осознает «серьезность жизни», уходит от обязательности и ответственности, разрушая внутренне бытие и себя в нем.

Высшим 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 от качества, чуждость и злость, 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 вывернуть 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 полно-

жизни. Дальней познать, что философия появляется тогда, «когда мировоззрение возмущается до своего рационального предела, когда оно научно оправдывается и движется притязаниями на истинность». Метафизика, оторвавшись на рациональность, тем самым совпадает с наукой М. Но философское М. может развиваться, 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», использовать мир 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 само художественную форму (философская эссеистика, философские идеи в поэзии, музыка, литературе, живописи). Как и религия, философия стремится выразить сферу сверхчувственности, установить особые связи, усмотреть за видимым невидимый срез бытия. Но философия не сводится ни к одному из типов М. Ее проблемы принципиально неразрешены 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 самосозидающим звеном в обществе, 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 слить сложившейся, 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 вставляя при этом достижения всех других типов М.

(См. «Философия», «Востригивы»).

Л.А. Митюкова

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

и так его душа. Понятие мистического постижения бытия противопоставлено по смыслу понятию освоения мира через образы (икона) — иконы, иды, идавы, сенсорные восприятия, понятия, а также через знаки, символы или модели. В более узком смысле под М. понимается опыт непосредственного общения с Богом, передающийся в жесте 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 (дэизмом, 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, теологи М. описывают Абсолют апофатически, «отрицательно», допуская лишь утверждение о существовании Бога. Практика М. основана на разнообразных системах психотехники, психофитических упражнений и медитации (йога, гиннатическое сосредоточение ума на простейших фигурах или символах, на повторенных сочетаниях слов и т.п.). Развитию М. способствовали искусство (веданта), дзенизм, пифагорейзм, платонизм, а в современной неклассификационной сфере — герменевтика и антропософия. Сильны были мистические мотивы в раннем христианстве, гностицизме, манихействе, суфизме, каббале, исмаилизме. Иногда М. был формой протеста против церковной и социальной иерархии. Не следует путать М. с необычными явлениями (призраками, лунатизмом и т.д.), а также с любыми необычными видениями и формами танца во время транса. Мистическое состояние достаточно редко, достигнуть его может не каждый верующий.

(См. «Абсолют», «Идос»).

Л. В. Павлов

Миф (греч. μῦθος — слово, речь, предание) — язык описания, оказавшийся благодаря своей неслучайной символической удобной 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. Льюис-Стресса 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 новыми, 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. Кромв, термин «мификация» приобретает мировоззренческий смысл. Вико называет М. «божественной поэзией» (из которой затем возникает героическая поэзия гомеровского типа) и связывает ее со своеобразным детским восприятием мира, которому присущи чувственная конкретность и телесность, богатство воображения и отсутствие рассудочности, переводящие на предметы окружающего мира свои собственные свойства, неумение абстрагировать атрибуты и форму от субъекта, замена сути «символами», т.е. повествовательность, и др. Эпоха Просвещения, рассматриваемая М. как продукт суверенитет и обмана (Б. Флетчер, Вольтер, Д. Дидро, Ш. Монтескье и др.), явилась выхолом надол по сравнению с концепцией Вико. В эпоху немецкого романтизма Ф. Шлегель развивает теорию М., polemически направленную против классического аллегоризма, согласно этой теории, мифологический образ не «создает» нечто, но «ест» 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: Шлегель, а за ним Г. Тегель 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 восточной 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. призыванием к мыслению под знаком все новых и новых неизвестных символов. Английский этнограф Б. Маллинонски полагает немало функциональной школы в этнологии. Здесь подчеркивается: М. консолидирует мысль, укрепляет мораль, предписывает определенные правила поведения и стандартизирует обычаи, 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 естественную специфику психологии коллектива. Религия, которую Дюркгейм рассматривает первоначально 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. Выдвинутый 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. ставится не столько вопрос 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 «исключения третьего»: объекты могут быть одновременно самими собой и кем-то иным. В коллективных представлениях, считает Леви-Брюль, ассоциативными 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 заметал 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, отличенную особым способом символической объективации чувственных данных. М. предстает как замкнутая символическая система, объединенная в 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 заменить. Мифическое сознание инновенняет код, для которого нужен ключ. Кассирер сумел проанализировать М. как форму творческого упорядочения и даже познания реальности. В. Вундт в связи с псевдосном 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 псевдосном 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 знаковой характер отношению), то он является результатом корреляции первых двух элементов. Это слово сновидение-миф в его целостности, неудавшиеся действия или верования, которые осмысливаются как компромисс, законная сила, осуществленная благодаря соединению формы (первый элемент) и интенциональной функции (второй элемент). К. Юнг не признавал за символами ряд 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 фантальной т. зр. (Юнг противопоставил ее «духальному» подходу Фрейда) символ в сновидении имеет скорее значение прототипа — он не закончен, а рождает. Симво-

лический образ свидетелей 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». Историко-религий Элиаде рассматривает феноменологически в качестве «опыта священного». Основным проявлением «священного», по Элиаде, является перофания (священное явление), определяемое как «система значений», представляющая соответствующие представления группам, племенам и народам в определенные периоды времени. Перофания сохраняется в форме М. Структурная теория М. была разработана французским этнологом К. Леви-Строссом, основателем структурной антропологии. Призывая своеобразные мифологическое 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 «Мифологии» закладывает основы семиотического подхода к современной культуре, определяющей М. не только как форму нарратива, но как феномен повседневности. М., по Барту, — это коммуникативная система. Отличающее в М. двойственно: оно является одновременно и смыслом и формой. Потребить 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 значений принимается за систему фактов. По Барту, это свойство М. активно эксплуатировалось идеологией.

С.А. Азренко

Множество, множественность. Понятие М. (*multitudo*) впервые используется в произведениях Н. Макиавелли в подходе Ф. де Спинозы в значении толпы, массы, большого количества людей. Для Макиавелли М. было синонимом толпы как множества людей. Спиноза противопоставил М. народу (*populus*) Т. Гоббса: понятие народа предполагает общую политическую идентичность, что является предельной теорией общественного договора и легитимности власти государства как власти народа. Прочтение Спинозы (скорее реконструируемое, нежели реальное), предложенное А. Матерном и развитое А. Негри, предполагает М. социальным многообразием с различными идентификациями и политическими предпочтениями. М. конституирует общественные отношения в качестве множественных, многих, различных, т. е. становясь онтологическим основанием общества и его ин-

ституциональных объединений. Эта интерпретация стала возможной благодаря сомежанию политического и математического значения *M*. Математическое понятие *M* было введено Г. Кантором, созданным теорией множеств, впоследствии аксиоматизированную Б. Расселом и Э. Цермело, в которой оно определяется как совокупность различных объектов, единым в каком-то отношении; в таком виде, в частности, математическое *M* используется в теории систем. Возможность понятия *M* для современной философии определяется его способностью обозначать сложные объекты, которые характеризуются гетерогенностью и предполагают время в качестве условия своего развертывания. *M* совмещает конвенции абстрактного и конкретного, единого и множого, теоретического и эмпирического, поскольку может как постулироваться, так и находиться в конкретной реальности. Различные значения и толкования *M* как исхожде одного или исхожде различного, в частности, привели Б. Рассела к логическому парадоксу существования множества всех множеств (парадоксом «Лжеца», «Брадобрей»). Если *M* исхожде одно, оно перестает быть совокупностью различных элементов своего себя; если *M* исхожде различно, терется единство и *M* перестает быть единичным объектом и понятием. Двусмысленность *M* быть одновременно единым и многим позволяет ему определять процессы становления, в которых формируются различные единства и многообразия. Благодаря этой способности, послужившей к толкованию Спинозы, *M* используется в политической философии А. Негри, М. Харути, П. Варно вместо таких понятий, как «народ», «класс», «группа». Общество как *M* 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 общества 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 анимарических сообществ. Другой способ использования *M* заключается в отождествлении с ним трансцендентальной социальной структуры. Гетерогенный порядок *M* является необходимым условием возможности существования людей в виде общества. Понимание общества как *M* предполагает много разных форм социального, которые объединяет имманентное сотрудничество, процесс соотношения отношений, тогда как их различия остаются различными. Таким образом, *M* как источник разнообразия общества становится одновременно источником его порядка, что снимает дилемативно «структура—действие». Кроме того, *M* может толковаться в качестве онтологической формы бытия. Отождествление математического *M* и бытия в философии А. Бадью исхожде из многообразия форм проявления бытия при невозможности придать ему, как и *M*, единое значение. В качестве такого различия идет математический счет, который приобретает свойства бытия в становлении. Но поскольку счет абстрактен, время оказывается не-

существенным условием М. Несколько иной является трактовка М. в философии Ж. Делеза и М. Делиэза 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. Кривошап

Модерность (Modernity) — 1) «новое время», «современность» — в трехчастной периодизации (Античность, Средневековье, Новое время) последняя, продолжающаяся вплоть до исторической эпохи; 2) «современное/модерное общество» — тип общества, отличный от традиционного общества.

Для социальной философии поиск особенностей современного общества является магистральным исследовательским интересом. Сроки перехода от традиционного общества 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 знакомства сменялись анонимными, которые, в свою очередь, должны уступить место свободной ассоциации (К. Маркс); механическая солидарность преобразовалась в органическую (Э. Дюркгейм); традиционное господство опосредствуется 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 деспотической принудител, 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, — стали объектом социальной-философской критики («Консерватизм», «Марксизм», «Критическая теория») и побуждали искать выходы из кризиса, в который вошла стихийная модернизация. Достигая «организованной М.» 19–70-е гг. XX в., характерными чертами которой стали государство благососто-

жизни, массовой демократии, беспрецедентное расширение прав и свобод индивидов, появились (Т. Парсонс, У. Растой) предположить возможность конвергенции всех форм организации современного общества к одному 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. Гиддингс, У. Бек и С. Ланг предложили теорию рефлексивной модернизации (1994), возведшая перевод ко второй М. Альтернативным ответом на практические и теоретические вызовы глобализации стал подход «многократных модерностей» («многообразия М.»), сторонники которого настаивают на том, что каждое общество имеет свои особенности и сохраняет многие свои традиционные черты в том, как оно вливается в современность. Общей рамкой тогда предлагается считать особую временнó-ориентацию М. — открытость будущего. В отличие от циклических и линейно-эволюционных 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 «трагическому 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 (онтологическая проблематика) в ситуации, когда будущее не predetermined, а ориентиром является поиск рациональной автономии. Таким образом, по мнению Вагнера, индивидуальный и коллективный опыт решения названных задач, критическая оценка акторами тех или иных решений, последующая коррекция практик составляет главный интерес интерпретативного подхода к анализу М., познанию как «опыт и интерпретация».

А.С. Мельников

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.» противопоставлен «атрибуту», неотъемлемому свойству вещи, присущему ей во всех ее состояниях. Декарт рассматривал физические тела как М. протяженной субстанции, а состояние 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 сущности; это есть непосредственно данное; это то, что находится в чем-то ином и постигается через это иное. Гегель определяет М. как «вышнее 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 ней тождества. «Модус есть нечто-себя-бытие абсолютного, утрачивая себя в изменчивости и случайности бытия, совершающийся переход абсолютного в противоположное *без выражения в себе* — лишнее целокупности монообразия (формы и определенной содержания)» (Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971, с. 179). М., по Гегелю, есть «прозрачное понятие», «показывание самого абсолютного». Хайдеггер вывел М. времени («бытие-жестода-уже-в-мире», «забегание-вперед», «бытие-при»), М. бытия мира («бытие-в-мире», «бытие-с-другими» и др.), М. существования (забота, страх и др.).

Л. В. Пановаров

Монада (от греч. *μοναδα* — единица) — «субстанциальный элемент» (Лейбниц), нечто самое простое, наименьшее, единое и неделимое. В пифагорейско-платонической философии «единицей-монадой» выражался принцип единства, стабильности и формы; М. противопоставлялись дуады, 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 нематериального, 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, непротяженный субстанция, «истинный» атом; она есть для себя весь замкнутый мир, не нуждается в других монадах. Не имея частей, М. не могут подпадать ни образованию, ни разрушению, не могут иметь фигур. Они отличаются друг от друга только внутренними качествами и действиями. Каждая М. развивается из своей себя свои представления. Соединяясь с особым телом, всякая М. образует данную субстанцию. «Всякая монада есть живое зеркало, наделяемое внутренним действием, воспроизводящее универсум со своей точки зрения и упорядоченное точно так же, как и сам универсум» (там же, с. 405). Монады могут пройти или погибнуть сразу, тогда как сложное начинается или кончается по частям. Все М., созданные или производные, составляют создания Бога и рождаются из бестеряемых излучений Божества (там же, с. 421); Бог — источник существования и сущности М. Учение о М. продолжили последователи Лейбница — Х. Вольф, Буумгартен и др. Оно разрабатывалось также

и дальнейшего Гербартом, Лотце, Маринно, Тардом, Ш. Реауме. В настоящее время учение о М. занимает скорее историко-философское значение, не имеет видных последователей.

Д. В. Понякин

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 приравнивших либо существование души (идеализм) либо существование тела (материализм). Это положило нач. противопоставлению идеализма-материализма (Маркс) и идеализма-идеализма (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, Малом) 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 субъективно-метафизический монизм, объясняющий разнообразие нашего опыта различными состояниями одной восстанавливающей субстанции (Бог или Природа по Спинозе) и атрибутивный монизм, допускающий существование многих, но принадлежащих к одному виду, субстанций (мозаика по Лейбницу). Эпистемологический монизм отождествляет данное познающему разуму с реальным познаваемым объектом.

Классическая аргументация в пользу монизма была предложена английским философом Ф. Г. Бродли, который в работе «Видимость и реальность» (1897) утверждал, что последовательные представления о мире содержат скрытые противоречия, которые проявляются при попытке последовательно помыслить свойства из этих представлений. На этом основании Бродли отрицал идею, что реальность может состоять из многих, независимых друг от друга существующих, объектов (плюрализм) и из нашего переживания этих объектов (фрегатизм). 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. Свообразными версиями монизма развиваются в когнитивной науке и в рамках исследований искусственного интеллекта на основе функционализма — упрощенная, свойственная 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. Довидсон в 1970-х гг. настаивал на больших возможностях *эпихуровского 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 ценностей или ценностей) подвергается серьезной критике на том основании, что он исключает возможность сосуществования различных мировоззрений и систем ценностей. Современная критика классической метафизики обличает поэтому монизм и идеализм. 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. «Разумный монизм», как он его называет, тождествен экстремизму и фанатизму.

(См. «Дуализм»).

Е. Г. Трубина

Монизм (от греч. *μόνος* — один и *λόγος* — слово, речь, мысль) — относительно обобщенный «отрезок» мысли или речи, тип мышления и разговора, образующий в результате активной мыслительной и речевой деятельности, рассчитанной на пассивное и отсроченное восприятие. Иногда М. определяется как внутритекстовый 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 присутствием европейской классической философии разделением мира на субъект и объект. Традиционно субъект

считается активным — познающим, воспринимающим, осмысливающим объект, объект, в свою очередь, — воспринимаемым, постигаемым, мыслимым от активности субъекта. В этом смысле М. противопоставляет 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 вконец «философией монолога». Но они полагали, что «эпистемологическое» мышление в философии не было окончательным, и видели в нем, скорее, искажение и деформацию, пороки воплощения традиции — традиции философии, которая сама вырастает из диалога и вносит огромный вклад в свой метод «диалектики», и своей проблематикой, и, возможно, самым познающим бытием. Но человеческое сознание не может быть полностью самоотдельным и самозамкнутым, и в этом смысле любой М. в той или иной степени диалогизирован. «Обращенный» М. содержит риторические вопросы, которые стремится повысить духовную активность адресата, и М. включаются диалогизмы и т.п. приема. 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 интимными. Что же касается «внутреннего», «саутреннего» М., то он осуществляется, как выражается Ю. М. Лотман, автономно независимо 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 наследовалось 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. Лафарова

Мораль (лат. *mos* — мода, обычай, нрав; *moralis* — относящийся к нраву, характеру; *morale* — 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. Гулейнов, 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 самым эффективным 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 развитым 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 всеобща, и ни один 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 следить бы за их исполнением. Вместе с тем в своем реальном функционировании мораль опирается на деятельность других социальных институтов, волеи как момент, являет в деятельности этих институтов (миллиция, 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, качества (добродетелей и пороков); совокупностью представлений людей о ценностях в человеческих отношениях (личностных ориентирах); характеристикой поступков людей и их взаимоотношений.

Наличие с точки зрения морали понимать 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 служит в моральном значении всего происходящего вокруг него. То, 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 (зависит от жизни общества, его культуры в данное время) и переменчивы (меняются на каждом этапе исторического развития общества).

Моральным поступком человека считается тогда, когда он совершает:

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 убежденными.

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. Лещиню

Мультикультурализм — течение в современной политической философии, фундаментирующее и оправдывающее политику, связанную с учетом культурных различий группы и направленную на соответствующее перераспределение ресурсов между ними (особые права или исключения из правил для культурных «активности», социальные программы, направленные на поддержание культурного своеобразия, квоты для представителей различных групп в органы государственной власти и т.д.). Современным общества в большинстве своем являются мультикультурными, что означает факт сосуществования в одном социальном пространстве нескольких групп, кардинально различающихся 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», «коричневые» и «пурпурные» всегда различны). М. является философской реакцией на факт этого культурного разнообразия и предлагает стратегию его ликвидации 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. Уэлшер) для описания человеческой идентичности. Если в рамках классического либерализма, а также современного либерализма Б. Барри и Д. Ролз индивид рассматривается как условие общества (теория общественного договора) и обладает самостью (идентичностью) до всякой культуры (методологической индивидуализм, атомистическая социальная онтология), то коммунитаризм рассматривает самость (идентичность) индивида как продукт сложившихся социальных связей, как ориентированно «высуженный» культурой конструкт (контекст в социальной онтология). Поскольку источник

нашей сместью — в культуре, поскольку различные исторически сформировавшиеся культуры (языки, обычаи, нормы) заслуживают равного признания и качества социальных благ.

Во-вторых, *M.* может быть обоснована и за счет апелляции к либеральным ценностям автономии и равенства (У. Кимлика). Поскольку то, что индивидам бывает свойственно гордиться принадлежностью к группе, автономия в либерализме с необходимостью подразумевает возможность равного индивидом своего стиля жизни, а также возможность выбора другого стиля жизни, поэтому культурное разнообразие для *M.* этого толка важно как средство сохранения «своих», 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 Кимлика, 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 *M.* вносит постколониальное исследование (М. Мур и др.), раскрывающее обстоятельства исторической экспансии европейских государств и тяготы жизни коренных народов на завоеванных территориях. Соответственно, здесь речь идет о компенсации таким народам — допустим, за счет передачи им прав на самоуправление. *M.* как философское течение и политической «лейбла» подвергается критике со стороны космополитов («культура» в *M.*, 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 «грунтовых» прав и требует от государства нейтралитета в делах культуры (номинатив Ч. Кукакса). Либеральный эталитаризм и стратегия «приватизация различий» (Б. Ворра 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 *M.* в наши дни, наряду с интеркультурализмом, либерализмом и нормативно нагруженными концепциями гражданства, вынуждена отвечать и на вызовы со стороны реальной политики.

А. В. Лоскутов

Мышление — способность человека связывать образы, представления, понятия, определять возможности их изменения и применения, обосновывать выводы, регулировать поведение, обобщить, дальнейшие действия самой мыслью. В М. человек рассматривает интересующий его предмет в связях, которые не даны ему в непосредственном восприятии. В этом плане М. есть особые 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 особые 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., философия интересовалась вопросами связи М. с деятельностью человеческого индивида, с развитием общества, с функционированием культуры. В одних направлениях (интр., 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.е., оказывается суггенидндивидной формой, осливающей 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 (Вигель). 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 обобщения, воспроизведения и изменение предметной обстановки их жизни, в философии учитывались лишь нецелесообразно. Структуры повседневного опыта людей — причем структуры весьма различные, — ориентирующие взаимодействие людей и их самоопределение,

трактовались сквозь призму общих форм как более или менее логичные. М. в разных вариациях философствования (здесь имеется в виду ст. обр. европейской «классической» философии) оказывалось обобщением человеческого опыта или приближением человека к неким всеобщим формам разумной деятельности. Тема развития М., предполагающая соотнесение различных мысленных субъектов, также развиртуализовалась на основе признания универсальных форм познания и логики, которые может осваивать (или не осваивать) человеческий разум, присоединять (или не присоединять) в своей деятельности человеческий субъект. Развитие М. умного и профанного, культурного и «маршарского» во многом определялось убеждением в том, что единство М. находится 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 преэминентность культуры, сохранение ее норм, а стало быть — и возможности взаимодействия между людьми, взаимосогласованного их поведения. Воспринятие европейской культуры в значительной мере понималось именно как освоение логики М. с помощью общих категорий, понятий, определений. М. же по большей части выступало в роли логики обобщения, сведенного различия индивидуальным явлением к правилу, закономерности, тенденции. Понятие, вырастающее из обобщения, оказывалось вместе с тем и культурной формой, общекультурной нормой, соединяющей поведение и М. людей. Эта традиция фактически воспретствовала развитию в философии логики индивидуального, особенного, конкретного, идея, к развиртуализации которой были близки В. Дильтей, В. Виндельбанд и Г. Риккорт. Вопрос о мысле, вырастающей в М. о конкретном, особенном, целостном был фактически сформулирован уже в сер. XIX в. в немецкой классической философии (Лейбниц, Гете, Гегель, Шеллинг, Маркс). Однако в распространявшуюся в кон. XIX в. популярная версия гегельянства и марксистов идея М. о конкретном была сведена к идею диалектики как логики всеобщего. Так эта традиция соизмерялась 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 являлись попытки рассмотреть и формулировать М. на основе идей, что были определены Дильтейем, Риккортом и Виндельбандом, и, соответственно, — потребностями понимания конкретных индивидов, событий, групп, субкультур. Хотя «понимание» на первых порах трактовалось по преимуществу истологически, как взаимодействие индивидов на уровне «объекта» чувствами, мотивациями, предпочтениями, в дальнейшем его истолкование стало обращаться к философской традиции описания М. Поскольку важнейшим моментом понимания оказывается постановка субъектом себя на место другого (как средство «оживления» в струк-

туры его появления и мышления), постольку выявляются истисомологические моменты понимания, необходимость мыслительного, рационального, логического определения среды понимания, его конкретного качества. М. в этом плане выступает в роли инструмента, определяющего временные и пространственные формы, задающие систему понимания, его обозначимые параметры, «картину» ситуации, которой пользуется взаимодействующая субъекты. Под знаком этой задачи возникает традиционный вопрос о категориях М., но подход к категории оказывается нетрадиционным, ибо суть вопроса — не когнитивная природа категорий, а их «естественное» функционирование во взаимодействии субъектов, их роль в упорядочивании или выравнивании контекста межсубъектных связей. В понимании, трактуемом достаточно широко, образ «другого» оказывается взаимодействующим образу индивиду-самосознания: 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-логического средств и культуры оперирования этими средствами, созданной философией. В XX в. основная проблематика М. перемещается из плоскости соотношения мысли индивиду 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 одностороннего к многомерному представлению о М. выявил проблему его эволюции, периодизации этого процесса, выделения типов М. и разных способов их взаимодействия. Вопрос о М. исключается в исследованиях, описывающие разные типы социальности и связанные с ними культуры мышления.

(См. «Психология», «Логика», «Онтология», «Понимание»).

В. Е. Кедров

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.д. — как сверхчувственный объект, то их первичная чувственность преобразуется во вторичную, третичную и т.д. Напр., повседневное представление об объеме вещи можно преобразовать под воздействием математической теории в график параболы; наглядный образ произвольной параболы — вторичная чувственность, обусловленная понятием функций $y = x^2$. Рационализированное зрительное представление обретает языковую функцию, а значениями слов и конкретных знаков становятся недоступные в опыте сущности и целостности. Древние греки различали в «идее» («сущности») наглядную и ненаглядную стороны. Первая, эйдетическая, сторона содержится нашим особым, внутренним, зрением — эйдос («вид») содержится умом как некая картинка. Вторая сторона не имеет изобразительного характера и выражается словом. Созерцательная способность разума отражена Платоном в понятии нозоса, т.е. «мысленного видения сущности». Т.о., Н. по традиции сопряжена с геометризирующей сущностью, с представлением уловимого в пространственно структурированном слове, графике. Однако существуют и иные трактовки Н. Мы, современные авторы видят признаки Н. исключительно в сфере обычных восприятий и представлений — вне зависимости от рационально-интеллектуальной погруженности того или иного чувственного образа. При этом одни исследователи ищут основу Н. в первосигнальной модальности зрительного образа (В.Н. Сагатовской, В.А. Штофф), а др. — в особенностях феноменальной границ 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.Н. Мандель-

итке доклада Н. применяется условием непосредственной воспринимаемости объекта. То, что следует логичной традиции, предлагает трактовать Н. как специфическое единство чувства и разума, как диспозиционное свойство (М. Хессе, А.В. Славин, Д.В. Павловаров). Противоречия чувственного и рационального в наглядном образе зависят от глубины постижения реальности. Чем абстрактней рассуждения, тем «абстрактней» соответствующий им наглядный образ. Следует различить эмпирическую, теоретическую и мировоззренческую Н. (В.Ф. Сетьков), выделить иерархию уровней Н. Наглядно можно представлять не только предметы, но и операции. Н. — свойство знания, но не вещи и не опыта 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, пред. им нагляден чертеж сложного механизма. Н. характеризует и осуществляет связь знания и действия, причем действия не только практического, но и умственного. Когда человек в виду «Н», то прежде всего подразумевает не столько «образ» сверхчувственного объекта самого по-себе, сколько картину выявления некоторых свойств этого объекта в некоторой деятельностной ситуации. Напр., не имея «портрета» гравитации в чистом виде, ученый тем не менее способен создавать наглядные модели взаимодействия тел на протяжении веса или иным способом. Неудачи в создании наглядных образов той или иной науки не могут служить основанием для утверждения, что Н. означает развитие 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 полнота. 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 видением.

Д.В. Павловаров

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. Рамон-Кеннон, 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 области исследований, связанных с художественной литературой. В частности, практика композиции и репрезентации исследуется в музыкологии (Э. Ньюком), художественной критике (У. Стайнер), в кинознании (К. Метц), в культурных исследованиях прослеживаются стокгольмские скобы, 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. Гелли); в философии и социологии науки изучение условностей повествования применяется для обоснования риторической природы научных текстов, с доказательством того, что наука есть не что иное, как форма дискурса, лишь в незначительной степени имманентная делу с реальностью (Р. Рорти, Э. Просс), для демонстрации того, что научная речь есть «повествование о себе самой обывающей, без исключительности человека» (Р. Харре).

В XX в. активное изучение нарратива привнесло в формирование 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; теория «новой критики» (Р. П. Блэкмор); неаристотелевские теории (Чикагская школа: Р. С. Прейн, У. Буфф); психоаналитические теории (З. Фрейд, К. Берг, Ж. Лакан, Эриксон); герменевтические и феноменологические теории (Р. Ингарден, П. Рикор, Ж. Пулю); структуралистские, семиотические и трологические теории (К. Левин-Стросс, Р. Барт, Ц. Тодоров, А. Преймак, 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 дефляцией. Здесь имеются в виду невозможность строить последовательную теорию, не определяемую 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, осуществленного 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 и protagonese, скажем, разыгрыванию их на сцене), нарратологи, в пределе всего Ж. Жюль, будут сосредоточены на дискурсе и процессе наррации, практически не уделяя внимания собственно конструируемой истории, тому, что рассказывалось. Такой подход имеет давнюю традицию, ибо латинский термин *narratio* обозначал языковой акт и относился к противоположности между *faberis* и *titulus*, 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 (типологии Дж. Принса). Во-первых, сегодняшняя нарратология связана с поворотом внимания критиков к закономерностям чтения, в этом смысле любая «технологическая» характеристика нарратива оказывается связанной с конструированием значения, любое «как» может привести к «почему» (Ж. Жюль). Во-вторых, характерны 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 повествования, а также связь между ними, Н. облегчает выбор исследователем нарратива как тематической рамки, что в последние двадцать лет стало весьма популярным. Так, это выразится во множестве «нарративных» претензий классических либо популярных текстов. В ходе их раскрываются т.н. нарративные стратегии рассказчиков, романистов (всеведущий автор, рассказ от первого лица, внутренний монолог), деконструируются многочисленные конвенции, заданные в повествовании. Последние становятся особенно очевидными, когда нарративы, созданные в рамках одной культуры, воспринимаются посетителями другой культуры: начиная от тех «сбоев» в восприятии, которые происходят, когда, например, 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 «примитивных» нарративных традициях есть теория наррации»; «в конечном итоге, не существует предмета нарратива: нарратив обсуждает только сам себя, нарратив рассказывает сам себя» (Р. Барт). Постыжение нарратива в качестве темы в рамках Н. связано, во-первых, с пониманием нарратива как определенного числа последовательностей, объединенных посредством соединителя, 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 трансферов нарциссизма; в-пятых, с демонстрацией движения нарциссизма 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. познания нарциссизма черты позволяют артикулировать тему нарциссизма следующим образом: «Нарциссизм есть акт и есть объект. Этот акт и этот объект обладают определенной ценностью, которая... может быть модифицирована в тонких волн, долга, знания, власти, из которой нарциссизм происходит или которую он подраствует и которая может быть негативной либо позитивной в зависимости от обстоятельств, в которых возникает нарциссизм, 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 различаются первичный и вторичный Н. Первичный Н. заключается в любви к себе, в представлении своего собственного тела для нужд либидо — состояние, предикствующее способность полноценно общаться и адекватно проявлять любовь к другим. В этом случае Я и Оно еще не отделены друг от друга. Вторичный Н. заключается в разрывании и 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, несомненная самой собой, тщеславная и выделенная в манерах поведения. Это находит свое объяснение и в своей культурной этимологии, ведущей свое имя 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 бессознательные фантазии, также и к проявляющимся при этом специфическим чертам в манерах поведения и свойствам характера. Однако многие нарциссические пациенты вполне успешно ориентируются и эффективно действуют на социальном уровне. Считается, что нарциссическая тенденция сохраняется на протяжении всей жизни человека и могут приниматься как здоровые, так и патологические формы в зависимости от обстоятельств и культурно-исторического контекста. Нарциссические расстройства рассматриваются прежде всего как результат родительского поведения, лишенного заботы (искреннего сочувствия), ведущего к неспособности ребенка формировать адекватное представление о себе, к становлению такой личностной структуры, в которой внешнее демонстративное приукрашивание камуфлирует глу-

близкое чувство отчужденности и утрату самоуважения. Нарциссическое развитие следует своим собственным путем (так же как объектные отношения), имеет свою специфику. Не существует никакой причины, из-за которой нарциссические наклонности и объектные отношения с необходимостью оказывались бы противоположными. Напротив, они взаимосвязаны 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 требуется особая осторожность и модификация аналитической техники. Тенденция или мегаломания основана такими пациентами объектного мира сами по себе служат им помощью в способности к символической деятельности. Кроме того, интерпретация переноса в данном случае могут стать результативными только после долгого периода взаимоотношений с аналитиком, в течение которого время и пространство разрушат маню величия у нарциссического пациента. Маня 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. Балаев

Насыщенный феномен — ключевое понятие феноменологии данности Ж.Л. Маррона, разработываемой в рамках т.н. «новой феноменологии» (М. Агри, Ж.Л. Кретьен, Э. Лешнас, Ж.Л. Маррон). В феноменологии данности Н.ф. обозначает феномены, насыщенные интенцией, которая превращает и переинтенцирует любое интенциональное содержание. Исходный принцип феноменологии данности заключается в следующем утверждении: «Чем больше редукция, тем больше данности». Данный принцип, согласно Маррону, преследует апорию традиционных принципов феноменологии: «Чем больше явления, тем больше бытия», «К самим вещам!», «Любое явление из самого первоисточника содержание есть приносящее истинное познание...». Маррон 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 поворотник, ведущий явление к данности, оценивает степень данности в каждом явлении, с тем чтобы определить его право явиться или не явиться. Таким образом, две операции, ведущие к сознательному Я и к самим вещам, обозначают две вер-

сии одной организации редукции посредством данности. Все выходящее 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 явлениям, которые остались 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 предметного 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 Мартона феноменальность феномена заключена в его данности или в корреляции редукции и данности. Все, что является, является только потому, что оно дается.

И ф. олицетворяет собой парадигму чистой и абсолютной данности. И ф. отличается от «бедных феноменов» (логические высказывания, естественно-научные объекты) и общих (повседневных) феноменов классической феноменологии. Для данности «бедных феноменов» требуется понятие, 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 недостаточной данности содержания. Адекватность общих феноменов определяется способом их интенцирования. Общие феномены есть результат второй, экзистенциальной, редукции. И ф. является результатом третьей редукции к данности как таковой и дается в соответствии с максимумом феноменальности. И ф. «переворачивает» традиционные понимание феномена как соответствия явления и явлениящегося, интуиции и понятия. «Максимум феноменальности» обусловлен не недостатком, а избытком интуиции в отношении к понятию. Данность в И ф. не просто дает явление, но превосходит его, изменяет его общие характеристики. Используя кантовские категории чистого разума, Мартон дает следующие характеристики И ф.: новизность в соответствии с категориями количества; новизность в соответствии с категориями качества; абсолютность в соответствии с категориями отношения; недостаточность умеренно в соответствии с категориями модальности.

Марком перечисляет четыре типа Н.ф. и их соответствующие характеристики: событие (инициативность, непреходимость, неизменность); идея (невыносимость); плоть (абсолютность); икона, или лице (интерсубъективность). Четыре типа Н.ф. «показывают себя в той мере, в какой даются». В наиболее радикальной форме Н.ф. — это откровение как сущностная возможность насыщения в его феноменальный смысл. Откровение дает себя в той мере, в какой открывает (себя). Откровение описывается как «лов», который несет в себе черты призыва, удивления, соблазна и фактичности. «Лов» характеризует любой Н.ф.

(См. «Феноменология», «Материальная феноменология»).

Г.Х. Крюков

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 едины 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 точки зрения, качественно идентифицируются с природными явлениями; 3) универсализация принципов и методов естественных наук и, соответственно, экстраполяция методов анализа, применяемых в естествознании, в познании 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 вытекающую по отношению к человеку, где действуют вышележащие человеческой деятельности нормы и ценности. А это ведет к незаконной ренфикации 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.

Г.Х. Крюков

Наука — специфическая форма деятельности человека, обеспечивающая получение нового знания, вырабатывающая средства воспроизводства

и развитии познавательного процесса, осуществляющая проверку, систематизацию и распространение его результатов. Выделение и оформление Н. происходит в конце первого тысячелетия до н.э.: родившей 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 сформировались 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 расширяет привычные рамки человеческого опыта. В Н. утверждаются нормы экспериментальной проверки и доказательства, количественной обработки и представления данных. Абстрактные формы полученного знания способствуют его связыванию, суммированию и, как представляется тогда, неуклонному росту. Н. начинает работать и развиваться по стандартам крупного промышленного производства. Объем научного знания быстро растет, вместе с тем в организации и методологии Н. обнаруживаются серьезные противоречия и изъяны. Стандартизация и «механизация» Н. фактически блокируют выполнение ею функций по добыче новых знаний, по обновлению деятельных и познавательных способностей людей. Уже понятий прагматизм 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 копируемые объекты. Для их обнаружения, «вещивания», понятийно требуется новые экспериментальные методики, новое логическое и философское обоснование. Возникает необходимость философского обоснования перспективы Н. Прагматическая связь Н. и производства также оказывается неэффективной, т.к. не способствует обновлению организационных форм экономики и промышленности, усиливает тенденцию дегуманизации как индустрии, так и Н. Последняя становится производительной силой не сама по себе, но преломившись через личность работника. Внедрение Н. в производство мыслит, по сути, соотношение живой и общественной, личной и обезличенной, творческой и нетворческой деятельности. В этом смысле Н. стимулирует создание организационной и технической среды, мотивирующей интензивную деятельность людей, расширяющей 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. «Психология», «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, обозначаящие 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. Давы, есть нечаянное, приходящее само-собой без умысла; случай — безотчетное и быстротечное нач., в которое веруют отверженные проводники; случаем — созданы в одно место или вообще обижать. 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 апофизического (отрицательного) намека на всемогущество Абсолюта: безусловное невозможно обойти, все существующее есть множество означаяй субстанции, первой сущности. Согласно этой т. зр., Н. действует волею из сферы вечной и внутренней сущности, впадая она проявляется как акциденция (случайное бытие) или модус («иное» абсолютного», по Гегелю). Сущность узнал, что каждый атрибут необходимо выражает целокупность субстанции; атрибут создается из самого себя, внешне же он ограничивает себя до масштаба «непосредственно данного», выявляется через модус. Чем более нечто надлежит субстанциальными признаками (тем 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, отложась к внешней сфере акцидентального. Т. о., Н. и С. предстают соотносящимися противоположностями, в их взаимосвязи

раскрывается по той же логике, что и связь субстанционального (атрибутивного) и акциденциального (модус), внутреннего и внешнего, сущности и явления. «Совращающийся к сути переход необходимости (в случайность), — пишет Гегель, — это скорее собственное развертывание абсолютного, это внутреннее движение, так что абсолютное, становясь явлением, скорее обнаруживает само себя» (Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971, с. 202). Если Абсолют проявляется себя через многоуровневую цепь эманаций и если сущность многоуровневая, то всякий раз следует особо указывать онтологический уровень (систему отсчета), в отношении которого нечто квалифицируют либо как N_1 , либо, наоборот, как C . То, что в одной системе отсчета N_1 оборачивается C , в отношении действия сущности более глубокого порядка. И наоборот, если явления (качества) со временем диалектически сменяются, осуществляются в составе нового качества и возвращаются в виртуальное лено сущности, то бывшее C способно интериоризоваться в N_1 , воплотив тем самым сущностные силы. Случайное необходимо, а необходимое случайно; N_1 не следует сводить к одной из ее разновидностей — к неизбежности — и впадать в фатализм. В указанном смысле C столь же объективно-реально, как и N_1 . Можно определить в целом C как пространственно-временную форму ограничения и проявления N_1 . В чистой (виртуальной) форме C доминирует сфера N_1 . Но, всегда внутренняя и лишь отсечивая волею через C . Проявляясь всякий раз через какую-либо C , N_1 тем самым ограничивает и отрицает себя именно как N_1 , переходя в свою случайную противоблодность. Вместе с тем C сохраняет ряд черт N_1 , тем самым, по существу, оставаясь N_1 , но также приковывает к этим чертам признаки своей уникальности, единственности, феноменальности. Описанный подход может быть также назван «осцилляционным»: категории N_1 и C конкретизируют взаимосвязь сущности и явления, раскрывают их соотношение под специфическим углом зрения. (3) С позиций вероятностного детерминизма N_1 и C понимаются как две разные формы действительности, два вида событий. Их противопоставляет и определяют путем различения двух типов возможностей, которые соответственно превращаются в необходимую действительность и в случайную действительность. Возможности подразделяют по степени их силы, степени вероятности (по шкале от нуля (невозможное) до единицы (овеществленная возможность, т.е. действительность)). А.П. Шентулин предложил определять N_1 и C через понятия реальной и формальной возможностей. «Реальными называются такие возможности, которые обусловлены необходимыми сторонами и связями, законами функционирования и развития объекта; формальными — возможностями, которые обусловлены случайными связями и отношениями» (Шентулин 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 (например, когда несколько наиболее сильных

конкурирующих между собой возможностей очевидно нейтрализуют друг друга и тем самым позволяют осуществиться какому-нибудь весьма несовершенному «продукту будущего»). Реальные (конкретные) возможности обладают максимальной жизнеспособностью, высочайшим уровнем вероятности, близким к единице: для своей реализации они обеспечены всеми необходимыми условиями. В описываемой модели мерой связи H и C с возможностью и действительностью выступает «вероятность». Вероятное — мера необходимого в возможном (В.Н. Коровкин, М.Н. Рутковский), а также мера случайного в действительном. H — действительность, осуществляющаяся из какой-либо одной из множества реальных возможностей, а C — действительность, в которую превратилась одна из формальных возможностей. В ходе своего роста в сфере сущности абстрактные возможности способны утончаться до конкретных, а реальные возможности, напротив, вопреки ослабевают до степеней формальных возможностей. В этом смысле границы между H и C размыты. H и C , потому способны перемещать друг в друга в своем скрытом возможностном базисе, хотя продукты определения принципиально разных возможностей внешне «выглядят» как однотипные материальные явления. (4) Сторонники субъективного идеализма не признают объективного существования H и C . Так, Юм выводил их из особенностей нашего мышления и привычек, Кант считал H и C атрибутивными способами мыслительной деятельности, внутренне присущими человеческому разуму. Э. Мах, Г. Якоби, Витгенштейн сводили H к сугубо логической связи понятий, к логической H . Риккерс, Вилдельбанд и ряд других неокантианцев, призывая H в природе, отвергали ее в общественной жизни. Многие философы-эмпирики склонны понимать действительность как сумму единичных фактов, чувственных данных и не находить в ней действия H ; для них в мире господствует C . Как видим, в ходе истории философия выработала разные по своему идейному основанию модели H и C , которые и ныне остаются взаимодополняющими теоретическими альтернативами. Пока никому не удавалось непротиворечивое и объяснительное обобщение этих альтернатив, среди них остается лишь только выбирать ту, которая созвучна нашему мироощущению. Эти модели (в особенности Z и B) применяют для описания динамических и статистических процессов объективного характера в природе и обществе, а также процессов делегирования и душой жизни.

Д. В. Пископов

Неразрешимости — термин, использованный Делридом для критики фундаментальных философских основоположений. Делридом заимствован этот термин из работы К. Гёделя по метаматематике. Философия, или метафизика присутствия, строится на предположении о ряде формально-логических исском, в целом парадоксальное полное и непротиворечивое объяснение смы-

сли мира, а также соответствующего предположения, что одно-единственное описание — 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 обычная категория, является полной и абсолютной. Такая система знания, по определению, не имеет внешнего, т.е. грани, отделяющей внешнее от внутреннего. Эта система necessarily предполагает возможность трансценденции или в форме трансцендентального сознания (Кант, Гуссерль), которое производит логическую форму, отсылающую 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 существо, не будучи сама частью этого мира, и к которой все существо ссылается для обнаружения собственной истины. В любом случае предполагается наличие метуровня, который закрепляет парадигматическую систему, не имеющую грани. Для того чтобы система знания была полной, она требует метуровня, внешнего по отношению к формализованной системе. Но возникает вопрос, как объяснить этот метуровень, из которого конструируется система. Ведь его объяснение требует другого метуровня, а тот, в свою очередь, требует другого... — и так до бесконечности. То, что позволяет системе быть полной и неразрешимой, в то же время создает ее неполноту и противоречивость. Используя гегелевскую терминологию, можно сказать, что система «неразрешима», поскольку сама создает элементы, которые одновременно и принадлежат и не принадлежат к системе. Аксиоматическая система неполна. Гегелевская теория 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 Эйлера неразрешим; средствами Эвклидовой геометрии этот постулат не доказуем, 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 одновременно неполна и потенциально самопротиворечива. Большинство работ Деррида демонстрируют неполноту и самопротиворечивость философских систем вследствие Н., которые необходимы для доопределения системы, но в то же время противоречат ее аксиомам. Напр., по Гуссерлю, формально-логические утверждения необходимо дополняются из ситуации. Язык последней необходимо экспрессивен, а не подкативен, поскольку последний предполагает референцию к внешнему, что противоречит аксиоме идеального самоприсутствия смысла без отсылок к какому-то миру. Деррида показывает, что для полноты гуссерлевская сис-

тему требует этого исключенного индикативного знака, но его введение делает саму систему противоречивой, т.е. ненужной. Индикативные знаки неразрешимы в системе Руссола. Система Руссола, хотя практически и продолжает во введении индикативного знака, тем не менее теоретически или автоматически включает 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. обуславливает полноту и непротиворечивость философских систем, но в силу той же возможности обозначают неадекватность, 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 систематизируются. Это значит, что Н. не могут выступать некими универсальными, трансцендентальными философскими принципами. Строго говоря, Н. никакой системы не формируют, они не могут быть формализованы. Системы Н. не может быть формализованы, идеализированы или систематизированы из какого-то единого центра или принципа, поскольку именно из игры, 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 метафизической систем и, соответственно, философских текстов выделяет множество Н.: *différance*, допозитивность, след, архивизм, архивизмско, интеративность и т.д.

(См. «Деконструкция», «*Différance*», «Допозитивность», «Итеративность», «След»).

Г.А. Берман

Не-философия — проект науки о философии, или не-стандартной философии, разрабатываемый Ф. Ларрессом. Заметим, речь не идет о мыслении внутренних противоречий философии, о демонтаже, деструкции или деконструкции метафизики, об очередном предложении философии. Н.-ф. — это не метафилософия или философия философии, не деконструкция философии. Н.-ф. — это наука о философии.

Ключ к Н.-ф. обоснованно философией 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 претендуют на имманентность. Эта философская вера в философию, которую Ларкель 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 предначертанный для вычисления условий их возможности. В частности, у Канта этот инвентарь включает априорные формы созерцания (пространство и время) и априорные категории рассудка. 2. Синтезирующие категориальные априори и универсальные априори. Объединение региональных априорных условий в трансцендентальные априори, которые артикулируют 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 взаимосвязанность 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 взаимосвязаны; единство возможного опыта у Канта или бытия-в-мире как «свобода» у Хайдеггера. Этот трансцендентальный синтез, т. е., 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. е., 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. Решением в этой структуре Ларкель считает введение этой «билатеральности» в синтетическом априори, выражающегося в диалектикал полемик взаимосогласия идеального и реального, логоса и факта и т. п. В этом заключается сама де-объективирующая, до-субъективного «единства-и-различия», законичность философского решения.

Н.-ф. не отвергает, не замечает 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, ранневоинском Единому-Реальному как радикальной неманевренности. 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 Пародия не претендует на то, чтобы возродить более парижскую-философию или сконструировать реалистскую философию или философию Реализма. Научная установка и отнесении философии делает вот философия аксиоматична в качестве материала для клонирования.

Философия — это всегда лишь эмпирический материал, объект Н.-ф. Н.-ф. всегда начинается с Единого как оператора синтеза. При этом Единое понимается не в качестве исходного единства, которое философия сначала разделяет, а затем сводывает, а как уже отделенное от синтеза мышления в мире. Единое — это не первоначальное единство двух частей: это единое без единства и частей. Не план конвенциона (Делет), не неконвенциональное множество (Вальде), 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 в философии образует Дuality, но это Дuality без синтеза. Философия синтезирует противоположности только на основе взаимного прикосновения Единого. Но поскольку Единое не разделено противоположностями, поскольку Единое уже отделено от противоположностей, эта Дuality дается без-различия. Поскольку Единое отделено от мысли-мира, но не наоборот, дuality Единого и мысли-мира есть унилатеральная дuality, т.е. дuality 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.е., с одной стороны, имеется взаимность как необходимая причина в последней инстанции. С другой стороны, имеется философское решение, философия как материал, как опциональная причина. Соответственно, Н.-ф. представляет собой координацию двух причин: взаимности как необходимой причины в-последней-инстанции и решения как опциональной причины.

Тогда как Единое закрыто для философии, Н.-ф. осуществляет трансцендентальное закрытие этого закрытия. Она регистрирует это закрытие внутри 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 аксиоматическая причина, т.е. достаточное, но не необходимое, условие Н.-ф. Она отделяет Единое в себе, или Реальное-в-Едином, от Единого философии и подмывает как это отделение, конституирующее трансцендентальный горизонт самой философии. Н.-ф., таким образом, акцентирует моментальность, 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 ретроспектируется. 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 дuality принимает форму трансцендентального органома, который Ларюэль называет «слабой мыслью», мыслью в соответствии с реальным.

Простановка достаточности решения применима ко всем философским решениям, и, следовательно, представляет собой своего рода универсальной синтаксис (уни-такс), способный обозначить все философские понятия в последней-инстанция. Речь идет не о переводе одной философии в другую, и, скорее, о переводе любой и всей философии в соответствии 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.К. Керимова

Нигилизм — философская и социально-этическая-политическая система абсолютного отрицания сущего в целом. О Н. можно говорить в двух смыслах. В метафизическом Н. речь идет об абсолютном нигте: 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, завершенном 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 прочих критериев различения добра и зла,

всеобщего морального закона. Все идеалы оказываются исторически относительными, как предрассудки, мифологи или идеологические клише, сепарационные власти того или иного сообщества. Признание исторической относительности всех ценностей имеет два различных последствия. С одной стороны, это ведет к свертыванию волевыми возмущениями (и прежде всего духовными) устремлений. Результатом этого является обычный гедонизм, идущий по пути наименьшего сопротивления и руковождается спонтанными желаниями. Но этому Н. сопутствует «брутальный» нигилизм, который помешан на разрушении всего и вся. При этом в своей аналогии разрушения он претендует на выражение самой глубинной сущности человека. Вторым термином «нигилизм» философски пользуется 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 Паскаля Декарта (нигилизмом называется в этом контексте секуляризованный рационализм Декарта) и предвосхищает индивидуализм М. Штирнера. То, что отворачивается Якоби, восхваляется Штирнером как свобода. Если я есть ничто, говорит Штирнер, тогда я ничто не в смысле пустоты, но в творчестве ничто, ничто, из которого я сам как творец творю все. Ту же самую логику мы находим у Карлдова. Любой, кто воскалает высшей свободы, должен отталкиваться на самоубийство. А тот, кто отталкивается на самоубийство, есть бог: «Я убиваю себя, чтобы показать непокорность новую странную свободу мою». Убивая себя, Карлдов хочет не просто восстать против Бога, но своей смертью доказать, что Бога нет, следовательно, нет ничего. Пока есть бог, а верю в бессмертие души. В ситуации подрыва этой веры самоубийство — единственный логический вывод. Немецкий эпистемологический Н. в модифицированном виде перешел в русской социально-политический Н.: отрицание Чернышевским традиционных эстетических ценностей, анархическая критика государства Бакунным, печальное якобинство, ленинский большевизм. В этом контексте Н. есть выражение радикально скептического, антиэстетического, утилитарного и научного мироустройства. Последнее наиболее яркое выражение находит в романе Н. Тургенева «Отцы и дети»: его центральная тема — противостояние романтизма, либерализма, реформизма и сиротливых отцов и континента, утилитаризма, радикализма и русского национализма-сыновер, с другой стороны. Н. обретает полнокровный 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 сверхчуждственном мире (Бог, идеалы и идеи, воли и основания). Обесценивание высших ценностей означает, что сверхчуждственный мир лишился своей действительной силы. Когда

первоные ценности обезличиваются, лишается ценности и опирающиеся на них сущие. В отличие от своих предшественников Ницше дает довольно оригинальную концепцию Н. Для него причина нигилизма нельзя объяснить социально, политически, эпистемологически или даже психофизиологически. Причина Н. заключена в специфической интерпретации мира: христианстве. Особенность ницшеанской трактовки заключается в том, что Н. есть не просто отрицание христианско-моральной интерпретации мира, а следствие этой интерпретации. Ницше выделяет три формы Н. Он выступает, во-первых, «когда мы искали во всем происходящем «смысл», которого там нет». Поиски смысла кончатся разочарованием: становление не ведет ни к чему, не достигает ничего, меняется отношение человека к сущему в целом и к самому себе. Н. выступает, во-вторых, когда во всем совершающемся и подо всем совершающимся предлагается 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 способом остаться возможностью осудить весь этот мир становления как марио и землель в качестве истинного мира новый мир, потусторонний намусу. Но как только человек распознает, что этот новый мир создан им только во психофизиологических потребностях и что он на это не имеет решительно никакого права, возникает последняя форма нигилизма, заключающая в себе *верное и метафизическое мир*, — запрещающая себе веру в *истинный мир*. С этой т. зр. реальность становления признается единственной реальностью и воспринимается всякого рода *окольные пути к скрытым мирам и ложным божествам* — но, с другой стороны, *лишь мир, содержащий который уже более не может, становится невыносимым...*». Отрицая, обезличивая старые, прежние ценности, Н. на их место ставит новые ценности. Ницше говорит, мы видим попытку обезличивания ценностей, без их переосмысления. Переосмысления 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 — антидот к нигилизму. Если последний утверждает присутствие Бога во всем, вечное возвращение — это попытка помыслить мир без Бога. Наиболее мощная проблематизация Н. произошла 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 смысле 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 *воин сверхчуждственного мира идей и идеалов*, «истинного мира»

платонизма. Провозглашение «смерти Бога» есть признание того, что сверхчувственный мир не имеет более действительной силы. Если метафизика есть платонизм, а собственное мышление Ницше понимает как перевернутое платонизма, тогда мышление Ницше есть контрдвижение платонизма. Однако всякое контрдвижение необходимо застревает в сущности того, против чего выступает. «Перевернутое» платонизма есть на самом деле выворачивание его наизунок, поэтому он остается внутри метафизической логики. Поскольку Ницше определяет бытие как волю к власти, он не мыслит бытие как таковое, а, стало быть, любые попытки преодоления Н. остаются нигилистичными. По Хайдеггеру, необходимо признать западную нигилистическую сущность западной традиции и повернуть от нее к возобновлению вопрошания о бытии, новой постановке вопроса — *зачем?* Зачем бытие, являвшееся своим последствием Н., прерывается из переверота в понимании сущности истины, который осуществил Платон, определяя бытие как вечное присутствие. Если метафизика суть исходное отношение западного человека к миру, то нигилизм — последнее заострение метафизика. Если сущность Н. показана в истории, то метафизика как история истины сущего как такового — это, по сути своей, шепчелом. 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. Дерриду удалось обозначить основные условия теоретического ухода для радикального пересмотра метафизики и Н.

(См. «Деструкция», «Деконструкция», «Постструктурализм», «Постмодернизм»).

Г. Л. Кривош

Неоадология — новейшее направление в современном постструктурализме, представленном 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 (второй том — «Анти-Эдип», 1972). В ходе работы над вторым томом Делез и Гваттари выпустили отдельной книжкой под названием «Ризома» выделение ко второму тому. Ризома — образ постмодернистского сознания; она представляет собой сетевидную структуру, не имеющую центра и растущую вширь. Ризома противопоставляет кочевую культуру, в то время как Корень представляет оседлость. Кочевники сами «предоставляют» 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 мысли.

ления. В «Рисоме» получает разработку основная критическая тема постструктурализма: «разборка» традиционной «метафизика 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 образы 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 «машинное» устройство, для характеристики которого авторы используют принадежавший 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 гомогенного единства, закона, репрезентирующего себя во всей множественности и различии. В философии и литературе последнего столетия обнаруживается стремление к откату от «древовидной парадигмы» и создается тип книги-системы корневых волсков. В качестве примера Делез и Гваттари рассматривают произведения Ницше и Драйда. Для такой системы характерны некартавость или разрывание главного корня. Однако тип книги-системы корневых волсков не добавляется 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 задается 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 (рисомы). 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, картографии — в противоположность генетической оси; принцип «незначимого разрыва» — в противоположность значимости кутюр, 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 виртуальную географию и латентное размещение. По Ницше, кочевники появляются как всепожирающая сушь, без причины, без разума, без каких-либо предпосылок. Кочевники изобрели машину войны против государственной машины. Машина войны не входит в механизм государства. Государство или создает ареною, что требует правовой интеграции машины войны с государственной властью, или же оно обладает собственной силой, которая позволяет

ему обещаться 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, петляка остается петлякой. 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 шахов — это институционализованное, централизованное, замкнутое пространство. В го фишки раскладываются в открытом пространстве: движение становится непрерывным, лишены 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 материал 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 соблюдение материи, а индивидуальные моменты. Пространство кочевников — это пространство скорее тактильное, чем визуальное, в противоположность расширенному пространству Эвклида. Это гетерогенное пространство соответствует особому типу множеств — децентрализованному реляционному множеству, которые не размечают занимаемое ими пространство. Пространство кочевников нельзя наблюдать внешне, 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, односторонним и разделенным на струи, а сами несемся в клубящемся потоке, сами вовлечены в процесс вариации». Кочевник обладает территорией, передвигается маршрутно, движется от одного пункта к другому. Однако эти пункты сами принадлежат маршруту, тогда как для оседлого жителя пункты задают маршрут: «Жизнь кочевника — это интервенция». 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 — изолированным и несвязным». Дорога, напротив, делит замкнутое пространство. В то время как кочевники исследуют гладкое пространство, метки которого постоянно сменяются вместе с собой, пространство оседлых народов расчленено стенами, границами и дорогами. Со ссылкой на Тойнби Делез и Гваттари постулируют: кочевник — ско-

рее тех, кто не движется. Мигрант — это беглец, кочевник же откуда не бежит, он связан с этим гладким пространством. В привоенном и обожанном заключен терриформальный принцип кочевника. Он движется, но движется сюда, «он сидит всегда, когда движется (бедуин в галопе сидит, повернувшись под себя ступни ног)». Привоенительно 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 ветра. 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, связи кочевника с землей создает именно детерриториализацию. Сама возможность терриформализации — приобретение земельных участков — зависит от возможности детерриториализации. Номадизм связан скорее с «верстойчивостью локальных климатов», чем с глобальными изменениями климата. Кочевник порождает пустыню в той же степени, в какой порожден ею. Пустыня содержит подвижную ритмическую растительность, связанную с картиной осадков и определяющую направления кочевков. Пространство пустыни не имеет ни перспективы, ни контура, видимость ограничена, при том что предполагает присутствие разнотной топологии, основанной на комплексных ситуативных приметах. И. выступает за восстановление первичной государственной организации кочевников «номадов» — «машин войны» как чистой формы эксцентричности в противоположность внутринаходимости государства, которую она определяет как ритмическую 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 прогностические противопоставления для всякой будущей социальной философии. «Трехводная парадигма» образует основу политической мысли. Ее традиционные ориентиры: logos, идея, понятие, разум, субъект — выносятся репрезентативами аппарата власти в мышление. И. 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 «комбинизация, пероутация, использования исходит не изнутри книги, но зависит от связи с тем или иным моментом», когда книга становится предметом не потребления или интерпретации, а эксперимента и деконструкции.

(См. «Деконструкция», «Постструктурализм», «Постмодернизм», «Шизанализ»).

Г. Э. Курганов

Норма — понятие, обозначающее границы, в которых вещи, явления, природные и общественные системы, виды человеческой деятельности и обитания 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 след деятельности и обитания, «встроенных» в поведение человеческих индивидов. Н. могут относиться к выходящим для человека объектам, к определенным ситуациям социальных взаимодействий, к индивидуальному развитию личности и соответствующим образом классифицируются. Но поскольку они задают совместно вырабатываемые людьми устойчивые и обозначимые 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, слуги передачи опыта от поколения к поколению в жестких формах запретов, обычаев и предписаний. Они действовали как естественный закон человеческого поведения и воспринимались людьми как непререкаемый порядок их жизни. Проблема осмысления и обоснования Н. возникает тогда, когда различные архаические 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, конвенционных и ситуативных различных действий, их воплощения и реализации. Само понятие Н. усложняется, поскольку оказывается сопряженным с разными системами и средствами измерения человеческого поведения. Выделяется 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., моральные). 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 выводят 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 категории меры в значительной степени ориентированы на нормативный аспект существования культуры, функционирования общества и формиро-

вания человеческой личности. Проблематика Н. усложняется в индустриальных типах общества, использующих развитые системы традиционных отношений, правового государства, высокой взаимозависимости человеческих индивидов. В этих обществах на первый план выходит Н., определяющая деятельность людей в общем виде: они не регламентируют в деталях поведения человека, но связывают его характеристики с определенной социальной и профессиональной позицией так жестко, как в традиционных типах общества, и вместе с тем как бы предполагают в индивиду 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 критерием 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 сопоставление различных человеческих действий и поступков; Н. становится абстрактной, а человеческое поведение «внешним» и исключительным. 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 индивиду соответствующих Н. социальных качеств. Эти тенденции получают достаточно отчетливое выражение в многоклеточных психологических, психосоциальных 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 уравновешиванием 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 отделения индивидов от сконцентрированных форм взаимодействия, может приводить к социальной патологии, к «болезни» системы, к аномии. Поэтому поддержание Н. и первичная социализация индивидов оказывается условием сохранения социального порядка. Эта в общем виде широко приписываемая теоретическая картина пребывания общества в «норме» содержала несколько важных положений, в т.ч. и касавшихся Н. В частности, возникали трудности с объяснением восприимчивости Н. и появления новых нормативных систем. В аспекте понимания личности эти трудности указывали

на обоснованность сведения социализации личности к принятию ею Н., а развития личности к ее социализации. В конечном счете это определяло неспособность функционализма справиться с проблемами развития Н., саморегуляции 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 восприимчивости и развития Н. Поиски резервов развития культуры поставили вопрос о де-автоматизации стандартов человеческого поведения, в т.ч. и Н. Выявление ресурсов человеческой саморегуляции определило недостаточность концепций, исходящих из предвзятости Н. развитию людей. Выявилась актуальность разработки проблемы Н. применительно к развертыванию форм текущей человеческой деятельности, контактов между различными социальными и культурными системами.

В. Е. Киселев

Поэзия и поэма (греч. *poiesis* и *poema* — мышление и мысль). Термины феноменологической философии Гуссерля, описывающие структуру интенциональности. Интенциональные акты сознания характеризуют деятельность сознания по конституированию предметов. Соответственно проявляемым сторонам предметов исследуются различные *поэтические акты*. Феноменологическая установка сосредоточивает внимание на исследовании самих этих актов. Интенциональные акты сознания конституируют предметы из пассивного «материального» материала. В результате этого конституирования феноменолог получает *поэму* — смысл предмета как таковой. *Поэма* и есть сам предмет, взятый в судейском, смысловом единстве всех слов. Специфика интенционального анализа заключается в том, что *поэма* не реальна, но она и не идеальна. 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 по амплификации самой предметности, оно, следовательно, не сводится к субъективному ощущению, а составляет смысловое единство всех слов предмета. Н. и н. обусловлены строгой ищей корреляцией мыслимого и мыслителя. Т.е. интенциональность должна быть охарактеризована не только с т. зр. поэтического акта, но и с неэстетической стороны. Вся проблема интенционального анализа, по Гуссерлю, заключается в том, чтобы показать, как единство поэтических актов и неэстетических предметных смыслов, обеспечиваемое активной конституирующей деятельностью сознания, придает актам сознания их смысл и создает такое отношение сознания к реальному предмету, когда единство предмета воспринимается единством сознания.

(См. «Конституирование», «Феноменология»).

Г. Л. Курова

Правы — 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 отличить 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 по всем сферам 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 правом, в том случае, если (и в той мере, в какой) их существование внутри определенного круга людей объясняется просто привычкой. Н. мы будем называть обычием, если фактические привычки укоренились в течение длительного времени». К Н. он также относил 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.) и привычек, повседневном поведении определенных групп (общностей) людей. Причем сами представления о должном трансформируются здесь в представления о естественном, само собой разумеющемся способах поведения, т.е. самоочевидных, привычных, стереотипных, не требующих доказательств и оправдания их необходимости. Мотивация поведения в сфере Н. определяется тем, что «так поступает все» или «так принято», в отличие от морали, где эта мотивация основывается на том, что «так должно поступить 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), присутствующее данному обществу, классу, социальной группе, коллективу.

(См. «Мораль», «Этика»).

Д.С. Давыдов

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 сознательности 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 понятием «эйдос» (eidos, а также наряду с ним — *idea, eikon, ishmeta, trophe*). Существенной особенностью эйдоса являлась его смысловая двойность: с одной стороны, он подразумевал наружный вид, с другой — интеллектуальную и неизменную сущность. По Платону, **О** не есть результат чувственного впечатления, он имеет свой источник внутри души как предвечную сущность. Именно платонизмом была задана парадигма понимания **О** как образа (пробраза) для подражания, которая была поддержана Плотинном, 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 (mimesis) происходит преобразование предмета в **О**, которое приводит не к восприятию сущего, но к возвышению над ним в катарсисе. Эпикурейцы верили в ментальной **О** как копии познанного мира, который воспринимается человеком благодаря выделению физическим объектом невидимых атомов. По Платону, человек, познавая природу, не обманывается, но приближается к ее сокровенным прообразам. Он вводит понятие внутреннего «эйдоса», который не внешне подражает вещам, но вытекает из глубинной сущности. **О** ставится им выше рассудочного познания, 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 полемизировал прежде различием О. Божьего как непознаваемого, хотя и постоянно осуждаемого достоиния, и подобия Божьего, утраченного человеком в состоянии греха и представленного ему в качестве идеала и цели его совершенствования. В Новом времени О. стал рассматриваться в перспективе активно познающего субъекта и связываться с действительностью его воображения. При этом явно обозначаются два противоположных полюса понимания О.: эмпирический и рационалистический. Своим кульминацией эмпиризм достигает в философии Д. Юма, определенное идею как результат чувственных впечатлений, копия, сличенная умом, которые остаются после того, как прекратятся впечатления. Согласно этому подходу, О. — это не только икона, но отпечаток, вытекаемый оригинальным объектом. Рационалист Р. Декарт сосредотачивается на том, что происходит в теле, когда душа мыслит, и исследывает, какие связи существуют между О. как телесными реальностями и механизмами их порождения. В Спинозе под О. понимает человеческую мысль и отвечает ее от идеи, но в то же время О. есть идея и фрагмент бесконечного мира, которым является совокупность идей. В Лейбнице 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) вымышленого ранее содержания. Поскольку синтез воображения имеет в виду не единичное созидание, как полагает Кант, а только единство и определение чувственности, то О. следует отличать от сновидения, О. всегда наглядно. Сны же есть скорее особый способ, каким воображение доставляет познанию О. В основе снов лежит время, ибо временной ряд равно присущ как созерцаниям, так и понятиям. По Фрейд, источником О. является «исполнение желаний», корректив к неудовлетворенной действительности, названный выражение в снах, грехах и фантазиях. В сновидениях все значимое должно выражаться в О. Во сне слова и речь в целом не занимают привилегированного положения по отношению к абстрактным мыслям, ибо представлены как означенные элементы, а не как носители смыслов, присущих им в обычном языке. Логическим связи между сновидческими мыслями устраняются или замещаются особыми способами выражения. Все происходящие сныщения направлены в сторону образных повторов (слияты понятия «ристоскорп» на «единичной высокой мост» 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 эмпиризм и трактовку 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 род онтологических слоев предмета, так и набор

чувственно воспринимаемых его признаков. Поскольку \bar{O} есть всегда O , чего-то, феноменологии удается восстановить в правах его объективный статус и осуществить возвращение к идеям \bar{O} , ставшая интенциональной структурой, переходит с уровня инертного содержания сознания на уровень сознания единства и синтетически соотносящегося с объектом. И поэтому \bar{O} какого-либо объекта — это не смутное представление, а сознательно организованная форма специфического отношения, один из возможных способов иметь в виду его реальное бытие. В семантике существует тенденция связывать \bar{O} с языком, или же обнаруживать его скрытую автономию, 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 (P. Baré). По Ж. Лакану, чтобы ребенок включился в социально-культурные отношения и у него могла развиться речь, необходимо формирование у него своего тела, которое называется «пробитиально» в возрасте 6 месяцев на т.н. «стадии зеркала». Увидая себя в зеркале, еще до овладения речью, ребенок воображает себе \bar{O} , того, кем он станет, когда вырастет, т.е. \bar{O} взрослого, который умеет говорить подобно державшему его перед зеркалом. Лакан подчеркивает, что стадия зеркала надо понимать как идентификацию в полном смысле, а именно как преобразование, произведенное в субъекте тогда, когда он принимает на себя \bar{O} . Зеркало как бы не само отражает, но через него проламывается \bar{O} формируемого сознательностью субъекта. В момент, когда завершается стадия зеркала, идентификация с \bar{O} себе подобным, закладывается начало диалектики, которая с этих пор соединяет Я с социально выработанными ситуациями. Неклассический способ философствования показывает, что котина может предшествовать оригиналу. Ж. Делез переосмысливает платоновское различие вещи и ее \bar{O} , оригинала и копии, образа и подобия (симулякра). Он полагает, что цель платоновского метода различения состоит не в том, чтобы разделить род на виды, но, гораздо глубже, — в том, чтобы установить родословную: различить подлинное и неподлинное, отличить истинного претендента от ложного. При этом он опирается на миф, который выступает составной частью самого различения. Миф со своей неизменной циркулярной структурой — это рассказ о некоем зачатии-основ. Именно он и позволяет выдвинуть образца, в соответствии с которым можно будет оценивать любых претендентов, основание — это то, что первично обладает некоей вещью, но дает эту вещь на призывание другим, дает эту вещь претенденту: претендент будет вторичным обладателем этой вещи, если только он сумеет пройти испытание основанием. Так, Платон строит свое различение идеи и \bar{O} , оригинала и копии, образа и симулякра. Копии — это вторичные обладатели идеи, законные претенденты, гарантированные следствием; симулякры — это как бы дикептенденты, построенные на восхождении. Таков

смысл, но Делезу платоническое разделение области изображения надвое: с одной стороны — истинные изображения: копии — образы; с другой стороны — призрачные подобию: симулякры — фантомы. Данным разделение обеспечивает торжество копий над симулякрами, Делез полагает, что данная концепция *O*, основана на т. др. внешнего наблюдателя, порождающего государство или тождество.

(См. «Интенциональность», «Образование», «Симулякр», «Феноменология»).

С.А. Андреев

Образование — процесс и результат усвоения человеком навыков, умений и теоретических знаний. Слово «образовать» имеет двойное значение. Во-первых, оно значит «выставить образец и устанавливать предписания», а во-вторых — «формировать уже имеющиеся задатки». Знание, являющее *O*, не отстоит от познаваемого в качестве вне его лежачего предмета, но он непосредственно затронут тем, что познает. Какому-либо техническому знанию можно научиться, а даже по собственному выбору. Нравственному знанию, как непререкаемой составляющей *O*, которую человек не изучает и разучиться ему также не может. *O* — это внутренний процесс, процесс создания «образов» и/или «образцов», которым человек следует в своей жизни. Результат *O* не представляется по типу технического намерения, но происходит из внутреннего процесса формирования и *O* и поэтому постоянно пребывает в состоянии продолжения и развития. *O* не может быть собственно целью, это лишь самовозрастающий процесс. Исторически становление феномена *O* или в процессе формирования меланхолического сознания и передачи социального значимого содержания из поколения в поколение. Впервые понятие *O*, по мнению М. Хайдеггера, было сущностно продумано Платоном в «Государстве». Хайдеггер полагает, что платоновская «Притча о пещере» призвана раскрыть то, что греки понимали под пайдаией, т.е. *O*. Притча повествует о том, как узник, освобождаясь от оков, покидает пещеру, где он видел лишь тени вещей в мерцании находящегося за стеной огня, и обретает при переходе на поверхность знание действительно сущего. Пайдаией означает руководство к изменению всего человека в его сущности. Хайдеггер полагает, что ближе всего к пайдаии подходит слово «*O*». Во-первых, это *O* в смысле развертывания-выявления формирования. Такое «*O*», с другой стороны, «обрустает», исходя все время из предвосхищающего соразмерения с неким определенным видом, который является поэтому прообразом. *O* есть вместе с тем и формирование, и руководство не определенным образом. «Притча о пещере» заканчивается не отказом от достижения высшей ступени подъема из пещеры, но повествует о страхе освобожденного «обратно в пещеру, ибо к сущностному моменту *O* принадлежит постоянное продолжение необразованности. По М. Фуку,

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 Фуку, 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 знаками: передача знаний, манеры поведения и принципов. 3. Наставление в трудностях: 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. несвойственным образом стало связано с понятием культуры и начало обозначать специфический человеческий способ преобразования природных задатков и возможностей. Окончательная обработка понятия, стимулированная Гердером (понимающим под О. «возрастание к гуманности»), была завершена в период между Кантом и Гегелем. Кант еще не употребляет слово «О.» в широкомозначимом значении, но говорит о «культуре способностей» (для «природных задатков»), 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 (стремящегося достигнуть разумности). К нравственным обязанностям у Канта принадлежит и стимулирование своего таланта. Это требование по отношению к себе самому у Гегеля уже возникает в результате 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 значение отображения, слепок и образца. По Гегелю, довершающему формированию рассматриваемого понятия, отличительной способностью субъекта является то, что он рвет с непосредственным и природным, и это требует от него духовная сторона его сущности. И поэтому он отдается в О., в полноте ко всеобщему. Подъем ко всеобщности не подразумевает только теоретическом О., но включает и практическое и охватывает сущностное определение человеческой разумности в целом. Обшая сущность человеческого О. состоит в том, что человек делает себя во всех отношениях духовным существом. Оно требует кооперировать общему особенным, что подразумевает обуждение исключений и тем самым свободу от их предметов и свободу для своей предметности. О., согласно Гегелю, заключает в себе превращение с самим собой и узнавание себя в инобытии. Каждый отдельный индивид, поднимаясь от своей природной сущности

и сферу духа, находит в языке, обычаях, общественном устройстве своего народа живую субстанцию, которой он желает обладать. Сущность О. состоит не отчужденном как таковом, а возвращении к себе, предельной чистоте, одиноко, и служит отчуждению. При этом О. следует понимать не только как результат выхождения духа в область всеобщего, но одновременно и как ступень, в которой пребывает образованный человек. Но О. должно приводить, как пишет Гегель, к полному овладению субстанцией, к отрыву от всех предметных существей, что достижимо только в абсолютном философском знании. Тем самым от Гегеля ускользает действительно историческая суть О., ибо оно не столько последняя форма развития, сколько основание для гармоничного движения в дальнейшем. Возможность 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 объединенное сознание способно постичь сущность вещей, обеспечивая непосредственное проникновение в «принцип жизни». Здравый смысл есть обязательная принадлежность, основа объединенного сознания. Он выступает как социальное чувство, позволяющее нам представлять следствия наших поступков, даже, скорее, присутствовать им, уметь выбирать существование. Здравый смысл связан с воспитанием. Истинно живут от нас сама жизнь и заставляет развиваться не о вещах, а о словах. И именно в классическом О. Бергсон находит силу, способную «разбивать лед слов и обдумывать 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, истинно уже не в состоянии более служить смыслом субъекту, как это было в античные времена. Знание накапливается в общественном 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 из словым была окончательно прервана, и истина стала представлять собой автономное развитие познания. «Постсовременность» же, по мнению Ж. Бодрийяра, утрачивает двустороннее господство социального. Просвещение, породившее дискурс О., базировалось на принципе рациональной коммуникации. В его основе находилась императив морализации сообщения: лучше информировать, чтобы лучше социализировать и чтобы создавать все больше сознания. Но нынешняя эпоха характеризуется падением спроса на сознание, и поэтому социальное знание оказывается ничем. На место «социума» приходит «масса», поглощающая информацию, даже не переваривая ее. Тотальность информированности лишает способности отделять истину от фикции, а реальность — от симуляции. При этом содержание сообщения теряет значимость, что ведет к атрофии сознания.

(См. «Образ»).

С. А. Александров

Общение — взаимодействия между людьми, главным образом непосредственные. В трактовке общественных отношений Φ — форма их реализации, обеспечивающая — наряду с предметными опосредованиями — воспроизводство и накопление человеческого опыта, кооперацию и разделение человеческой деятельности. Понятие Φ используется и для характеристики взаимодействий между различными социальными и культурными системами («межнациональное общение», «общение культур»), т.е. в плане более широком, нежели междичеловеческая связь между людьми. В любом случае Φ не может осуществляться, минуя межличностные контакты; они, следовательно, в любых истолкованиях Φ остаются «ядриной структуры». Для философии Φ представляет особый интерес, поскольку в нем концентрируются формы мышления и деятельности, обобщаемые категории и субъективные намерения индивидов. В философии сложности в описании Φ различаются определенными Φ , как прямого и косвенного, непосредственного и опосредованного. В прямом Φ люди взаимодействуют «лицом к лицу», «око в око»; в этой форме осуществляется совместность, непосредственная коллективность человеческой деятельности. Но, как деятельность не сводится к прямой совместности, так и Φ не редуцируется к непосредственным контактам. В ходе социальной эволюции и развития культуры возникают разнообразные предметные и знаковые средства, обеспечивающие косвенное Φ между человеческими индивидами, связи разнообразных человеческих деятельностей. Усложнение и проблематика культуры в знаменитой мере определяются возрастающей ролью этих средств в жизни людей. Учет этого обстоятельства препятствует разрыву понятия деятельности и понятия Φ . Понятие деятельности акцентирует внимание на реализации человеческих сил, понятие Φ привлекает сто 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 человеческой бытии, привело к упрощенным истолкованиям Φ и деятельности: Φ сводилось к межсубъективным взаимодействиям, а деятельность — к воздействию человека на вещи. Соответственно, многообразные формы Φ редуцировались к представлению о непосредственных контактах между людьми; из связей Φ , как бы вытеснилась предметность и сопряженная с ней проблемность, но деятельность — множественность людей, социальные качества человеческих предметов. И хотя философо-методологической анализ дала все основания для понимания сложности проблемы Φ , фактически и в обыденном, и в научном сознании доминировали и продолжают действовать стереотипные трактовки Φ как непосредственного взаимодействия между людьми. В последние десятилетия интенсивно обсуждаются вопросы формирования или реализации Φ как диалога, в котором происходит некое со-

изменении субъектов, осуществляется взаимодействие и со-знание. Однако в многочисленных случаях сведения О. к непосредственному взаимодействию превращают психофизиологию 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 личность индивидов, и социальное время. Во второй пол. XX столетия возникли вопросы, сопряженные с анализом самореализации человеческих индивидов, ее влиянием на развертывание социального процесса, на восприимчивость и обновление культуры. Подвешивание 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, становится 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 *эволюционно обусловленность людей, единообразность или жизнь 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, и может быть представлено

и как нечто отделимое от этой жизни, ее обуславливающее и даже предопределяющее. Соотношение O и людей, социального и индивидуального несколько прояснится через анализ соотношения O и государства. Если O и государство отождествляются, то тогда O может быть представлено как особая система, куда «включаются» и в которой социализируются индивиды. Если же O и государство фиксируются как разные формы, более того, государство характеризуется как одна из форм O , тогда и в общественных связях раскрывается их зависимость от движения индивидуальных сил и способностей, от саморазвития людей. В данном пункте «в действие», наряду с логикой, вступает история. Социально-философский анализ ориентирован на изменение, динамику форм социальности, O , государства, индивидуальной саморазвития. Соответственно предпочтению тогда отдается не облик определения и категоричности, а усмотрению логики эволюции социальных связей, динамики форм социальности, создаваемых людьми. Обычно O называют и драматическую обманку численностью в сто человек в современном государстве, насчитывающие 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 воспроизводимые. Возникает необходимость типизировать эти разнообразие формы, охарактеризовать социальные типы. В конструировании типов социальности проследиваются те же тенденции, что и в практике O . Тип социальности может быть представлен как структура общества, «заполняемая» людьми, объединенная и раздельная их (таковы общественные формации (К. Маркса), но тип социальности может трактоваться и как диалектически социальная форма, возникающая из взаимодействия людей, или создаваемая и обновляемая (у Маркса же есть слеза, в которой социальные формы производны от личных зависимостей между людьми, от их вечных отклонений и от взаимобусловленностей их индивидуального развития). Существуют и промежуточные концепции, напр., концепция Белла-Тоффлера, где в трехступенчатой слезе — *примитивное, индустриальное, постиндустриальное общества* — первая и отчасти вторая ступени — это структуры O , «исключающие» индивидов, а третья ступень — это форма, все более заметно нарастающая качество развития людей, характер их деятельных отклонений. В логике конструирования понятия O просматривается и определяющая историческая логика. Рядом с моделью *эволюционной социальности* (незакрепленной элементом линейного развития, пространственного расширения, роста иле провозности вещей, максимального использования человеческих сил, предполагающей в науке и на практике методологично редуцированность) все более заметное место занимает модель *вексельной социальности*, отражающая с концепциями *вексельного* развития, спонтанного качества деятельности по времени общества и индивидов, уславливающая на зависимости экономического роста от этой качествен-

ности, соответственно предполагающая замену редукционистской методологии методологией антиредукционистской, методологией синтеза и сложения. Уже достаточно обычными являются рассуждения о линейных и нелинейных моделях истории. Но они имеют прямое отношение и к понятиям Φ и социальности. Сама история может быть представлена как смена типов социальности или как их конкретное взаимодействие. Форма Φ меняется исторически, она все менее привязана к пространству и все более разветвляется во времени, ибо закрепляется вращением взаимодействия, воспроизводства, разделения и синтезирования деятельности. Более того, пространство современного Φ — 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 происходящему в ней сдвигам.

В публицистике понятие «С» иногда используется в узком смысле — для обозначения воспроизводственной сферы жизни людей. Основой такой трактовки является индустриализация общества, приводящая к противопоставлению экономической сферы всем остальным: «социальные» оказываются ни, аспекты жизни людей, не включенные в производство или не представляющие для него прямой ресурсной выгоды. В такой трактовке есть и кощеническое указание на действительное ведомственно-отраслевое управление обществом: социальная сфера отделена от производственной, сдвинута в роост второстепенных отраслей, подчинена соответствующему ведомству. (См. «Правдское общество», «Метафизика социальности»).

В.Е. Колеров

Обществознание — осознанность знаний общества о самом себе.

Практически любая попытка конкретизировать это определение приводит к необходимости философского обоснования Φ , его социально-исторической определенности. Наиболее простой и привычный путь — сопоставление Φ и естествознания. Но даже это сравнение побуждает к анализу различных форм взаимодействия и сопряжения Φ и естествознания, возникающих на разных этапах истории, в различных социальных обстоятельствах. Определение Φ сопряжено с ответом на вопрос: что такое общество и как оно возможно? Следствием этого являются вопросы об особенностях общества, с которым соотносится Φ , о его современном состоянии, а стало быть, о его истории и перспективах. Сопоставление Φ и естествознания является недостаточным для понимания Φ , поскольку Φ включает в себя и внешние формы знания, «остроумные» непосредственно в структуры бытия людей, и само может служить средством объяснения различных аспектов естествознания. В настоящее время остро обсуждается два вопроса, относящиеся на

определение О: первый — о взаимоотношениях дисциплин О., второй — о соотношении научного О. и его выходящих форм, каковыми оказываются формы повседневного знания. Первый вопрос естественным образом ограничивает сферу О. взаимоотношениями дисциплины социально-гуманитарного познания, второй расширяет эту сферу, включая разные способы познания и познания общественной жизни. Когда, например, говорит о кризисе современного О. (социология, философия, экономической теории, педагогики и т.д.), тем самым уже фиксируют некое состояние О., с присущими ему специфическими чертами, которое переросло в состояние кризисное, преобразующее прежнее структура 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 структуры О. и ее кризиса мы неизбежно переходим к выискиванию эволюции определенных форм (систем, совокупностей) социально-гуманитарного знания, из связи с характерными социальными типами общества. Кризисное состояние современного О. напоминает нам о том, что еще предшествующая, относительно-стабильная фаза была продуктом сдвигов/слабых научного О., что научное О. еще не исключает 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 формирования научного О. от естествознания. Само отделение «научного» от «ненаучного» в О. происходило во многом под влиянием норм и стандартов естествознания. Темы о сведении человеческих взаимосвязей к «логике вещей», об уподоблении социальных взаимодействий вещам продолжает существовать до наших дней. Соответственно толкуются и ориентиры объективного и общезначимого 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 общества индустриального типа. Развитие этих структур в производственно-экономической и правовой сферах приводит к дендицидализации общественной жизни. Частно-индивидуальная жизнь людей оказывается «по ту сторону» жестких социальных структур, но остается в поле О. благодаря знанию, не подчиняемому стандартам абстрактной научности и формальной социальности. Выявление предметов и методов дисциплины социально-гуманитарного познания оказывается не столько следствием сознательной методологической работы ученых, сколько результатом воспроизводства определенной структуры социальности, определенной «логикой вещей». Социология, например, стремится обнаружить объективные «мелантомы» социальных взаимодейст-

ний и начинают рассматривать как творческие формы самореализации и самоутверждения людей в обществе. Психология в этой ситуации «отличной вещью» вынуждена отталкиваться 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, внешней обстановки социального процесса. Вместе с тем в исследованиях по истории познания, культуры, искусства продолжают доминировать взгляды, фиксирующие «особенности» деятельности людей, ситуаций, событий. «Соседствующее» дисциплинам взаимодействует по принципу «взаимосключающего взаимодействия», оно исходит не из представлений о социальной эволюции или системе общества, а из предварительно рассмотренной 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. становится предметом философского анализа. В. Дильтей пытается обосновать специфику О. и выдвигает, в противоположность 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 «природой», а индивидуализирующий метод указывает на сферу жизни (и ее особые проявления), которую мы называем «культурой». 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 различие. Различие социальных наук и гуманитарного познания проявилось и в отхождении научного О. с повседневным сознанием людей. Социальные науки четко противопоставлялись повседневному сознанию как специфическая область теорий, понятий и концепций, «возвышающаяся» над непосредственным отображением людьми их обыденной жизни. Гуманитарное познание в значительной степени считалось со-съемным повседневного человеческого опыта, опиралось на них. Научное О. с присущим ему строем и функциями, с его интеграцией по принципу «взаимосключающего взаимодей-

полнения» (каковыми являются «естественными») оказывается под вопросом во второй пол. XX столетия, когда начинается полосу практических и теоретических кризисов. Типологическое родство этих кризисов проявляется в проблеме соотношения структур и людей. Большие структуры, «адаптируясь» к себе вытесняют жизнь людей, выявляют свою непродуцируемость по волеу «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, явном проявлении, характерном для современного социального мира.* «Фокусирование» ориентаций О. в проблемно-смысловом «поле» бытия людей указывает и на ограниченность преданных установок дисциплинарно-отраслевого разделения О., его интегрированности по принципу «взаимноисключающей взаимозависимости». Явной становится и непродуцируемость социально-методологических конвенций, фактически сложившихся системности общества с его машинообразной или функциональной структурой (догматический марксизм, структурно-функциональный анализ). Поскольку в трактовке социальных систем на первый план выходит проблема их *элементарной и сложившейся, постольку все более осознается, как практическая и познавательная задачи, необходимость представить замкнутость структурности общества от самореализации человеческих индивидов.* Прежде всего практические стимулы предопределяют выход за рамки стереотипов, противопоставляющих 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. Косарев

Община (старослав. — единение, объединение, наличие чего-нибудь общего, франц. — une collectivité — коллектив, коммуна) — универсальная, естественно сложившаяся форма социальной организации; возникает одновременно с возникновением человеческого общества и производства. Характеризуется такими чертами:

1) личные, нервные не опосредованные отношения;

2) словосотношение (не столько в биологическом, сколько в социальном смысле);

3) отсутствие формального аппарата власти, непосредственного влияния и контроль членов общины за осуществлением власти на основе соблюдения традиций, самоуправление;

4) самообеспечение, единое натуральное хозяйство, коллективная собственность на землю, естественное разделение коллективного труда по полу и возрасту;

5) единое самосознание, самоназвание, обычай, традиции, культура, сознание общности происхождения;

6) экзогамия, основанная на запрете кровосмешения и укреплении межобщинных связей в различных сферах материальной и духовной жизни, порождающих племяную организацию;

7) территориальная общность.

То, что 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, будущей 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 земли первобытного строя. Развитие общества, т.е., происходит по такому сюжету: первобытная община — племя — вождество — государство. Однако в XX в. появляется возможность взглянуть на О. иначе, этому способствует анализ человеческого сообщества в неолитемни М. Марфесоли, Ж. Бата, М. Бланшо и т.д. О. перестает воспринимать как форму социально-политической организации только примитивных обществ. «Плывя эволюция от общины к раннему государству (сочетавшаяся, как правило, упрощением внутрисоциальных структур) имеет вполне очевидную альтернативу: примитивная община — община с развитой структурой — суверенная (автономная) гражданская община» (Коротков А.В. Апокалипсис праибалтика: племя как форма социально-политической организации сложных обществ. Социологический журнал, 1995, № 4, с. 69). В этом случае сохраняются такие важные черты, как демо-

крития, контроль за осуществлением власти, общинники становятся гражданами. То, что тематика общины в качестве некоего единения становится актуальной именно в эпоху индустриванного общества с его обезличенностью и унифицированностью. Община в этом смысле выступает как некий животный механизм, стремление людей держаться вместе. Община в таком случае может выступать как оплот непосредственных связей, непосредственной коммуникации, находящийся в неизвестном, а часто противостоящем государству положении (напр., общины левитов, раскольников и т.д.).

(См. «Общество, социальное, социальность», «Сообщество»).

О.С. Копылова

Объект, объективность, объективность — характеристики реальности, на которую человек обращает свою деятельность или направляет свое познание. Объект — часть бытия, противостоящая человеку в его познании или деятельности, обуславливающая 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 антропологическая, психологическая трактовка отношений человека и мира, субъекта и объекта. В предшествующей философии (в т.ч. и догматическом марксизме) действовала соматическая или экзистенциальная трактовка этой трактовки. В результате как бы затемнялась бытийная, онтологическая связь человека с миром, а зачастую она толковалась с позиций познания и психологии. Современная философия рассматривает человека (людей) и объект (объекты), их связь 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: такими «неклассическими» объектами современного искусства являются. Что касается объектов социального бытия, то человек может их рассматривать и практически реализовать (сохранить, использовать, уничтожить) как продукты и результаты деятельности людей.

(См. «Видеология», «Познание», «Субъект, субъективность, субъектности»).

В.Е. Келерю

Объект-язык и субъект-язык — понятия, возникшие при исследовании языкового аспекта мышления (Д.В. Пассаров, 1980). С их помощью строение языка можно выразить формулой: «Объект-язык — языковая дея-

тельность (речь) — Субъект-язык. О.-я. есть часть социальной знаковой реальности, существующая независимо от индивидуального субъекта и воспринимаемая им в-объеме своей знаковой действительности (речи). В последовательности его знаков (в О.-я. книге, памяти ЭВМ и других материальных формах) закреплены объективно-индивидуальные возможности предметов. С О.-я. сопряжены определенные значения, О.-я. не обязательно независим от общественного сознания. «Впечатление» в О.-я. информации несет собой связную информацию, которую субъекту еще предстоит извлечь, подвергая О.-я. речевым преобразованиям; эта информация потенциальна для индивида, осмысленного О.-я. С.-я. есть подлинно «непосредственная действительность мысли», личностная оболочка идеального образа, распределенный смысл значений О.-я. Л.С. Выготский утверждал, что «мысль не вырождается, а совершается в слове» (Выготский Л.С. Мысль и слово // *Набр. психологии, исследования*, М., 1956, с. 178). В некотором смысле С.-я. представляет собой особую модель того текста, который осмысливается индивидом; его можно понимать как «перевод» О.-я., совершаемый субъектом через акты речи. По слову «лету», физически, С.-я. совпадает с О.-я., но по своим значениям, принятым 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 приближенности, зависит от опыта взаимодействия человека и знаковую реальность и в шкалы 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 «вычитаны» способы речевых действий. А.А. Леонтьев перечисляет следующие операционные компоненты этой модели: 1) правила ситуативного указания и замечания, доступные для данного знака; 2) операции соотношения и взаимоотноения знаков; 3) операции сочетания знаков и количественности вышних порядков, позволяющие переходить от знака к высказыванию (см.: Леонтьев А.А. Знак и деятельность // *Вопр. филол.*, 1975, № 10, с. 124). В речевой деятельности индивид, осмыслив язык, вычленил содержащиеся в О.-я. имена вещей и их операциональные значения, а затем обогащает О.-я. новым общезначимым содержанием. Согласно Аристотелю, категория мышления есть и категория языка, можно мыслить лишь те различные вещи, которые категоризованы и зафиксированы языковыми формами. Данный подход к анализу языковой реальности позволяет выработать принципы синтеза разнообразных ныне существующих концепций мышления — каждая из них под тем или иным углом зрения отражает различные аспекты субъект-объектной природы языка. Как известно, один автор под значением знака понимает обозначенный знаком идеальный предмет, др. — ситуацию, в которой говорящий использует языковую форму, третьи — реакцию, которую эта форма вызывает у слушающего, четвертые — идеальную

сторону знака (понятие), язык — алгоритм речевой деятельности и т.д. Можно предположить, что первичная сущность «значения» во многом зависит от соотношения операционального и предметного компонентов С.-я. У языка несколько подструктур, и вопрос о значении знаков, составляющих слов 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» («крутлый квадрат») — плод речевых процедур со знаками О.-я. Вначале этот язык (его знаки) преобразуется индивидуумом в знаковый субъективный образ, а затем получает номинацию и возвращается в лого 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 теорией указания «несуществующих объектов», предложенной А. Мейнхофом и развитой в «семантике возможных миров» С. Критике. Наконец, концепция О.-я. и С.-я. дает возможность объяснить феномены человеческого взаимопонимания и индивидуально-субъективного восприятия текстов, неопределенность перевода, фиделизацию 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 (знаковой 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», «то», «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 (я как акт, и как результат акта) не следует сводить к констативам, утверждениям относительно некоторого положенного дел в действительности. Оно имеет не только предметное, но и операциональное значение. В своей концепции перформативных высказываний английской 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 перформативном: «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 виртуального мышления эти значения и смыслы воплощены в наглядных пространственно-временных формах, которые могут опредметиться в телесические

и художественные виды, 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 произведении живописи, скульптуры), то зритель совершает обратный процесс распределения художественного произведения в собственный С.-я. Художественный О.-я. служит посредником между С.-я. художника и зрителя, существует как вечная язычная 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) основанного художником преданого и независимого от него О.-я. (традиция) и сотворенного им С.-я. Пропорции этих языков, взаимоземных в новом ообществленном качестве, могут быть самыми различными. Чем сильнее детерминация этого качества С.-я. его творца, тем большая степень новизны произведения (новой вопрос, входит ли оно в фонд общезначимых ценностей, будет ли сразу же пошито современникам). Наоборот, чем сильнее воздействие на художника традиции (слуховых О.-я.), чем слабее отличие этой традиции от индивидуального С.-я., тем величественнее будет изменение господствующего в художественной сфере О.-я. Но так или иначе взаимоконтрасте О.-я. и С.-я. новых мастеров является подлинным источником саморазвития искусства. С другой стороны, распределительные произведения искусства зрителем, если говорить вообще, такое есть новообразование тождества, по своему качеству отличающегося от ообществленного 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 интерпретация зрителем визуально-речевых операций с художественно-язычной 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 созданием им произведения современного художника, по существу, не внося 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 оптику как оптику малокультурного и безграмотного человека. Для зрителя «открытость» произведения искусства во многом обуславливается существованием такого непосредственного и опосредованного понимания ообщественной язычной формы знака, как внутреннее духовное производство зрителем диалектического тожде-

ства *О*-я и *С*-я. Аналогичное рассуждение можно было бы провести в отношении восприятия религиозных или научных текстов, конкретизировав анализ языковой структуры операции. Вышеописанное индивидуальным сознанием предметное значение образа неотделимо от надиндивидуальной объект-языковой формы своего существования. Поэтому предметное значение образа не только неповторимо-единично, но и нагружено широким набором характеристик предметного мира, а любой отражаемый отдельный объект так или иначе репрезентирует субъекту род бытия.

Д. В. Павлов

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 типичные («образные») ситуации общественной жизни. Существует тенденция рассматривать *О* как русский эквивалент слова «традиция». В этом случае *О* истолковывается как «традиционный порядок», «традиционно установленные 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. Обычай более жестко регламентирует поведение индивидов с учетом конкретных условий их деятельности. Поэтому *О* не изменяется, а смешивается новыми.

О следует также отличать от «привычки» и от «обрита» («ритуала»). В отличие от привычки — индивидуально приобретенной склонности воспроизводить стереотипное поведение — *О* обладает четко выраженным групповым характером и следующей из этого кооперативностью реализации.

«Обряд» («ритуал») является разновидностью *О*, образом, символически определенными отношениями, как правило, культового содержания, и предполагает анонимно-институциональную легитимацию. Сегодня это сфера религиозной и гражданской общности.

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 отклонений.

Как непосредственный источник социальных норм, *О* служит основой легитимации и оценки поступков людей. Постепенно, в процессе исторического развития, сфера обычаев сужается, вытесняется «социальными инсти-

туями», как альтернативными источниками норм общественного регулирования. Уже п.и. «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 законоучно-правовых отложениях.

Сейчас сферой О. является прежде всего сфера национально-культурных бытовых, религиозных и моральных традиций, а также сфера «традиционной общности» (общественные праздники, ритуализированные формы общения и пр.).

Характерной чертой О. является его «инвариантность» со стороны предержавствующих данного О. людей. Поэтому рефлексия по поводу О. возникает только с выделением специфической гуманитарной деятельности. Одним из первых к О., как к проблеме, обратились софисты. К софистам восходит традиция подчеркивания религиозными О. и упор на морально-бытовую сферу их функционирования.

В этом же ключе О. понимался в эпоху Возрождения (М. Монтень, Н. Маккиавелли) 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 восходит прежде всего моральные нормы и ритуализированные формы бытового общения.

Наконец, пожалуй, является Ш. Монтескье. В отличие от своих современников, Монтескье разделяет понятия «обычай» и «право». Наряду с климатом, религией, принципами правления, нравами и программами из прошлого, обычай служит формированию «двух законов», выражающему «дух народа» («энталетет»). Обычай народа определяется его потребностями, а потребности — материальными условиями проживания («климатом»). Т.е., 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, занимающей среди прочих изучением О.

Тогда же, в XIX в., Г. Тард выдвинул концепцию циклических изменений в истории, когда доминирование «О» сменяется доминированием «закона». 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., де-

торым входит в сферу интересов данной теории. Самостоятельного значения понятия *O*, в этих случаях не предусматривается.

По Бомлатту, «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 *O* разрабатывается в социальной феноменологии, философской герменевтике, семиотике и структурализме. Однако следует отметить, что почти всегда *O* рассматривается как часть общего понятия «традиция».

В социальной феноменологии (А. Шюц, П. Бергер) исследование «повседневного мышления» строится как анализ системы «надличного знания», или «предзнания», основанного на типичных образцах. При этом «типичность» понимается как непроблематизируемая сфера привычных, повседневных действий и целей. В этом смысле «типичность» покрывает сферу понятия *O*. Как незамысловатое от индивиду (объективное) и анонимное знание, *O* 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 традицию как нередукцируемые «пред-разсудки», обеспечивающие «понимание» социальных процессов. Работа по «пониманию» конкретного «преддлинного» приводит к раскрытию своего понимания, к самозосмыслению в опыте социальной практики. Т. е., 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. Левин-Стросс) рассматривают *O* как разновидности знаковых систем, описываемых «лингвистической моделью», т. е. структурно-организованных аналогично структуре естественного языка. В каждой знаковой системе, и в *O*, в т. ч., обнаруживаются синтагматические и парадигматические связи, реализующиеся в синхронической и диахронической проекциях. При этом все многообразие конкретных *O* может быть сведено к некоей инвариантной структуре, нарративно реализуемой в условиях данной социальной группы.

(См. «Нормы», «Традиция», «Формы социальные»).

С. Ю. Калыков

Онтологическая относительность — понятие, разработанное в философии У. Крайца. Смысл данного понятия связан с идеями множественности и неопределенности референции. Поскольку система обыкновений является референцией, поскольку сохраняется возможность, что один и тот же термин

может иметь разную референцию в рамках одного и того же истинного высказывания. Таким образом и системы значений квантифицированных переменных высказываний разных теорий могут оказаться различными, а онтология является именно квантифицированными переменными — «быть — значит быть значением квантифицированной переменной».

Как О. о., так и неопределенность референции, говорит, что все наши теории *необозрелимы* опытом, что одному и тому же опытовому содержанию могут соответствовать альтернативные и даже логически несовместимые теории. Следствием вывода Куайна говорит о *аморфности онтологии* по отношению к истинности высказываний, которая определяется реальными предметами или структурами соответствующих высказываний на основе и механизма 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. Высказывание: 1) «кролик бежит» и 2) «пространственно-временное дополнение вселенной перемежается («бежит»)» — оказывается при этом эмпирически эквивалентными. При подобной замене все утверждения о мире сохраняют свои истинностные значения, наука не пострадает, но онтология оказывается существенно иной, чем мир, состоящий из привычных для нас вещей.

Д. В. Алексеев

Онтология (греч. *ὄντος* — сущее, *λόγος* — учение, наука) — учение о бытии, о принципах его строения, законах и формах. В классической философии XVIII–XIX вв. О. соотносится с психологией (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 картой, 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, но «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, связями взаимодействия реальных индивидов друг с другом. Критик классической О. вскрывает в философии отсутствие четких представлений о возникновении определенной 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 выработываемой ими методологии, на создаваемых ими картинах действительности. Либо используется возможность построения О. нового типа, формирующейся «вокруг» определений человеческого (социального) бытия, учитывающей преемственность человеческого опыта на заре, опирающейся на них в трактовках различных аспектов и связей бытия. Эта ситуация фактически указала на предпосылочность О., на ее зависимость от исторически и культурно «изобретенной» социального бытия. Вопрос ликвидации или сохранения О. оказался не только философским вопросом. Развитие позитивизма, делавшего ставку на научное познание и фактически отвергающего философскую О. и метафизику, привело кроме прочего к резкому ослаблению традиции европейской культуры, воспринимавшихся в ней норм социальных взаимодействий, трансляции социального опыта, взаимопонимания и т.д. Так, собственно, более отчетливо обозначилась социальная и культурная функции О., определялась возможность ее обновления. В сер. XX в. сформировались онтологические концепции (Н. Гартман, М. Хайдеггер), трактующие сферу развертывания человеческой жизни, сознания, познания, общения в качестве фундаментального уровня, или слов, бытия. Отказ от противопоставления О. и гносеологии, объекта и субъекта облекает 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 объединение, повседневное его переживание, стимулируют разработку «обыденной» О., повседневного мироощущения, нетрадиционного здравого смысла.

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

В. Е. Козырев

Онтология социальная — учение о бытии общества. В современной интерпретации — учение о бытии общества, включающее учение о человеке, о человеческих индивидах, взаимосубъективных в их саморазвитии. Вопрос о месте и значении человеческих индивидов в структурах социального

Бытие вырастает по мере того, как само социальное бытие вынуждает все более трактоваться в качестве процесса, в формах его воспроизведения и обновления, в формах, сочетающих различным образом его восприимчивость и изменение. Поворот традиционного философского языка, значение человеческого индивида в социальном бытии (соответственно — в тех онтологических смыслах, 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 индивидуального бытия людей обнаруживают значимые «дырмы» 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, преломляющегося в знаниях, добавляемом социально-гуманитарными дисциплинами, выражающегося в осознании людьми проблемности их повседневной практики. О. с., т. е., 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. Кожуров

Операционализм (от лат. *operatio* — действие) — одно из направлений в современной философии и психологии, согласно которому содержание какого-либо познавательного образа обусловлено не столько содержанием с ним объекта, сколько способами (действиями) субъекта с объектом, системой практических или умственных операций. Общия идеи О. были предложены И. Кантом: «В действительности в основе наших чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы... прежде всего благодаря схеме и образом ей становится возможным образ...» (Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. М., 1964. Т. 3, с. 223). Аналогичный тезис был изложен в 1920 г. английским физиком Н. Компбеллом в основу его операционалистической концепции. С появлением в 1927 г. книги американского физика и философа П. У. Бриджмэна «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 Бриджмэна требовал определять понятия физика не через др. абстракции, а в конвенциональных терминах операций опыта. Проанализировав способы определения А. Эйнштейном основных понятий специальной теории относительности, Бридж-

мен предкавказал, 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 разошедшихся часов световым сигналом, — то такая процедура свернется в принцип относительности. Конкуренция научных школ объясняется тем, что при изучении сложных объектов различающимися экспериментальными методами необходимо формируются противоречащие друг другу понятия этих объектов.

Впоследствии под влиянием критики Бреджмена был ослаблен требование к понятиям непременно определяться в терминах измерения в внешней действительности. 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, подобная операции счета; б) операциональные определения понятий могут не зависеть от конвенций ученых; в) полное содержание понятия несводимо к сумме свернутых операций любого рода и, возможно, включает в себя также «исоперациональное значение». Вместе с тем Бреджмен оставался верным духу индивидуализма в трактовке свойств операции и природы научной деятельности. По его мнению, любая реальная операция уникальна и строго 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 сомнеюсь, — оправдывался Бреджмен, — ...до 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. Сколько экзистенциальным им казалось это замечание Бреджмена, оно обернулось полезным противосилом ряду следствий из психоаналитической теории интериоризма, сложившейся на основе О., — напр., тенденция устранить из психологии проблему индивида и стандартизировать психику (души) людей. О. Бреджмена послужил отправной точкой для формирования психоаналитической концепции Ж. Пиаже, школы Л.С. Выготского и школы Дж. Брунера, согласно которым психический образ возникает как продукт интериоризации (свертывания и опутривания) внешних предметных действий. Вышеупомянутым 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. Грегора, 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. Получил развитие и фор-

ме особого направления в психологии, основная идея О. обрела опытным практическим подтверждением, оказалась полезной в педагогике, реализовалась в методике социализации слепотствующих детей. На этой идее основано выстраивание неправильно сформированных психических функций. П. Я. Гальперин показывает, что развитие психических функций всегда начинается с формирования соответствующих внешних действий, и если впоследствии окажется, что какая-нибудь функция не сформировалась должным образом или сформировалась неправильно, то направление ее должно начинаться с реставрации, т.е. с возвращения к ее исходной внешней предметной форме и далее методически проходить все надлежавшие этапы. Психологи (напр., В. В. Давыдов) обнаружили, что структура операции неоднородна: из текстовой стороны операции обычно интериоризируется логическая форма, 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 Брэдмену, 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 конструируются суммой операций, то может ли существовать истинное соответствие между действительностью? К примеру, операция измерения тела на пружинных весах вряд ли «похожа» на истинную сущность гравитационного поля. Мы почти ничего не знаем о сущности гравитации, хотя умеем операционно определить вес тела десятками разных способов. Проблему истинно очень трудно решать внутри операционального подхода. О. имеет тенденцию к субъективному идеализму, агностицизму и олимпизму; гносеологическая характеристика в терминах 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 практически 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 В. М. Теплова музыкальной деятельности людей показали, что эта деятельность осуществляется каждым индивидуумом совершенно неповторимо и нет двух одинаковых переживаний одного и того же музыкального текста. Вряд ли всемиры индивидуумов стандарта, и мало похоже, что границы индивидуального творчества строго очерчены родовым опытом человечества — но именно к таким выводам ведет теория интериоризации, переноса акцент на публичность

и объективность операционного отображения психических образов. Начиная с 70-х гг. отношение к О. со стороны отечественных философов сменило свой знак с отрицательного на положительный. Было осознано идеальное родство между положением К. Маркса о практике как основе познания и взглядом Брэдфорта на операцию как ген. понятие. Ряд советских философов (В. П. Брагинский, И. В. Голыко, Д. В. Пивоваров, В. С. Степан и др.) попытались разрешить проблемы, с которыми сталкивается О., рассматривая операцию не столько как пропасть между человеком и миром, сколько как мост, соединяющий человека с миром — в себе. Предпринимался анализ соотношения предметного и операционного значений познавательного образа. В. С. Степан предложил выявить предметное значение научной теории путем проецирования ее на широкую картину мира, но этим критерием не удается ясно различить «предметное» и «операционное». Более эффективен, вероятно, «инвариантный подход»: если объект преобразуется неизменяемыми 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 (среды в цепи), но не в качестве чего-то самоодовольствующего. Феноменологический способ О. предполагает осмысление вещи внутри себя самой как структуры и формы. И наконец, третий, «бытийственный», способ требует предельно «объективного», независимого от субъекта опыта знания, включающего всю совокупность «энергий» и «сил», являющих ее к бытию. Поступательство того или иного способа постижения действительности характеризует то или иное диалектическое в определенной культурно-исторической эпохе. Так, новоязычийская «научность», в противоположность античной, в особенности на стадии своего становления, принципиально основывалась на отношении переводя 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 экзистенцию объяснительного метода, как подведения сфокусированного под всеобщее, во все виды человеческого знания, обобщенный способ О., под которым оно видит лишь связывание 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 всеобщем

законах, допускающих математическое выражение, был ориентирован на точное естествознание и составил основание для наук объяснительных. Дж. Вико стремится утвердить другой фундамент для познания, заявляя, что исторический мир, создаваемый человеком, является более доступным для мышления «первых причин», чем мир природы. Различие «наук о духе» и «наук о природе» резко ставится в когнитивности: Видальбад противопоставляет номотетические науки и этнографические. На различие объясняется противоположностью методов: естествознание генерализует, подводя факты под всеобщие законы; «науки о культуре» — индивидуализируют. Герменевтическое обоснование специфики «наук о духе» как наук понимания, ориентированных на истолкование особенностей и внутреннего смысла культурных традиций и текстов, заняло место в работах В. фон Гумбольдта, Дройзена, Дильтея. Метод О. обнаружил свои перспективы в феноменологии Э. Гуссерля. Он подразумевает обращение не к чувственному и опычному 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 вещи, включая ее оптический состав и все, находящееся вне опыта призрака дома, предугаданные «горизонтальным сознанием». Феноменологический метод состоит в О. сущности «себя-показывающего». Согласно герменевтике, эти сущности представляны 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 таковы ввиду их 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 глубинное объяснение. Аналитика ставит себе в задачи в некой степени описать показывающиеся экзистенциальные общественно-исторические и индивидуальные существования. Но в естественных науках, опирающихся на анализ, в действительности не существует никакого объективного содержания. Ибо то, что в классической физике зовется природой, обозначается как равномерная продолжительная связность движения точек массы. Благодаря этому допущению, противоречию человеку, природа представляется через свою закономерность и становится предметом для возможных вычислений и предсказаний всех процессов. Кроме того, в качестве объективного критерия наука выдвигает эксперимент. Однако предмет в нем исследуется через заранее определенную природу теории. А это означает, что через фактический этап эксперимента подтверждается правильность теоретического высказывания. «Объективная чистота» эксперимента и факта оказывается несбыточным идеалом для естественных наук, а анализ экзистен-

цельно-онтологически укрепленным в аналитике. В лингвистический перевод на описательную модель был ознаменован открытием произвольного характера связи между означающим и означаемым в знаке и еще более определенно — между знаком и обозначаемым или объектом. Представление о свободе говорившего «перед лицом знака», составные части которого — означающее, 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 волеи 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 названия собственным именем. Т.е. дескрипции — это способ языковой индивидуации объектов. В естественных языках аналогами дескрипции являются артикли — соответственно определенный (определенные дескрипции) и неопределенный (неопределенные дескрипции). В логическом языке 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 имя не именует, а описывается как носитель соответствующего имени. Когда имя употреблено по называнию, т.е. только для указания на предмет речи, оно не является частью ни утверждаемого нами факта, ни лжи, если наше утверждение основано объективным, — оно не больше чем элемент той системы символов, которой мы пользуемся, чтобы выразить мысль. Рассел считает, что в любом языке, 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 «знакочество», полагая, что первое никогда не может быть полным, тогда как второе дает нам нечто большее, чем О. Витгенштейн возражал, полагая, что «высказыванию» утверждает все, что следует из него. «То, что имеют в пространстве ("пространство" в этом смысле означает все, в чем должны быть

уверены для того, чтобы быть в состоянии задать вопрос. — *Авт.*), должно полностью поддаться описанию: описание должно быть в состоянии дать мне все, что и 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 экзистенциалистической компонент). «Формы жизни» у Витгенштейна, соответствующие «единичным мирам» Гуссерля, поданы не в рамках синтеза сознания, а в рамках 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 номотетик и идеографий и признания их дополнительности (концепция «единичных 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 явным дан, а формируется в акте 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. *επιτηρησις*) — одно из наиболее традиционных понятий философии. Своими корнями оно восходит к античной философии, исходит 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,

ноо- и психоанализе, экзистенциализме, герменевтике и в др. философских течениях.

Наиболее явно установлена связь О. со знанием. О. отождествляется с житийским, повседневным знанием, получаемым непосредственно в процессе индивидуального проживания. Будучи выражением житийского, повседневного, О. связывается с мимикрией, с верованиями, с чувственно-наблюдательным, т.е. с человеческим и измерчивым.

О. понимается как непосредственно-данное знание повседневного. Его считают темным, непрозрачным знанием, сырым материалом, который следует просеять, отделая видимость, заблуждения, выдумки от истины. Опытное знание — сфера предрассудков, т.е. того, что держит наизусть сознание, разум и плоть, ставит ему пределы. Надо осознать эти предрассудки и основать себя, чтобы идти к истине.

О. не совпадает с целостностью разрозненных чувственных впечатлений и отдельных жизненных актов. Он включает в себя память («опытнрра») соединяется с «оним»). Именно память позволяет сохранить важные восприятия, организует 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 установку 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, образуют целостность индивидуальной жизни. Типичное, обобщая, подтверждает известное, О. замыкает человеческую жизнь в схему. Но он же и оспаривает любую схему и догму, преодолевает любую типизацию. О. — принципиальная открытость новому, неожиданному, неизведанному. «Опытный человек предстает перед нами как принципиально догматический 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. Дialectика опыта получает свое итоговое завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для опыта, которая возникает благодаря самому опыту» (Вадим Г.-Г. Истина и метод). О. проживание, опытнок, страданий, роковых надежд приводит к осознанию своих границ и одновременно к открытости конечного человеческого существа сфере иного, нового, неизвестного.

О. — не только чувственное испытание, он испытывает «на прочность» наши умения. О. претерпит. Он усматривает фантазия, привносит разум к дей-

ствительности. Именно на это качество O_1 , наряду с его способностью упорядочивать случайные чувственные акты, выводить последовательности и закономерности, обратили внимание представители эмпиризма в споре с рационалистами.

Ф. Бэкон стремится с помощью O_1 подняться над случайностью и беспорядочностью множества восприятий и изменений. O_1 должен стать искусственным руководителем духа и разума. Разум может восторжествовать над действительностью, сделать полезные и спекулятивные выводы. Надо «привести разум к земле», заставить его самостоятельно варьировать и сталкивать между собой по возможности далеко отстоявшие друг от друга случаи и постепенно, путем выужданий идти к истине. «Все знания из опыта» — таков девиз эмпиризма.

O_1 из жизненного превращается в научный. Появляется эксперимент как особая форма научного O_1 . В эксперименте жизнь соединяется с разумом. Научный факт, полученный в эксперименте, — не осколок действительности, а соединение чувственных восприятий и идеальной разумной схемы. Разнообразие возможных восприятий прослежено через рациональную рефлексию, через установки, особым образом организованное наблюдение.

Иррационалисты, и эмпирики стремились к истине. Поиск истины осложнился делением мира на субъект и объект, на Я и не-Я. O_1 понимался как воздействие внешнего мира (объекта, не-Я) на познающего субъекта (Я). Задача превращалась либо в концы мира, либо в состоянии сознания познающего субъекта. Сведение O_1 к чувствам, к восприятиям породило как механический материализм сенсуалистического типа, так и субъективный идеализм. O_1 , бывший спонтанным производным абстрактной спекулятивности разума, связывавший истину с «истинной» (с тем, что есть в действительности), стал отождествляться со сферой сознания. Кантово принципиальное противопоставление «вещи в себе» (сущности) и «вещи для нас» (явления) уже исключает вопрос об истине. Сфера O_1 в эксперимента — явление, 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 O_1 , за ощущения и восприятия, за сферу сознания. Переживание — бытие O_1 — стало пониматься в качестве факта и акта сознания, сведясь к образу, чувству, эмоциям.

Необходимо было найти выход из этой «смерти ума», соединить бездушное вещество и бесплотную идею (бесплотное восприятие) в чем-то третьем. Этим третьим является сама жизнь. Слова надо было понять O_1 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 Ратке 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 переживающе-проживающе, противопоставит не только одностороннему рационализму, но и механистиче, и субъективному идеалистиче sensualистского 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 есть в ней — в силу моментального сокращения реальности именно во все целостности» (Франк С.Л. Непостижимое).

(См. «Опыт-предел»).

Л.А. Иванова

Опыт-предел — неклассическая методологическая стратегия постдиалектического типа, используемая при исследовании проблематики становления. Выдвинул 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 предан, и тогда следует разработать метод ради того, чтобы глубже исследовать его стороны, свойства, законы функционирования и т.п. Но при работе с ситуацией сложности, множественности и разности исследователь попадает в замкнутый круг, а именно: он вынужден именно предполагать сложным 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 завершил, 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 той или иной виде просматривается в работах почти всех современных философов, в область исследования 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 генеральным движениям О-п., нежели к его «сторонкам». Ни кто из них не ставил себе целью систематизировать его методологические типификации. Так, в приведенном Ницше (и прежде всего в «Генезисе морали») динамическая поляризация методов логики и теории познания исходит из покрестного демонстрация самой работы метода, и в качестве соприкасаемого предстает не «что-метода, но-его-«как». Батай рассматривал «внутренний опыт» как открытие новых ресурсов выражения, которые, по выражению С.Л. Фехнера, позволяют бы «... разделить габельную описательность скользкого движения письма, те его невозможные возможности, которые открываются только смертью» — и которые являлись бы одновременно условием возможности такого опыта. Ближайше, работая на стыке художественного творчества, литературной критики и философии, преследовал амальгамные цели. Что же касается Фуко, то он по принципиальным соображениям избегал заниматься экспликацией методологических оснований своих экспериментальных, «контрархивных» работ, предпочитая создавать методологически «чуждый жанр интервала. Даже «Археология знания», традиционно провозглашая последователями его творчества по велению методологии, открывалась им самим в качестве таковой. Таким образом, каждый предпочитал «слову о методологической собственности-делу». И все же следует настаивать на существовании общей методологической стратегии О-п., контуры которой таковы.

О-п. есть опыт, принципиально неконтролируемый субъекту, отчасти по причине того, что он всякий раз является подлинным условием возможности субъекта, «вытесняющим» его, и именно по этой причине принципиально не отождязимый последним. Единственным основанием и парантой такого «опыта» и является умерождение (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 усложнения от какого-либо единства, внутри которого события мысли разыгрываются не как возможность, но, скорее, как случай или удача. Существование — усложнение от единства: в пользу множественности (находящийся вне отношения единств — много), внутри которой и разыгрывается то, что ни удержать, ни достигнуть в первом лице или в первичности «Я», жизни или идентичности — мысля, быть. «Предел» О-п., следовательно, не выражает негативности или ограничения. О-п. есть одновременно нечто большее и нечто меньшее, в отличие от его любого «предпоказанного», обусловленного внутренней логикой и мысли. Нечто меньшее — потому что движение О-п., не являясь ничем «особенным» или «выходящимся», пронизывает всю историю; О-п. — то, что всегда повседневным образом сопровождает каждого из нас без какой-либо потребности сделаться предметом обязательного опыта. Нечто большее — потому что он есть, в чем и посредством чего мы живы в качестве существующих, но без какой-либо возможности его присвоения. Иначе говоря, субъектом О-п. не является

«мне Я». О.-п. — имя избыточности, формула того, что происходит 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 открывает возможность более радикального содержания знания, не сводимого только к логическим принципам. В то же время мысль в парадигме О.-п. четко отделяет себя от обложки 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 *алтернативного* положения о соответствии становления самому себе в форме не-соответствия. Возможность познания в классическом смысле здесь исключается. Однако специфичной этой методологической стратегии является то, что она не нуждается в сопряжении 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 социальным дискурсом и социальностью, а также между социальной теорией и практикой. Перекодирование очевидных образов социальности, выработка языка для вычисления социально-временного структурирования общественной жизни в этой перспективе больше не является проектом, но есть производство реальности как таковой. Знание не является нейтральным познанием — значит создавать. Поэтому исследовательская практика и так называемая внешняя реальность не выводится ни в отношении оппозиции, ни тем более тождества. Вышеоказанное означает: к становлению, к социальному, к становящейся субъективности не существует непосредственного доступа, поскольку становление не поддает 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 предумания объективности сущего, в той или иной форме данного сознанию; запрет на полагание «основания», «единства», «целостного» в качестве методологических возможностей «начала»; 4) принятие «единства» сущего (в т.ч. и субъекта) в качестве утверждения множественности различий, различающихся и различающихся одновременно; 5) отказ считать какое-либо сущее инертным, т.е. оно само есть сила, являющаяся результатом взаимодействия предвещающих сил.

Методологическая практика О.-н. 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», «Транстрессив»).

А. Е. Смирнов

Основание и обоснование — философские категории, которые обозначают соответственно определяющее условие и его воздействие на определяемую реальность. Если некоторое бытие А выступает предположительно или искомым условием для иного бытия В, то А можно назвать основанием, а В — обоснованием. Формы детерминации одного другим чрезвычайно многообразны. Чтобы описать конкретный аспект взаимосвязи основания и обоснованного, применяют подходящие к случаю парные категории детерминации (причины и следствия, сущности и явления, общего и частного, необходимого и случайного, внутреннего и внешнего и т.д.). Каждая такая пара категорий характерным для нее образом предокладывает в себе содержание связи основания и обоснованного. Напр., основание может обернуться ипсилури самораскрывающимся бытием, а обоснование тогда станет явлением, предметным бытием. Но основание бывает и внешним, поверхностным, неглубоким. В механическом смысле основанием именуют то, что непосредственно воспринимает нагрузку от опирающегося на него сооружения. Переход термины «основание» заменяют его обыденным аналогом «почва»: беспочвенно — неосновательно, есть почва для В — В основательно. «Почва» — это своего рода основание, которое вытает нечто и из которого это нечто произрастает. В формальной логике обусловленность вывода основанием обозначает конкретные импликация (логической причинности): основание есть antecedent условного суждения; под «основанием» в логике, кроме того, понимают «аргумент», а также одну из основных частей доказательства. В естествознании основу и 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, абсолюта, в свою очередь, не требует для себя какого-либо обоснования, его бытие безусловна. Тенеты усматривали такую первооснову в Едином Боге (Августин, Фома Аквинский и др.), объективные идеальности-менты — в верховной идее блага

(Платон), абсолютной идее (Гегель), материалисты — в первоначестве (Фалес, Гераклит, Демокрит), материальной субстанции (Дидро, Гольбах, Энциклопедисты и др.). Аристотель говорит о четырех первоначальных видах вещей. Философы действительского 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 первоначальность как средоточие всего существующего и как исходное, от которой производно все остальное в мире, а говорить об обычных, не-предельных, основанных, то, вероятно, справедливо было бы утверждать, что всякое сущее имеет свое основание. То, что на одном структурном уровне бытия (сущности) служит основанием для обуславливаемой реальности, вместе с тем само оказывается обосновываемым какой-нибудь более глубинным и мощным основанием. Следовательно, понятия основания и обоснованного суть рефлексивные — предполагающие и переопределяющиеся друг в друга — категории. Лейбниц различил основание (*ratio*) и причину (*causa*), установил принцип достаточного основания для понимания истины факта. Основание — «определяющая причина, которая производит то, что вещь существует и существовала именно в таком, а не ином виде» (Лейбниц, *Соч.* В 3 т. Т. 3. М., 1984, с. 379). По его мнению, основание существования вещи 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 существованию ни в какой-либо отдельной вещи, ни в собрании их или совокупности», — пишет Лейбниц (там же. Т. 1. М., 1962, с. 282). Основания мира в целом надо искать вне своего мира, «все возможное стремится к существованию, поскольку оно имеет основание в необъятном Существо... Боге» (там же. Т. 1, с. 234). Возможности что-либо возникнуть в сущности вещей, основание возможности — это степень сущности (там же. Т. 3, с. 123). Х. Вольф определил основание как то, благодаря чему можно познать, почему мир нечто скорее есть, чем не есть, и через что можно познать, почему нечто существует (см.: Кант. *Соч.* В 6 т. Т. 1. М., 1964, с. 275). Кант сообщает, что Круглиц первый различил основания бытия и основание познания. Логическим основанием Кант понимает как то, что осуществляет связь между субъектом и предикатом, делает неопределенное определенным (там же, с. 273). Без основания не было бы познания того, что им определяется. Определять, по Канту, — значит познать т.е., чтобы при этом исключалось все противоземное и чтобы было обосновано то, что действительно действительно для познающей вещи именно так, а не иначе. Поэтому Кант считает, что вместо термина «достаточное основание» лучше употребить термин «определяющее основание» — «ничто не истинно без определяющего осно-

вещи» (там же, с. 275). Познание истины всегда открывается на усмотрение основания. «Все то, что содержит в себе основание существования какой-либо вещи, есть ее причина... Если для сущего нет основания, то основание это — ничто, т.е. не-сущее» (там же, с. 283). Кант подразделяет основания на логические и реальные следующим образом. «Первый вид основания в называемом логическом основании, потому что его отношение к следствию может быть усмотрено логически, т.е. с (полной) ясностью по закону тождества, второй же вид основания в называемом реальном основании, потому что это отношение хотя и принадлежит к моним 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 доказь, напр., определяется ветром не по закону тождества, не логически, а по эмпирическому — 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 определенности» (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 сущностной 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 первоначальному, исключительному принципу. После Гегеля категории основания и обоснованного исследовались преимущественно в логическом аспекте, проводились более детальные разграничения разновидностей оснований, в т.ч. субъективных и объективных оснований (Шюпенгауэр, Вундт, Витгенштейн и др.).

Д. В. Понядов

Основной вопрос философии — вечная проблема соотношения двух реальностей: I) реальности, которую человек способен воспринимать при помощи своих органов чувств («видимого мира») и II) реальности, принципиально не доступной визуальному опыту людей («сверхчувственного, скрытого мира»). Разнообразными истолкованиями понятий, входящих в формулировку этого главного мировоззренческого вопроса, сопряжены ответы на мн. загадки философии (о смысле жизни, смысле, свободе, истине, субстанции и т.п.). Под

«видимым миром» понимают любые явления природы (перводанной или искусственной), физическую телесность человека, жидкую оболочку наших мыслей (слова, 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, несовершенный и вечный; б) если миром правит потусторонний 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., «Что из такого?», «Как наше мышление относится к бытию?», «Каково соотношение материи и сознания?», «Как в наших телах взаимодействуют дух, душа и плоть?». Подразделяя сущее на мир идей (пробужден) 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 вымыслить О. в. ф. и оторваться от него, как от ядра всей философской проблематики. Более полное представление об О. в. ф. дает описание трех его важнейших аспектов — онтологического, психофизиологического и психологического. Онтологический аспект О. в. ф. — проблема соотношения сущности («совершенного»), явления («открытого») и субъективной каковости. В этом случае речь может идти о любого рода сущности и противоположной сфере ее проявления. Логически возможны такие варианты решения О. в. ф.: 1) есть только чувственные качества, каковость, но нет никаких объективных «вещей в себе» и сущностей (субъективный идеализм сенсуалистической окраски); 2) за каковостью могут стоять «вещи в себе», объективные феномены, которые нам еще предстоит познать в чистом виде (феноменализм); 3) предельных объективных 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» (Ветель, экзистенциализм); 4) сущность никогда не проявляется полно и совершенно, поэтому феномены (и тем более каковости) всего лишь намекают нам на бытие идеальной 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 прочтутся, они всегда проявляются так, что от их проявления можно истинно умышлять к ним самим (интуитивный реализм). Продолжая задавать вопросы о природе сущности (противоречива она или проста, одномерна или многомерна по своей сложности, имеет ли она пространственно-временные свойства и т. д.), можно далее продолжать список вариантов решения О. в. ф. Психологический аспект О. в. ф. — проблема соотношения духа, души и плоти в человека как целом; данный аспект конкретизирует онтологический аспект О. в. ф., огра-

начинает 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) двумерный человек, состоящий из плоти и души, имеющая между собой массу взаиморасхождений (идеализм); 4) дуальный человек, в котором Богом соединены и скоординированы две независимые друг от друга субстанции — тело и душа (дуализм Декарта); 5) трехмерный человек, состоящий из плоти, души и приподнятого «вверх» свободного духа; тело — зеркало души, а душа — зеркало духа (мысль ап. Павла); 6) личность — энтелехтема, интерпретированные схемы инстинкта движений организма объективизмом, операционализмом. Промежуточные варианты ответов сопряжены с вопросом о вечности или смертности души, о характере взаимоотношения души и одождотворившего ее духа, об активности или пассивности души внутри тела, о ее способности или неспособности выходить за пределы своего тела. Психологический аспект О. в.ф. — проблема соотношения человеческого сознания (как «мысль» души), человеческой деятельности и объективной реальности, независимой от сознания и деятельности человека. Никогда 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 отталкиваются от мысли 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 формы общественного сознания характерна для прагматизма, инструментализма, операционализма, некоторым направленная марксизма; 4) субъективный идеализм полагает первичным сознание человека; 5) абсолютизация овековечившейся силы языка («искусственной природы») возвращает человеку и его сознанию объективную обусловленность: человек порожден продуктом своего творчества (социальным институтом, борьбой классов, общественно-экономическому развитию 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. Понякин

Ответственность — личное условие осуществления бытия с другими: принятие на себя обязательств и следование долгу; способность объяснять свои действия и поступки исходя из чужих-либо интересов (не обязательно

во 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 существует два наиболее распространенных подхода к пониманию О.: традиционный, берущий свое начало в философии Аристотеля, связанный с представлением о моральной ответственности, и постпозитивистский (Ф. Раффал), 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 концентрированным 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 осознано отвечать (отдавать себе отчет, признавать вину или заслугу) за совершаемые поступки в соответствии с существующими представлениями о долге, Блага, 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 виновность, что делает представление об О. ограниченными определенными категориями людей (субъектов действия, моральных агентов), но в то же время сужает и само распространение О. за счет очерченными, предписанными областями — т.е. можно говорить о том, что О. имеет свои пределы, и в некоторых случаях, напр. консеквенциализме, оказывается прощитаемой. Важным в вопросах признания и принятия О. оказывается и принцип свободной воли: Аристотель в «Никомаховой этике» (кн. III) делает попытку развести поступки «непроизвольные» — т.е. совершаемые под воздействием обстоятельств (источник которых находится вовне), и «произвольные» — т.е. выполняемые актом свободной воли. Несколько аспектов его рассуждения, касающиеся взаимосвязи поступка, его причин и следствий, их независимости от внешней оценки и действия самого субъекта, впоследствии оказали замечательное влияние на развитие представлений об О. Субъект О. способен самостоятельно определять (отдавать) и объяснять причину своих поступков, а также принимать решения и сопоставлять их с имеющимися предписаниями и нормами. В попытке переосмыслить О. Ж. Деррида утверждает такой подход, указывая, что если О. действует только в строго очерченном 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 целенаправленность действий. Как показывают С. Жюжак, утверждение оснований поступков во внешнем Абсолюте (или Блага, если речь идет о действиях ради

Блага) приводит к тому, что границы между добром и злом стираются: зло оказывается инверсией добра и высказывается в критерии дозволенного. *О* в этом случае становится десубъективированной, т.е. все совершаемые (зло) деяния воспринимаются актором как зрители оправданные. На этом основании исследователь спорит с Ф. Достоевским, утверждая, что следует перейти от принципа «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 призывом вины «перед обществом», уголовной виной и призывом вины перед Богом, а также экзистенциальной виной (Х. Арендт, В. Кассин). В этом случае проблематичным становится процедура призыва и возложения вины на этапах установления правосудия, работы примирительских комиссий, практиках разрешения конфликтов и т.д.: «я виновен перед Богом, но с точки зрения закона — нет», «не 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 дождествованием. Однако с точки зрения постпозитивистского подхода такое понимание *О* несостоятельно. Так, Ж. Деррида радикализирует двузначность *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 решения. 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 алтаря, так как согласно Ж. Деррида, «само высказывание должно быть постигнуто тем правилом или законом, о которых оно говорит» («Страсти»). Т.е., рассмотренное *О* оказывается вывернутым в тавтологично возникшего обоснования.

В постпозитивистском подходе к *О* проблема взаимодействия субъекта и внешнего обоснования его действий рассматривается с иных (никаких в традиционном подходе) позиций: во главу угла ставится не примерно существующая норма, принцип и долг со свободной волей субъекта, а представление *О* как первичного (десубъективного) основания любого возможного поступка, где каждый поступок уже предстает как социальный поступок. Ключевым для понимания *О* становится метафора ответа, субъект оказывается тем, кто уже обещан *О*, отвечает или отказывается отвечать назов, риск, но не в физическом их понимании (жизнь совести у М. Хайдеггера, лик Дреото у Э. Левинаса), не идет в этом случае речь и о феномене (см. «Другой», «Феномен»). Ответ выставляет человека перед присутствием другого, обнаружившем себя как бытийствующего и одновременно — перед осознанием собственной конечности. Несколько обособленно в рамках постпозитивистского подхода сле-

дет рассматривать концепцию О. Ж.-П. Сартра. С одной стороны, исследователь также борется с прежними представлениями, выводит 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, сурьезности, привычно-следственным связям («Сумерки идеалов, или Как философствует молоток»). Такое понимание О. лишает ее статуса закреплённости в области предельной и ограниченной. Теперь О. начинает рассматриваться в мире и связывается с концептом становления: не являясь актом свободного выбора человека, О. пронизывает всю его деятельность, но ориентируется не на внешние, призывные вещи или заслуги, а на саму возможность будущего (но речь не идет о представлениях, например, будущего человечества, всеобщего благодеяния или зороцентризма, как это предполагает традиционный подход к О.). Будущее в этом случае означает способность к продолжению (последствием предель «Продолжить!» 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. «отрицательного поворота».

(См. «Постгегельство», «Мораль», «Право», «Прошитоно», «Этика»).

Л.А. Томашева

Отношение — способ сопряченного бытия вещей как условие выявления и реализации скрытых в них свойств. О. возникает в таких процессах сопряжения предметов — во взаимодействии, сближении и приближении их друг другу, — когда единение различных рождает конкативный эффект. В этом эффекте, как в зеркале, проявляются и высвечиваются признаки сопрягаемых сторон. Поскольку О. есть род условного бытия, т.е. способ осуществления внутренней возможности «света» через среду «звонота», то реальное (откопательное, 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, введенный в философию термин «отношение», обозначал им род бытия. Но в чем заключается особенность этого бытия? Лейбниц указывал, что поскольку О. не дается свести ни к субстанции, ни к акциденции, то О. имеет очень специфическую форму своего существования — оно идеальное. Как форму полнотности и представимости одного через другое, т.е. как нечто идеальное (*ideale*), рассматривал О. и Гегель. Реальны являются

лишь бытие вещей в отрицание бытия \bar{O} . Объективные идеалисты—реалисты, вслед за Платоном, отрывают \bar{O} (и свойства) от вещей, поскольку относят парные к сфере общего, а вторые — исключительно к области единичного. Напротив, номиналисты склонны не признавать реальность \bar{O} . Марксисты полагают, что понятие об \bar{O} , как таковом возникает в результате абстракции и сравнения любых двух предметов по выбранному или заданному основанию сравнения (признаку): однако в реальном мире \bar{O} неразрывно с вещами, а потому, доказывает марксисты, \bar{O} не менее реально, чем вещи. Согласно классической диалектики, свойства проявляются в \bar{O} , вещей \bar{O} есть равнозначность движения, действия, акта, а именно есть процесс и результат переноса (отношения, отсылки) какого-либо внутреннего момента качественной определенности вещи во внешнею инстанцию — в другую вещь либо в некоторую область для разных агентов «систему отсчета». Перенос завершается положением (эквидинамией, выравнием) относимого содержания в найденное новое основание. В диалектическом учении Гегеля \bar{O} , как процесс и результат указанного переноса описывается с помощью понятий «положения», «основания», «свое иное», «рефлексия», «снятие», «идеальное» и т.п. «Отношение имеет стороны, т.к. оно рефлексия в иное, — пишет Гегель, — т.е., 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 и сама себе, так что устойчивость каждой из них точно так же имеет свое измерение лишь в отношении с другой или в их отрицательном единстве» (Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971, с. 150). Гегель понимает \bar{O} как единство себя самого и своего иного, а потому видит его целью, имеющим самостоятельное существование (там же, с. 151). С этимологической т. зр. (и по-русски, и по-латынски: *latere, latere, latere*), слово « \bar{O} » близко по смыслу, во-первых, словам, выражающим следующие действия — носить, класть, делать общим, сравнивать, сопоставлять, обобщать, отсылать, удалять, скрывать и т.д.; во-вторых, словам, обозначающим пространственные термины: кисть, основание, бока, стороны, члены \bar{O} . Если в грамматическом смысле прилагательное чаще всего указывает на свойство предмета, а существительное — на сам предмет, то \bar{O} есть скорее причастие, т.е. охарактеризованное действие или состояние как свойство лица или предмета; причастие — глагольная форма, соединяющая форму глагола и прилагательного. В математике под \bar{O} понимают частное от деления одной величины на другую. Так или иначе, и в грамматике, и в математике, и в философии \bar{O} раскрывается прежде всего как форма участия, соучастия, знакомости, роли в чем-либо. Когда имеют в виду какое-нибудь «соотношение», то обычно ведут речь либо о взаимозависимости элементов системы, либо о взаимосравнении приближаемых друг другу сторон, либо о рефлексии (взаимотраженности) сопоставляемых противоположностей, либо о сравнении вещей сквозь призму опосредующего их пропорцию основания. \bar{O} многообразно. Различные виды \bar{O} выражены парными категориями фи-

логифии. Говорит об O , «качества и количества, целого и части, необходимого и случайного, причины и следствия и т.д. Напр., Платон рассуждал, что «истинная сущность определена в явлении, а явление — в сущности, то, следовательно, явление становится O , а «закон — это существенное отношение», и «истинна явления — это существенное отношение» (там же, с. 136, 148, 151). O можно подразделять на пространственные и временные, материальные и духовные, O в природе и в обществе, индивидуальные и общественные и др. Выделяют O в самом себе, а также бинарные, трезначные и многозначные O . Согласно Гегелю, «... соотношение с собой есть в то же время соотношение с собой как со светлым или соотношение со своим иным» (там же, с. 81). Понятие O — одно из важнейших в математике и логике, в которых оно имеет свои специфические описания и классификации.

Л. В. Павлов

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. O обычно понимают как один из внутренних моментов в эффектах всеобщего взаимодействия вещей, явлений, процессов. Собою же об O говорит как о таком одностороннем воздействии A (отражаемого) на B (отражающей), когда в B возникает след от A . Если назвать «образом» или «копией» след а (A), оставленный прообразом (оригиналом) A на B (или внутри B), то из определения O , как воспроизведения A в B 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 O начинаются с расхождений философов в толкованиях понятий «воспроизведение A в B ». Надо ли понимать «воспроизведение» как некое механическое или химическое проникновение части A в B и раздражение ее тем? Или оно ближе к представлениям об операциях снятия копии, фотографировании, картографировании? Быть может, целесообразнее более абстрактно выразить «воспроизведение» либо через понятие языково-символического соответствия образа прообразу, либо посредством математического понятия отображения — функцией перехода от прообразу к образу, определяющей характер соответствия между ними? Так или иначе в ходе истории философии сложились и противостоят друг другу две теоретические альтернативы: 1) образ — это представительная часть оригинала A в отражающем B (доктрины Демокрита об атомах, учение Дж. Локка о простых идеях, теории ряда социологов о репрезентативной выборке и др.); 2) образ — метка (знак, символ, иероглиф)

прообраза, но разными способами не сторона или часть отражаемого (атомизм, бихевиоризм, кодовые концепции истинки и т.д.). Каждая из альтернатив имеет фактически подлинное. Если взглянуть на проблему сущности Φ в аспекте соотношения образа и его носителя, то и тут мы обнаруживаем несоответствие ответов сторонников «картинной» и «знаково-добой» трактовки образа. Остроту данной проблеме придает следующие три основных вопроса: (1) Можно ли утверждать, что в (А) занимает отдельное место в В, или, наоборот, образ принципиально не занимает никакого места и представляет собой разновидность виртуального бытия, т.е. есть нечто слитое, 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 (приоритет операционального значения образа), в) содержание а (А) преимущественно определяется природой отражающего агента (преобразование и туземного, 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 стор выигрют в обозримом будущем: либо «теория образов-копий» (Демокрит, Аристотель, Локк, Фейербах, В.И. Ленин, Т. Павлов и др.), либо «теория образов-мест» (Беркли, Юм, Кант, И. Мюллер, Г. Гельмгольц, Г.В. Плесанов, Б. Рассел, Дж. Фоллар и др.), либо те, кто вообще отвергают реальность Φ — 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 вещность и протяденность образов-копий, внедряющихся в наши головы и объединяющихся там в крупные ассоциациониды. 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 создании как субъективным образ объективного мира, обходят молчаливо проблему пространственности образа и предпочитают просто говорить, что субъективный образ не содержит в себе ни грамма вещества отражаемого предмета. Спиритуалисты и идеалисты, разделяющие аристотелевскую «теорию копий», приписывают образам признаки бесплотности и непротяденности. Образ есть «жители» формального (существенного), а не материального (феноменального) мира. Наконец, критики философского принципа Φ пытаются закрыть обсуждаемую проблему ссылками на самопротиворечивость и бессмысленность теории образов. Из

ряды 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 внутри по тем же местам? Неважно придется привлечь для объяснения либо некий «внутренний глаз», который должен будет просматривать эти образы, либо идею «внутренней руки», осязывающей 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 гомеостазов, стериляющих образы один другого. А такой вывод представляется абсурдом и косвенно свидетельствует о существенной уязвимости теории O . Другой аргумент против теории O был выдвинут бихевиористами: референт «образов» доступен только интраэквивентно и не обнаруживается экспериментальным путем (Д. Уотсон, У. Крайб). 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 O , но сводит его к утверждению о наличии соответствия между стимулом и поведением, так что само поведение (реакция) становится в некотором роде «образом», «функциональ» от стимулирующего воздействия. (2) Чаше всего философский интерес к теме O обусловлен соображениями познать то или иное учение о человеческом познании. Принимая идею о мозге как зеркале природы, нивелируя реализм в психологии умозаключают, что розовой человек видит мир таким, каков этот мир сам по себе, т.е. образ a (A) в целом обусловлен отраженным A . 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»). Операционалисты П. Бродякмена утвердил «дентальностный подход» в философии и психологии: в познавательном образе прежде всего воплощена история взаимодействия, а не существо пороюсь разных субъекта и объекта; образ выделяется не преимущественно операциональным значением. Наконец, в классическом субъективном идеализме силён мотив, что ощущения не могут быть копиями вещей, они суть наши переживания и сложны только с другими ощущениями, но не с «первичными качествами». (3) В материалистических концепциях O , основывающихся на принципе эволюции природы, проводится мысль о постепенном возрастании активности a (A) в составе B по мере сложения материи. Способность отражающего B пользоваться a (A) как средством для своего выживания и «преднастроен» по отношению к будущему — суть информационно-сигнального O , когда именно информация становится содержанием образа. Вместе с тем, акцентируя внимание на «зеркальности» O , 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 интересным способом сопоставлен 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 поднята болгарским философом Т. Павловым, опубликованным 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. Писоваров

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-собою», в ходе которого уничтожается уже отжившее, но сохраняется и развивается все жизнеспособное («положительно»). Диалектика рекомендует избегать двух методологических крайностей нигилизма и континентализма: а) понижения О. лишь как тотального разрыва 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 «однозначностные» (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, снятие 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 obvious признак действия этого закона — повторение на высшей стадии характерных черт исходной, нижней ступени развития. Подчас этот закон наглядно изображает в форме спирали, а движения вверх по ступеням спирали разъясняют в духе гегелевской идеи о триаде. Каждый шаг — шаг в развитии, а сама спираль — цель циклов; цель уничтожения старого и возникновении 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

способны и выражается ли он идеей спиралей и триады. Антиэволюционисты отрицают действие этого закона сферой человеческого мышления.

Д. В. Павлов

Отчуждение — категория, описывающая парадоксальность человеческого бытия, процесс и ситуация, 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 выяснение динамики социальных концепций *О.*, сменявших друг друга в философии и общественности. Среди последних особое место занимают концепции немецкой философской классики XIX в., связывавшие проблему *О.* с практической человеческой деятельностью, такими ее характеристиками, как объективация, овещание, опредмечивание. В этих концепциях, в частности в концепции К. Маркса, была сделана попытка отделить *О.* человеческого труда от их опредмечивания, обобществления и объективации. Маркс рассматривал *О.* как присвоение одними людьми труда, средств и результатов деятельности, принадлежащих другим, т. е. он трактовал *О.* как общественное отчуждение, как отчуждение собственности. Впоследствии эта идея была вульгаризована, и понимание собственности сузилось до понимания вещного блага, и продолжение *О.* стало представляться как продолжение таким образом понимаемой собственности. В XX в. на первый план в проблеме *О.* вышел вопрос о «манипулированном», экстенсивном растратывании человеческих и природных ресурсов. Попытки создать интенсивные, ориентированные на качество жизни формы производства, экономики, технологии, социальной организации (см. «Постиндустриальное общество») подчеркивали значение личностных форм бытия людей, их самореализации и развития. Экологический аспект проблемы *О.* оказался также связанным с возможностью общества освободиться от манипулированных социальных форм.

В. Е. Клевер

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.* вывел к настоящему времени ее органическую связь с внутренним миром индивидов, историческую вариативность и сложную взаимосвязанность со всеми атрибутивными характеристиками родовой жизни людей. Без *О.* не обходится ни один индивид, независимо от того, живет ли он общественной жизнью или заключен в интенсив-

ный поиск духовных основ бытия. В той или иной степени феномен О. исследуется в психологии и логике, этике и эстетике, архитектуре и социологии, исторической науке и культурологии, во многом в целостном виде. Именно этими обстоятельствами объясняется крайняя разноречивость в теоретическом понимании О. в философии, природе, функции и назначении О. разные философы связывают с образованием, познанием, практикой, с социальными отношениями, с обреченностью человека на свободу с проscriptивным языком, экзистенциально-судебной и т.д. В этикуловных настоятельной необходимостью становится целостное понимание О., возможность для которого открывается на почве экзистенции. Для этого важно осмыслить природные предисмыслен феномена О., способные его становления, принципиальное отличие друг исторически сменяющихся друг друга типов онтологического отношения к действительности и его современные тенденции. Непосредственной природной предисмысленной О., сложившейся в процессе биологической эволюции, является эмоция, особый психо-физиологический механизм, удерживающий активные процессы в их оптимальных пределах и закрепляющий правильность и полноту совершающегося акта, его соответствие исходной потребности (П. Авоини, Э. Гельсори, Дж. Луффордору). 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 (сильнее становится неутолимый, страх превращается в ужас и т.д.), что придает этому модусу форму опережающего отражения — эмоционального представления, выраженного в языке тела и адресованного кошке; 4) благодаря нейрофизиологическим механизмам возбуждения и торможения выраженный внутри готовность к действию превращается в направленный поведенческий акт (например, бегство), длительность которого определяется соотношением эмоций. В процессе антропосоциогенеза все эти природные механизмы трансформируются. Выходя кроме соотношения природных эмоциональных реакций складывается дополнительная эмоциональная система, формой которой начинают определять создание и последующее освоение элементарной культуры (орудий и продуктов труда), первичное социальное взаимодействие и потенциальный язык. Вторичную эмоциональную систему структурирует задержанная интеграция внешних (социальных) и внутренних (природных) воздействий; нормативно признаваемый или осуждаемый общий выбор альтернативной реакции, порождающий целую гамму социальных чувств (принятельность и жестокость, заботу и равнодушие, симпатии и антипатии); пробуждающийся 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 сплетившемся природном и социокультурном основании, но обретает развитый вид только с того времени, когда складывается устойчивый ритм опредмечивания-распредмечивания, когда социальное интерпретируется, 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, сохранившим 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 *O*, всегда является аксиологическое отношение, но не универсальный масштаб и конечная цель в первобытности видятся пользой, в условиях цивилизации — ценностью. 2. Субъектом *O* 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 собственные личностные интересы. 3. Объектом *O* всегда выступает предметность (природный мир, преобразованный в продукты культуры, поступки, мотивы и цели индивидов и их предметной деятельности; содержательная сторона людских знаний и суждений, традиций и норм). Но функциональный смысл в основном направлении *O* в первобытности ориентирован на минимизацию различий между индивидами и их отношения 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, *O* сама по себе недостаточно эффективна и нуждается во внешних условиях. В первобытности единым и единственным средством, регулирующим силу и широту сферы действия *O*, была норма, вырастающая из *O*, но превращающаяся в эталон на основе коллективного признания и опыта реализации. В условиях цивилизации складывается целая система способов и средств, предельно ценных для увеличения эффективности *O* — кроме качественно специфированных (политических, юридических и иных) норм, в этой же роли выступают теперь идеи и идеалы, правила и стандарты, приказы и законы. Современная ситуация выкладывает картину оценочных отношений и оценочной практики новые, и притом радикальные, изменения. Еще в XIX в. большинство мыслителей склонилось к представлению об однозначности эволюции в этой области. Многие ученые считали, что на смену оценочной системе старого типа, ведущее место в которой занимал са-

квалифицированный уровень Φ , постепенно, но неуклонно приходит новая, секуляризированная система. Действительность, однако, оказалась гораздо более сложной. Прежде всего в основании оценочной системы XX в. вписаны конституируются сразу четыре конкурирующие друг с другом ценностные модели. К. Манхейм называет их системами Φ : либерализма, социализма, христианства и фашизма, связывая с их противоборством кризис Φ , т.е. истинности общественного или хотя бы типического к нему представления о наилучшей организации жизни людей и углубляющееся несоответствие Φ буквально по всем вопросам теории и практики совместной жизни людей. И хотя политический расгром фашизма и распад системы социализма породили к кон. XX в. эйфорию победы либерализма и даже такую «конца истории» (Фукуяма), в действительности сами ценностные модели как духовные основания разнородных оценочных систем, конечно же, не исчезли, а лишь трансформируются на новых этапах. Радикальные изменения касаются в субъекта оценочной жизнедеятельности. Если судить о тенденции этих изменений по примеру западной цивилизации, то их сутью выразилось в признании преобладающей роли индивида среди всей совокупности частных субъектов оценочной активности. Противоречивость этой ситуации сыграла и метафорически выразил Ортега-и-Пассет в образе «восстания масс»: суверенитет индивида укоренился в сознании мудрецов людей, людей без индивидуальности, которые «во все лето, и всегда с наступлением». Концентрационный смысл этих изменений обнаруживается в кризисе морали и ее универсального образца — «золотого правила нравственности». Евангельское увещание «Во всем, как любите, чтобы и вы поступали людям, так поступайте и вы с ними», ставшее в XIX в. максимальной кантовского категорического императива, в XX в. все более превращалось в блуждающее, утрачивавшее всеобщую нормативную силу и действительный оценочный смысл. На теоретическом уровне этот сдвиг выразился в переходе мыслителей от этики к метаятике. Зародившись в первые годы XX в. (Дж. Мур) и представив в ходе последующих модернизаций промежуточные варианты радикального (А. Айер, Р. Карман) и умеренного (Н. Стивенсон) экзистенциализма, метаятика вступила в свою новейшую стадию, наиболее четко выраженную Р. Хейлом. Основной методологический принцип метаятики — ее исключающий выход за пределы одной лишь морали в сферу понятий «добра вообще», «императива вообще», «принципиального вообще», т.е. в сферу широкой понятий аксиологии. Универсальным иском аксиологии и моральным иском, в частности, по Хейлу, является предскриптивный язык, отвергающий претензии на истинность и приданный Φ характер призыва или рекомендации. И в том и в другом варианте речь идет о способности Φ непосредственно влиять на выбор и решение человека, т.е. ориентировать на будущее направление, не обращаясь за связкой к сакральной сфере. Между теоретическим поиском метаятики и повседневностью с ее «индивидуальностью культурой» (Э. Фрейд), «восстанием масс» и классификацией XX в. как «века толпы» (С. Московичи); между

каждой из них — неопределенностью успеха тоталитарных режимов и дискредитацией коалиционных методов управления — между этими и новыми амбивалентными процессами со всей их собственной сложностью и разнонаправленностью проследим во многом еще неясная статистическая корреляция в сфере ценностей и Φ . Снижение нормативной силы Φ как максимы «всеобщего закона» и усиление рекомендательного смысла Φ как таковой, конечно, влияют на кризис Φ , но, с другой стороны, открывают и новые перспективы: возрастающая гамма модальностей Φ (хорошее, недостаточно хорошее, допустимое, нейтральное, безразличное 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. Показателями в этом отношении ситуация с Φ научных суждений. Образ науки на всем протяжении нового времени вплоть до XX в. оставался эталоном строгости, точности и объективности 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 универсальности всех ученых в одном и том же оценочном стандарте. В XX в. центральной проблемой становится неопределенность между учеными в науке как таковой. Выявлены периодические всплески разногласий оценивались философия науки в качестве временных и преходящих. Затем обнаружился факт универсальности ученых существенно различающихся методологическим подходом и оценочным стандартом. И, наконец, в последние десятилетия масштабы насыщения науки полезной, многозначностью истолкования единиц 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 реально отгораживалась еще в XIX в. Притом один ученый (напр., Т. Кун) считает ситуацию возрастания разногласий нормальной в своих условиях и направляет 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. Д. Ладд, считает эту ситуацию критической, а само будущее науки связывает с поиском консенсуса и обязательным учетом различных аксиологий. Анализ перемен, происходящих ныне в оценочной сфере, позволяет сделать вывод о том, что Φ все более становится универсальным способом утилизации аксиологизации родовой жизни, показателем возрастающей относительности ценностных расхождений между людьми и формой концентрации внимания индивидов вокруг наиболее значимой для современной эпохи проблемы будущего как такового.

(См. «Аксиология», «Ценность»).

В. И. Павлов

П

Память коллективная — совокупность действий, предпринимаемых коллективом или сообществом, по символической реконструкции прошлого и настоящего. Изучение данного феномена осуществляется в следующих направлениях: прочтении содержания П. к. с использованием методологии анализа текста; учет культурных предпочтений, нормы и «болевых точек», которые определяют структуру и состав памяти; социальное конструирование реальности прошлого. В связи с этим немаловажно, что субъекты сохранения П. к. (сотрудники архивов, музея, мемориалов и пр.) руководствуются в качестве идеала своей деятельности неким конструктом, который детально 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. — «памятника», «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 «памятников», т. е. «объектами, предназначенными для фиксации всеобщего (т. е. охватывающего все значимые группы, части общества) согласия с определенной... целостной трактовкой всеобщего прошлого» (А. Левинсон). Иными словами, возведение «памятника» (монумента, мемориала, памятной доски либо знака, а также создание музея либо академического института, написания книги) возможно лишь в случае, если определенная версия прошлого широко или несколько принимается всем обществом. При

этом высказывание на первый план какого-либо одного события тесно связано с забыванием других событий, относящихся к обществу в целом или к данной группе. Память данного коллектива (группы, семьи) 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, являлось 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 свидетельствует о том, что в отношении к прошлому проявляется своего рода объяснительный плюрализм.

Объектом рефлексии феномен П. к. становится сравнительно поздно, в обществе модерна. Сохранение прошлого, в традиционном обществе называемое самим его укладом, в обществе модерна 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 исследованию М. Хальбваха, который сделал «коллективную память» объектом социологического исследования. Будучи последователем Э. Дюркгейма, М. Хальбвак был убежден, что задача социолога — внести вклад в общественную солидарность посредством понимания истинной социальной структуры, 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 высказываются 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 какому-то институциональным нуждам. Но, по Хальбваксу, те воспоминания, которые стали достоянием коллективного сознания, совсем не обязательно принадлежат 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 массовыми происшествиями, 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 через 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 обрывке функционирования механизма П. к.: превращая то или иное событие в источник нравственной рефлексии, в средоточие нравственных уроков будущих поколений, отрицая славу 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 «исключительному» ужасу, испытанному тем или иным народом, но сам факт, что на «беспрецедентности» и «исключительности» 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 постижении феномена П. к. существенный вклад внесли 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 профессиональных и высшее историческое сознание, поскольку, как бы ни были аналитически сориентированы профессиональные историки, их первоначальный интерес к истории возникает в результате некритического контакта с коллективными воспоминаниями. посредством П. к. возникает эмоциональная вовлеченность в прошлое. Из эмоций проистекает любопытство, стремление больше узнать о тех или иных исторических фигурах либо событиях, и это любопытство становится основой 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-либо в нее привнести. Увеличение интереса к П. к. может способствовать существованию и созданию взаимодополняющих картин недавнего прошлого. Основание 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 быть 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 конгломерат социально доступных описаний, но часто возникает внутри более или менее яв-

роках общностей и групп, объединенных памятью о тех или иных событиях.

В. Г. Трубина

Панентизм (от греч. *pan en theos* — все в Боге) — промежуточное учение между пантеизмом и деизмом. Согласно этому учению, сотворенный мир целиком пребывает в Боге, но Бог не полностью растворен в физическом мире и пребывает также за пределами вселенной. Иногда панентисты 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 натурные энергии. Профанически это можно изобразить так: в большом круге («Бог») находится малый круг («физический мир»), причем малый круг на одной своей точке 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 деизма: 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 несомпадении личностной и творческой сущности Бога; сотворенная природа не воплощает в своих специфических (физических) законах всей полноты бытия и первоуказан Творения. Любой фрагмент физического мира подчиняется законам двойного рода — законам творческим и законам сотворенным. В Благуаддите, например, читаем: «Моя форма не проявлена, но Я насыщаю мир. Все существа пребывают во мне, но Я не покоюсь в них <...> Моя активность не работает меня <...> Я появляюсь как наблюдатель, отдаваясь в середине этой работы. Природа дает рождение всем движущимся и неподвижным телам. Я подмиряю. Вот как мир сохраняет свое значение» (Благуаддита 9, 4–10). Творения природа представляет собой продукт двух сущностей, и такую модель связи сущности и явления можно назвать «моделью кентавра». При таком понимании физического явления — это общая оболочка, под которой скрыты две разные взаимодействующие сущности. Светская философия и методология выводит из модели П. особую теорию творчества человека. Творчество видится как процесс целенаправленного изменения субъектом сложных естественных процессов, в результате чего из двух разных качеств образуется новое качество, эмерджент. В этом смысле новое — это уникальное пересечение разных старых сущностей, их сочетание, эксперимента, комбинации. Ход эксперимента зависит не только от субъекта, но и от неожиданностей объективного процесса. Например, пенковый 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 инженера, и именно ее кладут в основание ряда теорий изобретательства и рационализации. Православную версию П. в прошлом поддерживали Дионисий Ареополит, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин. Преподобней 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. Каллик, Э. Лаур, К. Найт, А. Нестерук, С. В. Посадский и др., а также протестанты Н. Претерсон, Ф. Клойтон, Ю. Мольман, В. Панкертберг, А. Пикок, Л. Шульц и др.

(См. «Пантеизм», «Теизм»).

Д. В. Пыльцов

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 (эманирующая космогония), 2) либо из совечного ему злого начала — из хаоса праматерии (зретицистская, демургическая космогония). В первом случае мир принципиально тождествен своему природителю-Абсолюту и даже уже заранее содержится в нем, иначе Божество не смогло бы создать его из себя. Во втором случае Абсолют-первоконструктор также онтологически одновремени миру и лишь в большей степени отличается от своего творения, чем в модели эманиции. В обоих случаях мир и Божество — родственники, и они не отделены друг от друга бесконечной онтологической пропастью (в этом одно из главных отличий П. от монотеизма). Они неразрывно взаимосвязаны по логике генезиса Абсолюта, т. е. по схеме опустошения, распыления, ослабления Полноты Бытия и ее продолжительности в инобытии — в состоянии существования, в формах существования-как-ограниченного бытия. Продукт генезиса Абсолюта — «новое» как родственное — всегда беднее и хуже «старого». Поэтому пантеисты склонны оценивать «новое» как худшее наследие Абсолюта, «старого», прошлого «Золотого века». Зло и страдание суть последствие генезиса Бытия, и они считаются естественными состояниями и атрибутами всемирного круговорота. Пантеисты обобществляют космос, воспроизводят космоцентризм, а в человеке-микрокосме усматривают только сокровенную часть макромирового порядка. Бог мыслится прямо или ковенно растворенным в физическом мире, и речь не идет о моменте создания мира. Мир есть Бог, но Бог не есть мир, поскольку Бог не смешивается с материей. Платон, например, полагал, что мир отличен от Бога больше по действию, чем по существу. Термин «пантеизм» был введен английским философом Дж. Толандом в 1705 г., а термин П. — его противником, нидерландским теологом Й. Фагем в 1709 г. Само же

учение, еще не обозначенное словом П., существует с незапамятных времен и в первую очередь пришло многим восточным религиям, например индуизму. Некоторые философы и теологи настоятельно 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 порке, подобно богам Эпикура, но действует в вещах как основа их устойчивого существования. Учение П. есть домыслимый натурализм, поскольку оно обожествляет природу. Выделяют две формы П.: теомистический П., который лишает мир автономии и наделяет бытием только Бога; физикоатеистический 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 совсем физическому универсуму. Его не представляет революционным и новым бытие до всякого материального существования. В П. различие добра и зла относительно, добро и зло почти неразличимы. Пантеист мыслит «природу творющую» в форме некоей активной сущности, скрытой под телесной оболочкой явления, а само явление — как «природу сотворенную». Существо творения заключается в открывании, вскрытии ранее скрытого, выявлении сокровенного. В П. мир не происходит из «ничего», а происходит из безличностного Бога как вечной сущности. Коль скоро П. «помещает» Бога непосредственно внутрь каждого из нас, то мы как-то можем жить о Нем прямо, без всяких посредников — без Писания, церкви, священников, обрядности, логических доказательств и т.п. В индуистской традиции встречается изображение П. в символизме тельности — в образе шута, ткущего шутину мира из своей собственной субстанции. Сознание метафизики П. человеческое творчество не есть создание 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: вершинной творчеством ученого обычно считается открытие фундаментального закона природы, растворенного в многообразии явлений и предстательственного их. В своих крайних формах П. вырождается либо в: 1) аполонизм, когда мир целиком растворяет в Боге, превращая в призрак, а в Боге усматривают безличный и бесконечный разум; 2) аяксизм, полностью отрицующий Бога и признающий лишь бытие мира (Л. М. Лосыгин).

(См. «Пантеизм», «Теизм»).

Л. В. Николюков

Парадигма — совокупность устойчивых и общепринятых норм, теорий, методов, стилей научной деятельности, предположающая 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. Этот 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. Гарантией 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 парадигматическими 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 растопыливания правил нормальной исследования» (Кун). Завершение кризиса начинается 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 заменяется 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 противоречивым логическим и истолого-историческим коннотацией 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 стандарти-

зированных инструментов и методов для решения типичных проблем. Примерами П. могут служить аристотелевская динамика, птолемеевская астрономия, ньютоновская механика, эйнштейновская теория относительности. Понятие П. используется в современных социально-философских теориях для диагноза ее наличного состояния и предложения перспектив, хотя вряд ли можно однозначно говорить о применимости П. как единой системы норм, установок, ценностей к социально-философским теориям.

(См. «Наука»).

Г. Л. Керснов

Персонализм — 1) философская позиция, возлагающая 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, выдвинутые Платоном, Сократом, Эпикуром, неоплатониками). Теоретические мотивы П. присутствуют в основных течениях христианской мистической философии: сама специфическая гносеологическая установка мистицизма на личное переживание единства человека и мирового целого, на обнаружение ее в глубинных структурах индивидуального сознания носит персоналистическую ориентацию. К тому же мистическая традиция осуществляет теоретически-мировоззренческий принцип соразности 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 философованию как интимино-экзистенциальному переживанию, эмоционально насыщенной рефлексии проблематичности собственной судьбы (Паскаль, Кьеркегор) или же афористическому оценочно-философским 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 (В. П. Боул, Э. Брайтон) и в первой четверти XX в. в России (Н. А. Бердяев, Л. Шестов, Н. О. Лосский) и во Франции (Э. Мунье, Ж. Лакруа, учителя М. Мерло-Понти и Г. Марсель), став одним из направлений критики и продолжения классической традиции европейской философии. Определенное воздействие на формирование П. оказали мар-

квизм, экзистенциализм, экзотизм (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 подлинности внешним по отношению к личности факторам: религии, науке, морали, отчужденной социальности, дегуманизируемому производству и потреблению. В конечном счете системная совокупность этих факторов есть буржуазная цивилизация, порожденная потребностью в оптимизации и организации взаимоотношений отдельных личностей. Снявшись 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 падение космического целого божественными характеристиками). Подлинное цивилизацией личностное начало осмысливается в трисединстве первичных начал человека: самореализации во внешнем мире, сконцентрированности на собственном духовном опыте, неразрывно 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 находилась бы не самодовольные 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 науковость, 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. тяготел к своему рода социальному конформизму, смыкаясь в этом смысле с прагматической анимкой; русские персоналисты, Бердяев и Шестов, были склонны к «творческому анархизму», призывая в целом позитивность «христианизации» светской политики). В последующий период во французском П. (наиболее внимательно) воплощали

акцент на социальную реформизм, ориентированный на гуманизацию общественно-экономических отношений. Характерной чертой П. как школы является определенная несовместимость философских построений (системно-прагматические параметры устанавливаются лишь в пределах социальных и политических программ), являющаяся выражением убежденности в глубинной irrationalности существования личности. Наиболее последовательной системой в П. может быть признана монархологическая метафизика и психология интуитивизма Лосского.

(См. «Институционализм»).

Е. В. Лутов

Перформативность

— свойство некоторых лингвистических выражений не описывать действительность, но производить действие своим фактом своего произнесения. Под именем «перформативов» такого рода выражения были описаны Дж. Л. Остином в курсе лекций «Как совершить действие при помощи слов» (1955). По словам Остина, лишь шлохольный 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, не могут быть успешными, либо неуспешными. Типология случаев неудачного употребления перформативов разграничивается в т.ч. «теорией неудач», в рамках которой Остин формулирует схему смыслового функционирования перформативов, в соответствии с которой для удачного употребления перформатива необходимо: 1) существование определенной процедуры употребления; 2) соответствие процедуры обстоятельства и лица, обращающегося 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 представлениями о том, как слова способны описывать результаты совершаемых дел, так и от традиционной риторики, описывающей условия, при которых слова убеждают совершить дело. 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 употреблявшимся за пределами философии обычного языка. Термин П. связывается

с проблематикой социального конструирования реальности, рассматривается в связи с последованием интенциональной природы сознания и обсуждается в связи с рассмотрением таких теорий, как новая риторика и новая софистика, этика дискурса и этнометодология.

С.А. Макаева

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 высшему 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 подлинных объектов научного исследования. В настоящее время выделение П. в соответствующей теории П. как самостоятельной научной дисциплины не вызывает сомнений, хотя многие фундаментальные вопросы этой дисциплины получают в литературе разное освещение и неоднозначные решения. Все эти вопросы выделяются следующими: 1) с решением вопроса о статусе лингвистики и, соответственно, языка в его соотношении с языкой о П. в смысле историческом, функциональном и общетеоретическом (метафизическом); 2) с решением вопроса об отношении П. к звуковому языку; 3) с решением вопроса о семантических 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 языком системы знаков — графемы, каждая из которых соответствует строго определенной единице речи: слову определенной звучания в словесном П., последовательности значащих звуков (не обязательно слогов) в силлабическом, значимому звуку (фонеме) — в алфавитном П. В зависимости от того, что является объектом графического знака и к какому строю языка относится эти графемы, выделяют типологию П. В одном случае графемы относятся к семантическому строю языка, в другом — фонетическому. В первом случае графемы являются пиктограмми, идеограмми или логограмми; во втором случае графемы представляют фонемы или силлабарии. Пиктография — рисунчатое П., отображение содержания свобод-

нии в виде рисунка. Характерной особенностью пиктографии является острый отрыв сообщения от предмета и перенос на различные материалы П. Идеографическое П. представлено графемами, символизировавшими 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 звучания данного знака как слова. Этот процесс руководствуется реbusным принципом, согласно которому знаки для слов, которые трудно нарисовать, пишутся знаками для других слов, plantевыми 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 послание. В принципе при строго выдержанном логографическом П. требуется столько же письменных знаков, сколько имеется слов. В слоговом П. графемы передают отдельные последовательности звуков языка, чаще всего слоги. Представление о слоге прежде всего вырабатывается в языке с регулярным следованием согласных и гласных, а также в языках, в которых имеется большое количество односложных слов, применяемых в качестве знаков для слогов. Алфавитное П. передает звуковой облик слов звуковыми единицами — фонемами. Знаки алфавита — буквы — обозначают звуковые единицы — фонемы, ретранслируемые звуками. Буквы — это знаки, с помощью которых обозначаются единицы языка — фонемы. Самостоятельного звучания буква не имеет. Ее значение — это та фонема, которую она изображает. И, соответственно, знание букв какой-либо алфавитной системы П. позволяет прочитать 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 невербальными 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 локально-аудиторным средством передачи, П. предполагает визуальный контакт. В то время как речь характеризуется непосредственностью передачи сообщения, П. предполагает только непосредственное восприятие, а последнее предполагает большую степень специализации П. и чтение требует 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 тысячелетия. Для дешифровки письменных текстов в средневековой каббале использовались магические коды (алфавитическим кодам приписывались эзотерические значения). Построенная функция П. предполагает как акустическое изложение, 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 исторично 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., — графемик. Большинство британских лингвистов предпочитают графофонию. Последняя предполагает изучение П. как автономной семиотической системы, системы *independant* относительно к речи. В то время как автономная перспектива П. мотивируется с т. зр. синхронической и структурной, гетерономное представление о П. мотивируется звукоизобразительными соображениями. Различие между автономными и гетерономными представлениями о графемике проявляется и в различии процедур выделения графем как единиц П. Следует заметить, что П. и речь выполняют различные, но все же дополняющие социокультурные функции. Философы и теории культуры исследовали П. в аспекте различий между oralными и визуальными способами коммуникации. В культурной истории П. выделяют три этапа: изобретение П.; изобретение печати и развитие П. как массового средства; создание П. новыми аудиовизуальными средствами сообщения. История философов от Платона до Дerrида демонстрирует изменение взглядов на трактовку П. в сравнении с речью. В «Федре» Сократ цитирует египетского царя Тамуса, который следующим образом критикует изобретение букв: «В душе научившихся им они возлет избыточность, т. е. будет лишнее управление памяти; припоминать станут слова, доверяя письму, по-историческим знакам, а не звукам, сами собой. Стало быть, ты назвал средство не для памяти, а для припоминания. Ты дашь ученикам мнимую, а не истинную мудрость». Парадигматическая для метафизической традиции, которую Дerrид называет фонематричной, является оппозиция между речью, и П. Дerrид отвергает и графоцентрическую традицию в форме догматической игры и шизоантисные источники, традицию, ассоциируемую со схоластиком. Дerrид вводит грамматологию как постструктуралистскую игру о П. Именно возможность П. гарантирует абсолютную идеальную объективность, историчность и традиционализацию смысла. Без такой пространственно-временной записи объективации соответствовала бы интенция говорящего субъекта. Напр., «протогеометр», созданный идеальным геометрическим объектом, 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, повторить первоначальный смысл, т.е. акт чистой мысли, который создавал этот идеальный смысл. Освобождение идеального смысла, неограниченная возможность его повторения, воспроизведения, гарантирующая его познаваемость в отсутствие эмпирических субъектов, обеспечиваются именно возможностью П. Основание конституирующей речи П. относительно идеальности, трансцендентальности, смысла не предполагает, однако, реабилитацию П. Деконструкция оппозиции «речь и П.» нацелена на установление закона, объясняющего, почему и как то, что предположительно является идеальным, всегда подражается своей предположительностью и почему идеальное не может быть мыслимо без отношения к П. П. представляет собой более чем графический вариант фонетического знака. Утверждение примата П. перед речью позволяет отойти от понятия трансцендентального, легкой семетики, которая полагает грань между онтическим и онтологическим. Ибо само это различие есть результат процесса различения, связи чего-то с его иным. Связь «след—différance—архивисмо» составляет условие возможности самой лингвистики как науки о языке. Но как условие возможности архивисмо не может служить объектом науки, иначе редуцировал бы себя к форме присутствия.

(См. «Деконструкция», «Différance», «Дополнительность», «След»).

Г.Л. Керман

Плоскость — одна из повзвигй современной философии, свидетельствующая о происхождении в ней условия 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 познания 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 познании неравномерности, 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 затворенной 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.е., в хайдеггеровской философии существенной оказывается не сама по себе глубина, а соот-

носимость, отношение глубины и поверхности. Для Дerrиды, как и для Хайдеггера, оказывается существенным соотношение П. и глубины. Ряд работ Дerrиды посвящен демонстрации ограниченности самой оппозиции П. и глубины. Дerrиды не просто указывает, но и обнаруживает в своих работах социальное значение П. в глубину и вынесение глубины на уровень П. Неоднозначность дerrидовского понятия бездны фиксирует эту возможность оборачивания глубины и поверхности. Само место поверхности и глубины у Дerrиды оказываются смежными с рядом других существенных мест и идей его философии, в частности с темами понимания истины, истории, места женщины, судьбы Европы и т.д. Дerrиды пытается деконструировать некоторые иерархические оппозиции, лежащие в основании феноменологизма; в работе такого деконструирования и провалом стирание грани между П. и глубиной и т.о. достигается принципиальное равенство всех направлений и осей. Делез, как и Дerrиды, выступает за непровержение всяких иерархических оппозиций, но способ, каким оно осуществляется, иной. У Делеза иерархическое, властное отношение всегда омонтируется отрицательно, как противопоставляет множеству, другими словами, оно всегда с минусом. Этот минус проявляется в терме $n-1$, что означает, что из любого измерения должно быть исключено исключение дополнительного измерения, того измерения, которое является иерархическим, измерением, производимым идеологией и приводящим к возникновению стигматического метаязыка. Такое измерение должно быть «выткнуто», оно должно быть поставлено в один ряд с другими измерениями и измерениями. Можно сказать, что оно должно стать на ту же П., что и другие измерения для события. Т.о., П. — это пространство, образованное принципиально равноправными событиями. П. или поверхность — это место, где располагается События, которое существует как активное действие происходящего события. События, по мнению Делеза, существует сами по себе, и они не имеют своего внешнего измерения. В целом События 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 совпасть с П. и в этом отношении П. Делез подобен геометрической П., не имеющей никакой глубины.

(См. «Сингулярность», «Склады»)

Д.В. Котельский

Последовательность (нем. *Abhängigkeit*) — термин социальной феноменологии А. Шюппа и его последователей, введенный для обозначения одной из основных тем, разрабатываемых социальной феноменологией; обращение к П. предполагает отвлечение intersубъективной реальности, значимой для людей своим качеством целого мира и субъективно интерпретируемой ими. Тради-

эти тематизации П. восходят к феноменологии Э. Гуссерля, интерес которого к П. простирался от протективости/ценности естественной установки — феноменологической — до создания программы исследования «живого мира», выдвинутая которую, Гуссерль полагал, что отказ от научного подхода к исследованию «живого мира» в пользу феноменологического позволит, в частности, описать «интрасубъективно-трансцендентальную общность». Используя некоторые идеи прагматизма и символического интеракционизма, А. Шюц развил программу Гуссерля в социологическую теорию, основанную на описании 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 «чужих, вещей и событий» — позволяет достичь сложившей перспективы или совмещенной систем релевантностей. Хотя «здесь» моего тела отличается от «там» тела другого, а живое настоящее моего и его «здесь» совпадают не вполне, система релевантностей, преобладающая в диалектической «мы-другие», позволяет противости типизации и обобщения, необходимые для того, чтобы рассматривать т. н. «обнах партнеров как эквивалентные». 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 идентификация «я так далеко» и «я могу это сказать», предполагающие бесконечную повторяемость как объектов, так и направленных на них действий субъекта. Процесс обозначения (идентификация) позволяет объективировать системы типизаций живого настоящего ситуации «лицом к лицу», что сопровождается переходом 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. редукция на секторы, но границ между ними условны до тех пор, пока не прерывается привычный парадокс П. Выход за пределы интрасубъективного мира П. приводит в «конечные смысловые сферы» (У. Джекбис), обычным примером которых в социальной феноменологии становится реальность-совпадения. По мнению А. Шюца, «конечные смысловые сферы» отличаются друг от друга и от П. принятым в них стилем мышления, т. е. когнитивным стилем. Эти сферы определяются: 1) специфической направленностью сознания (бодрствующее, напряженное мышление к жизни, отличающее П., позволяет говорить о П. как о реальности *par excellence*, как о самоочевидной и непродолжительной фактичности); 2) особенным эпохой (в отличие от феноменологической редукции, предполагающей воздержание от всякого суждения о-су-

существовании мира, П. предполагает воздержание от всяких суждений в существовании мира); 3) преобладающей формой активности («П. преобладает трудовая деятельность»); 4) специфической формой личностной конечности («в П., при отсутствии саморефлексии, «Я» — всегда целостное, нефрагментированное»); 5) особенной формой социальности (мир П. — intersубъективно структурированный, т.е. типизированный мир); 6) своеобразием переживания времени (время П. — это стандартное время, понимаемое как переживание космического времени, временных циклов природы и внутреннего времени). Со-поставление П. и «конечных смысловых сфер» (одной из которых является наука) позволило ученикам Школы П. Бергшу 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 противопоставит «конечным смысловым сферам», но и обосновывает их; П. и «конечные смысловые сферы» связаны процессами «опосредствования» (М. Вебер) и преломления П., и поскольку в П. смешиваются элементы разных смысловых сфер, ее позволительно рассматривать как «главный тип рациональности» (Б. Вальденфельс). Описание структур П. мышления феноменологами происходило на фоне общего интереса к П., проявляющегося в исследованиях «философов бытия» (Л. Витгенштейн, Дж.Л. Остин и др. последователи), «школы «Анналы»» и др. Этот интерес к П. объясняется тем, что последователи ее способствуют преодолению разрыва между «высокой» теорией в социальных и гуманитарных науках и обыденным знанием о мире, представляя теорию социальными структурами и теорию индивидуального сознания как единое целое.

С.А. Маслова

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 самоидентифицируемую 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 самоидентифицируемости. Т.е., повторяется всегда не содержание, сущность или тождество, а смешение 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 «задачи» (Aufgabe). В «Феноменологии духа» и «Но-

уже логики» Г.В.Ф. Гегель выделяет двойной смысл «сynthia»: «сохранить, удержать и в то же время прекратить, положить конец». С точки зрения «сynthia» П. не уничтожает сynthia, а сохраняет, лишая его непосредственности. П. — это ключевая термин для понимания диалектики. У истоков неклассической логики П. стоят С. Кьеркегор, Ф. Ницше, Э. Фрейд, М. Хайдеггер. Согласно Кьеркегору, П. есть истерическое 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 деонструкция истории онтологии, которая и есть история забвения онтологического различия бытия и сущего. П. призвано омертвить историю онтологии в ее позитивных возможностях, т.е. в границах, заданных фактически конкретной постановкой вопроса об онтологическом различии и его предвечным ограничением возможного поля исследования. Но поскольку онтологическое различие интерпретируется темпорально, П. этого временного различия необходимо мыслить в связи с временностью онтологического различия. Ницше говоря, трудно понять условия возможности П., а потом выяснить, почему онтологическое различие имеет место как время, или скорее, как временные временности. Ницше 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 промашки — подлинный ответ на дифференцирующую силу различия может быть делом не памяти или воспоминания, когда прошлое сливается с настоящим в самоприсутствии субъекта, а экзистенциального П. Поэтому П. образует первоначальное экзистенциальное измерение временности Dasein, благодаря чему Dasein соотносится со своим прошлым. Экзистенциально-горизонтальная структура времени как таковой вопроса и 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 *Etwidrigung*, возражением. П. становится местом противостояния времени, «отчаяния» — это не nostalgia по времени прошедшему и не провидения 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 модуль самого времени, как ствол, каковы временность времени. Кроме того, П. понимается как различие, когда оно мыслится в единстве с будущим: повторяется не прошедшее, повторяемое

первые только проявляется в проекции себя в собственную возможность. Другими словами, П. подразумевает первичную проекцию в область возможности как условия возможности своей собственной повторимости. Смысл П. лежит в той самой возможности, которая образует окончательный горизонт применения времени. Наконец, П., так же как возможность появления прошлого для Давид, подразумевает конечности времени. Парадоксальность связи П. и конечности объясняется тем, что П. касается не сущего во времени (внутривременных вещей), а применения 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, расколованное, меланхолическое, второе — позитивное, внутреннее, сосуществоющее, динамичное, интенсивное, вертикальное, уплывающее, избирательное, свободное. Первое П. Делез отождествляет с привычкой. Второе П. объясняет уплывание и его связь с памятью. Но недостаточно противопоставлять два типа П. Второе П. является причиной для обоснования первого П. Но и этого различия между двумя П. еще недостаточно, поскольку второе П. привычно ко всем двусмысленностям памяти и обоснования. П. привычки и памяти возможны только на основании виртуальной различия, «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, движением эмпирическому принципу область его применения, безосновности мира как П. различия.

Г.К. Керман

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 пантеизм к монотеизму, утверждением 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 организующему 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 провозгласить 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 безразсудной верой во всемогущество науки в одной из важнейших задач своих сталл 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 виделось отыскать, разработавши 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, «римский» 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 действует индивид, как некоей данности, как квалифицированной обстановки, объективной среды, задающей возможности социализации и саморегуляции индивидов. Социальная система в такой трактовке определяется совокупностью функций, определяющих характер и содержание человеческих взаимодействий. Социальность для П. — это прежде всего структура связей, в которую человеческие индивиды «включаются», которой они вынуждены подчиняться. Такая трактовка социальности, описывающая ее как отчужденную от человеческих привилегий форму, характерна не только для П. в чистом виде, но и для ряда других направлений — догматического марксизма, экзистенциализма, неофрейдизма. 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. нематериальных факторов на развитие научных теорий.

С.А. Вихляев

Познание — процесс получения и обобщения знаний, деятельность людей по созданию понятий, слов, образов, концепций, обеспечивающая воспроизводство и изменение их бытия, их ориентации в окружающем мире. П. разворачивается в совместной и индивидуальной деятельности людей, «организуется» на различные исторические и культурные формы, осуществляется в разных сочетаниях живого и ископаемого опыта. Закрепясь 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, готовая 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 сочетание разных форм опыта, оно оказывается практически и теоретически весьма важным и требует специальной фиксации. Индивидуальный человек, основная структура социального мира, застает в нем П. именно в форме знания, и его собственная познавательная деятельность различается за счет работы с этой формой, в ходе использования и преобразования ее элементов. Его усилия «скапливают» знанияемые схемы, переводят их в режим взаимодействия с реальными проблемами и так или иначе воспроизводят и перерабатывают их, «истощают» в процесс П. Знание, т. е., актуально присутствует в жизни людей как *момент* П., раскрывается и реализуется в контексте П. Однако возможны также «повороты», когда П. рассматривается сквозь призму функционирующего знания как положение и подыжка исключеного. Формирование индивидуального П. может трактоваться как приспособление человека к существующим формам знания, закрепление и консервирование их. При такой трактовке динамика П. оказывается историческим движением знаменых структур, категорий, концептов, символов, трансформируемым людьми от поколения к поколению, подлинником их живой опыт и обобщающимся за счет него. Т. е., рассмотрение динамики П. с т. зр., фиксирующей его результаты в 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 восприятие на П., по сути, доминирует в традиционных типах общества. В «классической» науке и философии также имели место аналогичные взгляды. Развитие П. и значительной мере толковалось как подчинение «континки» знания новым теориям и концепциям, выстраиваемыми в соответствии с общепринятыми стандартами и нормами. Сами стандарты и нормы, теоретико-познавательные установки и ориентации считались неизменными 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 объективизируемые и в этом смысле объективные стандарты для человеческих взаимодействий, для составления 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 имелись в науке и философии в сер. XIX в. «Классическая» картина эволюции П. — на видимость ясная и стройная — оказалась внутренне противоречивой. В ней плохо совмещались идеи объективного знания, его стандартов и критериев, и идеи 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 научной мыслью, оказывалось под подозрением. Для «классической» картины П. проблема творчества, познавательного творчества в частности, так и осталась нерешенной. Творческая деятельность людей, создающих новые понятия, образы и концепции, в большинстве случаев характеризовалась как поле действия противонаправленных, инстинктивных, неконтролируемых сил, т.е. оказывалась за гранью действия познавательных норм и стандартов. «Классическая» теория П. так и не смогла связать познавательную активность индивидуального субъекта (субъектов) и эволюцию объективного, объективизированного П. с приписанными ему стереотипами и средствами связи. П., т.е., в эволюции своей оказывалась разделенным как бы на два потока: первый, в котором протекает живое П. действующих людей, и второй, в котором движется лениндивидуализированное знание, постоянно перерастающее за счет трансформации условий отдельных субъектов в бессубъектные или intersubjectивные формы. Конечно, эта двойственность представления П. постоянно проецировалась его описанием как внечеловеческой или надчеловеческой силы, в предельно — особого субъекта, развернувшегося исторично П. Однако в сер. XIX столетия «классическая» картина П. столкнулась с рядом проблем, обусловленных развитием практики и науки, показавших ее слабость и ограниченность. Необходимо было приблизить формы познавательной деятельности к конкретным сферам человеческих взаимодействий, поставить их в связь с определенными задачами и возможностями людей; возникло все больше нестандартных практических и исследовательских ситуаций, поле П. на глазах расширялось за счет природных и социальных объектов, не поддававшихся стандартным теоретико-познавательным характеристикам; физика столкнулась с задачами, выходящими за рамки классических представлений, социальные науки встали перед необходимостью описания неизбежных социальных качеств и человеческих взаимодействий, классическая логика оказалась неспособной в объяснении этнографического материала, отражающего мышление людей, живущих и действующих за пределами круга европейской ци-

ментации. Возникновение новых многообразных стимулов развития П. требовало и соответствующей трактовки динамики П. Необходимо было «сориентировать» такие трактовки не от результатов и оформившихся их стандартов, а от субъектов, собирающих и тривиальную зрительно-деятельности, использующих различные объективированные средства П. — в т.ч. и стандарты, формирующие определенный строй и порядок познавательного процесса (в т.ч. и его ценности-нормативные структуры). Однако эта тенденция поначалу не проявлялась (и, видимо, не могла проявиться) в достаточной степени. Ее реализация первоначально обозначилась как кризис «классического» философских теорий П., как осознание угрозы развитию и сохранению европейской культуры, утрачивавшей важный инструмент нормативного регулирования отношений между людьми: экзистенциально это переживалось как состояние утраты ценностей и ориентиров. В своих крайних выражениях эта тенденция проявлялась 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 ценности-нормативной структуры П. (и культуры), а на постановку ее в контексте конкретных форм связи и деятельности людей. Проблема стандартов П., соответственно, «вертикалилась» из логики поведения людей стандартам в процессе выработки и согласования людьми общезначимых сам-познаний. Однако сама философия оказалась не в состоянии проводить подобную стратегию, поскольку не обладала достаточными средствами ее обоснования, утратила прежний культурный и общественный авторитет. Угрозы, 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. оценивалась упрощенно и приблизительно и обнаруживалась в формах зависимости П. от господствующих политических интересов, экономической и телесической пользы, личной выгоды (догматический марксизм, прагматизм). Этот подход вызвал оживленную критику, в невысокой степени справедливую, со стороны традиционно-ориентированных теоретиков П. К сер. XX в. наметилась тенденция более детального и тонкого анализа, в котором выявлялись доминирующие структуры взаимодействия, определяющие ориентацию 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 оказалась обобщенная П. с присущими ему формами, а в анализе научного П. на первый план вышли такие его аспекты, — язык, организация и продуктивность междисциплинарного общения (Д. Прайс), — которые ранее оставались без внимания. Разумеется, этот «поворот» не ликвидировал границы между обобщенным 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 представить дело так, что на смену обобщенным структурам познавательной деятельности явились субъективная направленность и индивидуализированная спонтанность поведения людей; сложность проблемы как раз 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 структуре П. пошло по пути создания «каскадных» моделей, сочетающих образы постепенного накопления знаний с концепциями резкой смены ценностно-нормативных систем (Т. Кун), рисунком эволюции П. как смены исторических формаций знания («эпистемы» — М. Фуко). Весьма важной становится проблема взаимодействия разных формаций, образцов, «парадигм» П. Методологически наиболее трудным является вопрос о действии, отличающих обновление стандартов от их разрушения, создание нового от утверждения старого. Одним из возможных является путь создания «мультипарадигмальных» систем П.

(См. «Философия», «Наука», «Методология», «Политизм»).

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. организационно 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, охватывающее 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, притягивающее 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. является учение о государстве и праве Н. Канта, И. Г. Фихте и Г. В. Ф. Гегеля, становится определением 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, вместе 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 различение П. и науки о государстве. Современные теории власти (М. Фуко, П. Бурдье и др.) фиксируют сложность отношений власти в обществе, власть предстает многосторонним отношением, а источник у власти много. Это изменение представлений о власти приводит к рождению теорий микрополитики (Д. Купер, Ж. Делез, Ф. Ваттари и др.), предполагающих необходимость рассмотрения П. на уровне микрогрупп. Зависимость микрополитики от микрополитики рассматривалась и ранее; идея, схожая 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. Макрополитическая революция, суть которой, по мнению Д. Купера, состоит в создании денерархизированных микрогрупп, должна готовить почву для глобальных изменений. Современная теория П. представляет собой теорию социального конструирования, целью которого оказывается создание сбалансированного общества.

С. А. Васильев

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 непропорциональному 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 ожидаемой для индивидов и общественной для общины. Уже простые каменные орудия, огонь и первые нормы совместной жизни («тайфу») приносят успех в биологическом состязании и потому требуют постоянного воспроектирования 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 языковой), 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, переживаемом настоящим и ожидании 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 «*utilis, utilis utilis*» с его обширным набором значений (жить, обитать, нуждаться, обнаруживать, употреблять, наслаждаться), в древнеславянском «*удель*» с его современными смысловыми значениями и отглагольными (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 бытовых ориентаций, П. становится сложным феноменом как по своей внутренней структуре, так и в сфере внешних соотношений. Внутреннюю структуру П., как проективной реальности, образует последовательная формирующаяся и становящаяся привычной связь элементарных актов, в роли которых выступают: 1) субъективное ожидание, содержанием которого является бессознательный выбор между непосредственно vitalным и социокультурным способами решения жизненной ситуации («задержанное воледеление»); 2) нарастающее внимание к языковой ситуации, фиксирующей предметную потребность как таковую в ее общезначимой форме («интуитивный выбор»); 3) языковая универсия, т.е. умственное преобразование мля-

ковой ситуации в зависимости от уточняющихся желаний и действий совместных действий, определенности, как правило, ожидаемый результат («эмоциональным акцентом» по М. Шалтру); 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 эрадикации/исаологии («Истинный блага», «Протагор»), справедливости («Боргий») и др. П. соотносится 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 «многогранно», будучи причиной присутствия сущего, в первую очередь живых существ. Ценность тоже безотносительная, но уже в качестве «как таковой», и поэтому она «мысль» и блага, и полезного, и приятного. П. же всегда соотносительна. Она может выступить в трех ипостасях — пригодного, соотносимого с непригодным; выгодного, соотносимого с невыгодным; собственно полезного и приятного 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, «примышляющей 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, сравнивая разные случаи в повседневности и порожденная этой жизненной и духовной ситуацией предельная релятивизация П. приводит в ее понимании к разным последствиям в обычные и критические периоды истории цивилизации. В обычных условиях на первый план выходит относительное тождество П. и целесообразности, в критическом («переходном») периоды — в их абстрактном тождестве обнаруживаются как абстрактные, так и конкретные различия, восстанавливающие служебный смысл П. для обеспечения блага и ценности. Напр., в переходный от Античности к Средневековью период богослова релятивизация П. становится возможным массовое сомнение в целесообразности всей античной культуры, включая множество общинных культов, науки и философии. Но в этих же условиях равная натурности значимая оказывается 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 (Плакстаний). Обе отмеченные тенденции сохраняются и в новое время. Предельный для

повседневности смысл П. сформулировал 1830-е английский философ И. Бентам. Идея утилитаризма, основанная на разуме и выдвинутая еще в XVIII в. Хатчисоном 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 достигается на основе извлеченной П. Удовольствие, соединенное с успехом, признавалось в итоге высшей ценностью, а все действительные ценности — справедливость, равенство, красота — изводились к П. Именно эти неправомерные отождествления и абсолютизации, с одной стороны, породили отрицательное отношение к учению Бентама многими мыслителями, в т.ч. К. Марксом, 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 права, 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 экономический стороной человеческой жизнедеятельности. В теории трудовой стоимости К. Маркса призывается, что труд всегда связан с полезным эффектом. Именно полезность вещи делает ее потребительской 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 (Ж. 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 «эластичность желаний» 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 латинской философией, вновь становится актуальной задачей философского миропонимания.

(См. «Аксиология», «Благо», «Ценность»).

В. И. Платонов

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 сложной ситуации — все это предполагает в качестве своей основы некоторую позитивность, 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, вытекающей необходимостью исследователя объекту исследования и, соответственно, — метода объяснения, основным содержанием которого является подведение индивидуального под всеобщее. В отличие от неокантианцев и Дильтея, рассматривавших 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 изначанности ему «понимательности». Онтологический характер П. предвзывает всякую человеческую деятельность в качестве предпонимания. П., будучи способом существования, универсально. Последнее сообщает универсальность и герменевтике. Феномен П. пронизывает всю отклоненность человека к миру. Во-первых, с П. связано наше познание мира: познание всегда обусловлено предпониманием, лежащим в основе научной деятельности. Во-вторых, П. предвзывает всякую человеческую коммуникацию: 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 современной может служить опыт искусства. Феномен П. связывается с формированием неклассического идеала разнотельности.

(См. «Броуновтика», «Интерпретация», «Познание»).

Г. Э. Круше

Понятие — отображение сущности предмета в человеческом мышлении, предмет при этом может трактоваться расширительно: как объект, группа объектов, отношения между ними, как связи свойства, абстрагированных от объектов. П. возникает, функционирует и развивается в деятельности человеческого субъекта, поэтому в П. присутствуют 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., это 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 «выделяет» абстрактное понятие. Разумеется, абстрактные и конкретные аспекты бытия П. взаимосвязаны; 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., отличенными 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, и особенно в самореализации социальных индивидов, сместило фокус философских исследований П. с отношения человека к предмету на отношение человека к человеку (социуму, культуре, истории). Это стимулировало пришло-

чение и философское изучение П. техники исследования П., выработанной науками о языке. Как семантическая категория П. выражает момент развертывания мысли к тому, что intuito в языке. Слово «понятие» происходит от образного корня «поинты», т.е. «поинт». В латинском языке ему соответствует *conceptus*, в основании которого лежит глагол *capere*, что значит «звать, схватить на месте». Для семантики 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 является лишь блоком ее» (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, выражаемое по-соссюровски, физическое-мыслительное единство. Иными словами, существует связь между словупотреблением и образованием П. Пришло думать, что П. происходит путем абстрагирования: берется общее, отбрасывается 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 происходит отвлечение, то сознанию нечто представляется, причем в виде не какого-то конкретного денотата, а как произвольное слово. Предпочтительнее того, что такое то или иное П., мы обладаем с детства и еще до рефлексии носим его в языке. Анализируя к языку (знаковой системе) семантика пытается преодолеть неверностную 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 рассмотренный 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 представляется 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 возможность связи П. с его знаковой формой и совершенно обоснована 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 конкретные и общего значения с учетом контекстов употребления. Эта процедура называется «концептуальным анализом», одна из целей которого сделать концепт более определенным.

С.А. Андроско

Пост... — приставка, с помощью которой образованы названия ряда философских направлений кон. XX в. (постмодернизма, постпозитивизма, постструктурализма). В этих названиях определены направления дается не через указание на их предмет, метод, ценностные ориентиры, а через своеобразное отрицание непосредственных предшествующих. Особенность этого отрицания — в отличие от диалектического или негативного отрицаний — состоит в том, что оно не продолжает предшествующую форму, а ограничивает ее значение (и притязания) постановкой в ряд или «крут» другой формы. Это — «порядковое», «комбинаторное» отрицание, сохраняющее сложившуюся предметность философской деятельности, но меняющее (или разрушающее) принятые представления о ее предмете, установках и методах. Подобный же способ формы и типов человеческой деятельности мы обнаруживаем и за пределами философии. В кон. XX в. широкое хождение в обществе приобретают термины «постиндустриализма», «посткапитализма», «посткоммунизма», «постфордизма» и т.п. Это — парадоксальные термины, поскольку они точно не указывают на П., а лишь фиксируют связь П. с определенным содержанием (индустриальным), 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 конверсивной переработки. Судя по всему, ориентира, содержаниями в подобных П., указывают на условия общей системы, в которой дается определение (философия, общество, культура, тип деятельности), а стало быть, и на необходимость доведения общих определений до конкретного представления об особом способе организации характерного предмета.

(См. «Постиндустриальное общество», «Постмодернизм», «Постструктурализм»).

В. Е. Кедров

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 определение дается по принципу сопоставления его с индустриальным обществом или в противопоставлении ihnen последнему. Напр., П. о., в отличие от общества индустриального, более не рассматривает природу как «клад» 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. Стойкость и ценность человеческой деятельности и ее продуктов определяется тем качеством умений, способностей, информации, что в ней воплощено. В культуре П. о. большое значение приобретает тема преодоления стандартов: она оказывается важной как в плане непосредственно экономического, так и в плане стимулирования творческой деятельности людей, разрывания межкультурных контактов, диалоговых форм социальным, политическим, технологическим взаимодействиям между различными социальными группами. Особое значение эта тема имеет в аспекте отношений общества и природы: вырабатывается стратегия взаимодействия с природой, исходящая не из одностороннего представления о вечных законах природы, а из представления о совокупности разнообразных и сложившихся природных систем.

(См. «Индустриальное общество»).

В. Е. Козлов

Постмодернизм — явление, характерное в последние десятилетия для Запада, выразившееся в конструктивной критике принципов классического рационализма и традиционных ориентиров метафизического мышления. Хотя наличие многокисленных любоватных конвенций П. свидетельствует о действительности ситуации, однако П. не имеет парадигматического определения. П. вовсе не является логическим понятием, определяющим реально существующий объект. Поэтому неправомерно 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. Выделенный первоначально в 30-е гг. для обозначения течений в искусстве, пришедших на смену модернизму 10–20-х гг., термин П. был воспринят в 60-е гг. американским литературоведом Н. 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. Бруна, С. Зонтаг, Дж. Койджа 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. реальный разрыв с модернизмом. Как Хассан, возводивший модернизм к творчеству А. Д. Ф. де Сада, так и противники Хассана рассматривали модернизм как порожество тех течений в искусстве, которые

до начала нашего века оставались маргинальными, что и способствовало распространению литературоведческого спора в смежные области. Классифицируя поэзию западнотого в 70-е гг. философского спора о П., Ф. Джеймсон исходит 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. Хорсбаймером и Т. Адорно в знаменитой книге «Диалектика Просвещения» (1944) в контексте отношения рационального и мифического. Поскольку промышленность классического капитализма представляла собой кульминацию рационализации производства, концепция П. в некоторых ее вариантах складывается с концепцией 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, «стиббал» Вюма, аллюрическом чтении П. де Мана. 2) Фрагментарность. Художник-постмодернист занимается деконструкцией, предпочитает коллаж, монтаж, используя готовый или распечатанный литературный текст. Этим объясняется и его обращение к парадоксу, возможному умозаключению. 3) Деконструкция, относящаяся ко всем канонам и всем официальным условностям. В настоящее время наблюдается девальвация основных законов общества, деконструкция культуры и демистификация знания. 4) Бездниность, поверхностьность. П. отталкивается от традиционного «я», усиливает старинные личности, подчеркивает множественность «я». 5) Непредставимое, непредставленное. Искусство П. ирреалистично и антиконтрастно. Литература П. знает пределы, обыгрывает свое «источиние», притворяясь себе к молчанию. Непредставленное — это то, что, проходя через язык, не может явиться частью языка, то, что, обретая значение, становится невыносимым, невысланным, ужасающим. 6) Ирония. При отсутствии основного принципа или парадигмы происходит обращение к игре, диалогу, полемике, аллюриям, самоотражению, коротке, к трюкам. Выделяются различные формы иронии: «спутковкая», «расчленяющая» и «неопределенная» ирония, еще более полно представляющая словное, бестеряющее, абсурдное. Ирония относится к проявлениям умственной деятельности, направленной на поиски постоянно ускользающей истины. 7) Пабрадикация, или мутантное изменение жанров, порождающее новые формы: «паравитература», «паракритика», «интеллектуальный роман». Смещение жанров позволяет переосмыслить понятия традиции и расширить рамки прошлого в настоящем. 8) Карнализация. Термин принадлежит Бахтину и обозначает неопределенность, фрагментар-

ность, деконструкцию, критику, бешеность, гибридность, «снимает центробежную силу языка, «абсолютную относительность» предметов, участие в диалоге беспорядке жизни, имманентность смысла. 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 силой для деконструирования общества. 10) Конструктивизм. Поскольку П. отменяется образность, метафоричность и иррациональность, он конструирует реальность. П. предполагает т.н. «новый гностицизм», возросшую роль мышления разума в сфере культуры и в природе. 11) Имманентность. Этот термин И. Хассега относит к возросшему объему памяти, выражающей себя через символы. При помощи новых технических средств стало возможным расширить человеческие чувства — осветить мир от тайн подоснования до черных дыр в космосе и перевести его на язык знаков, превратить природу в культуру, в имманентную семиотическую систему. В плане социальной прагматики П. может быть помет 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 (точной, разных традиций) в диалогический диалог (плюрализм) культур, социальных общностей, идеологических, научных направлений, религиозных движений. Поскольку все эти субъекты, системы и направления деятельности людей оказываются в известной мере синхронными и равнозначными, вопрос их совместности редуцирует место вопросу об их соотнесенности, формах их взаимодействия, о языке их взаимопонимания. В этом плане перспективна деконструкция культурных стандартов и привилегированных позиций, немецкая П., имеет серьезный культурный смысл и эстетическую ценность.

(См. «Деконструкция», «Номадология», «Постструктурализм», «Шизоанализ»)

Г. К. Курганов

Постструктурализм — общее название проблем, подходов и направлений в философии, связанных с определением условий возможности и невозможности традиционного структурализма. Термин П. выражает символическую реакцию на структурализм, обозначающей господствующую интеллектуальную парадигму 50–60-х гг. Многие мотивы, обуславливающие появление П., были волею животрансценденции и с исторической (майские события 1968 г.), и с логической т. зр. (в частности, исследование феномена тотальности

ризм 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. Продолжение 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 самостоятельного начала или точки присутствия. Наличие начал склывает игру взаимосвязанностей. Этот аспект закрытости, завершенности структуры, лишенной всех возможных изменений, динамики, особенно подчеркивается метафорической основой структуры в понятие пространственности. Строго говоря, понятие структуры предполагает геометрическую и морфологическую пространственность. Следовательно, деконструкция структуры локализуется в пространственности, вызванной 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 централизованного пространства дает возможность вымочь «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 подпадает определенному центру. Это также попытка децентраровать структуру, помыслить ее открытость, незавершенность или то, что, оставаясь внутри структуры, обринуто против ее закрытости. В самом понятии структуры уже заложена идея «структуральности структуры». Постструктуралистская практика по-разному вычлениет «структуральность структуры». Деррида выделяет «неразрешимость» — *différance*, двойственность, след и т.д., которые обуславливают возможность и невозможность классического философского дискурса. Делая с его идеей различия-повторения — укорененности человека, подобно траве, не имеющей главного корня, ставится противоположность классическим теориям системы, генезиса, идентичности. Место субъекта занимает желание. Размыкание, повреждение структуры означает, что трансцендентальное означаемое тако *эйдос*, сущность, Бога, человека и др. не является никогда абсолютно присутствующим вне системы различий. Размыкание структуры предполагает

также разоблачение традиционной сословной схемы знака как единства означающего и означаемого. Ю. Кристева противопоставляет символизации семиотизацию. Символизация представляет собой «язык как номинацию, язык и синтаксис». Семиотизация есть условие порождения, производства знаковой системы. Текстовый анализ предполагает различение между «фино-текстом» и «нио-текстом». «Фино-текст» — это структурированная поверхность текста, исследуемая эмпирическими методами структурной лингвистики. «Нιο-текст» — это глубинная структура текста, «не-структурированная» и «не-структурируемая», где собственно и происходит производство значения. Линкар переворачивает порядок означающего и фигуры. Не фигуры зависят от означающего, а цель означающего зависит от фигурных эффектов, состоящих из актификативных знаков, разбивающих и означающее, и означаемое. Барт противопоставляет производству текст, который представляет собой не структурированное означающее, а условия его порождения. Различие между текстом и произведением сводится к тому, что произведение означает ставшую структуру законченного производства, в то время как текст — процесс становления произведения. Текст в отличие от произведения не поддается жанровой классификации, исполнению, фиксации, потреблению, поступает через свое отрицание к знаку, собственную многозначность, через удовольствие. Целью анализа текста будет установление игры множества связей. В. в некотором смысле продолжает и критикует структуральное понимание человека. Во всех исследованных структуралистского характера власть самого структуралиста является необходимым дополнением к исследуемому объекту. Структура — это символ объекта, т.е. объект плюс сознание структуралиста. В П. человек выступает уже не как индивидуальность, а как индиви(д)-дуальность: речь идет о психофремизации человека как разорванного, фрагментарного существа. Проблематизируются понятия рефлексии, самосознания, самопринадлежности. Анализ бессознательного производства желания, различения, «другого» подрывает гуманистический способ суждения. Самоотраженность человека позволяет обществу манипулировать им вне зависимости от характера самоотраженности (положительная или отрицательная). В П. человек постоянно индиви(д)-дуализируется, не способен обрести какое-то фиксированное тождество. Делез и Гваттари оформили новую парадигму — инвариант и две социальные инвестиции: оперативной (параноидально-фантастической фрейд) и психофремики-революционной, который пропускает потоки желания через себя, следуя противоположным путем. Революционная психофремика инвертирует все сегрегации, все идентификации. И как результат — машины войны против государственной машины, вместо конформса — дисформс, игра в то — вместо игры в шахматы, коленчик против мигранта, психофремика против параноика, антропоидно — вместо X-анализа. Цель «структурального человека» — симулировать объект, цель постструктуралистского человека — «свести с ума струк-

туралитизм, культуру, общество, религию, психоанализ». В целом П. можно охарактеризовать как саморефлективную критику современной цивилизации, как общетеоретическое и методологическое основание для возрождения, высвобождения внутренних принципов, «иерархически» превращенной современной мира.

(См. «Деконструкция», «Номадология», «Структурализм», «Шизоанализ»).

Г.Л. Керова

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 «пра»; 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 (пр. 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 восходит к слову божественного договора с людьми, реализованную в социальном (и пространственном) плане (пр. правок. *мира* в значении «договор» — В. Тендорф). 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. *is* — *was*, *tot* 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 кризиса. 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 пробованиями этоса. 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 истины, от того, что есть на самом деле

и принадлежит одному существу. И потому истина есть живое существо, и гносеология должна выступить в форме гносеургии, т.е. преобразования познающего субъекта. Ибо истина как коллоидность живого, может познаваться только жизнью, цельным способом человеческого бытия, а не отвлеченно логическими средствами. Онтологизм русских мыслителей, по мнению Флоринского, побуждает их к реализации своих идей и жажды осуществления высшей П. Вместе с тем в русской философии мы находим противостоящие метафизике, застаивающей на жесткости бинарной оппозиции «истина—ложь». В противовес этому предлагается тернарная структура «принцип—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 приближает его к культуре, делает благородным и великим. Но умалчивание действительно может приводить ко лжи, но может приводить и к истине. Кант предлагает различать ложь и истину: если мы делаем обязательство открыть 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 истинной. Выдвинутая тернарная структура «истина—ложь—истина», Кант, по существу, указывает на полноту границы 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, по-польски говоря, 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. Андрико

Право — общий 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 «принцип» (в значении «истинный»). В латыни *ius, iure* — естественное право, и то, что соответствует справедливости, следует кому-либо по закону; в англ. яз. *right* означает и право лица, и его правота; по-немецки *das Recht* — и право данного лица (*Recht am Andern*), 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 взаимосвязанность должного и возможного поведения,

единство и равенство взаимных прав и обязанностей, П. выступает как положительное бытие свободы, исключительное самоуправство, произвол, подавление личности, очерчивая границы свободы, П. становится мерой (нормой) свободы. Поскольку каждой человеческой индивид обладает неконвертируемыми особенностями интеллектуального, физического, творческого развития, формируется и действует в различных социокультурных условиях, П. становится единственно возможной формой равенства неравных индивидов, заключающейся в одновременности всех индивидов одной социальной инстанцией, одной и той же равной мерой — формальным равенством прав, равенством всех перед законом. Исходное равенство индивидов в определенных обществе отношениях — равенство перед законом и судом, равенство прав и обязанностей, исходных возможностей и т.п. — было зафиксировано еще Аристотелем в концепции «уравновешенной» справедливости, создающей достоинство личности и права человека. «Распределенная» же справедливость вытекает из свободы людей в выборе форм и способов жизнедеятельности, которые получают оценку обществом и подлежат возмещению 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 представлений и получений, в основанных на свободной воле взаимоотношениях людей. Внутренний смысл, сбалансированность и взаимная обусловленность таких признаков П., как свобода, равенство, справедливость, должное, выражающих социальную и духовную природу человека, составляет 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 принужденным приказом власти или выраженном абсолютной ценности человека. Если П. — это прежде всего сами волевые отношения, то законы, получая от законодателя соответствующую законную 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 законодатель предостигает выразить в акте государственной воли, дано как нечто реальное самими общественными отношениями. П. выступает как единая, унифицированная форма различных общественных отношений, какта 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.е. это качество во многом зависит от системы историче-

П. и в случае неадекватности формальной определенности может быть определено при помощи аналогии П. или закона, ограничительного или расширительного толкования. Универсальными ценностными свойствами П. «обобщаются» всегда существующие в конкретно-исторической форме национальных (этнических) правовых систем, устанавливающие официальный «этalon» меры свободы, равенства и справедливости. Единобразие понимания этого эталона, имеющегося позитивным П., и регулирующая роль, выраженная в режиме законности, обеспечиваются такими свойствами П. как нормативность, типичность и институциональность. Нормативность П. служит основанием для появления и разработки с.н. нормативистского правовозмания, или нормативизма (Г. Кельзен, А.Я. Вышинский). Не менее важно для понимания формы существования П. его языковая или, более широко, текстовая природа. П. большей частью существует, будучи воплощенным в определенную текстовую форму, закон предстает перед нами как определенная языковая система. Текстовая коммуникация в сфере П. связана как с интерпретацией смыслов (преступление несет в себе множественную символическую общезначимость, законотелесность — не менее большую символическую социальную солидарность), так и с игровыми способами объективации П. Институциональность П. (иногда в юридической литературе употребляется термин «институциональность») 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 отосредоточенного 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, раскрываемое повседневным участием людей в правовой деятельности и правовых отношениях. Специфика правосознания на его первичном уровне заключается как в стихийном и бессознательном формировании логик существующих волевых и нормативно оформленных отношений его содержания, так и в том, что значение, 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 систематизирующего правосознания существует как в виде профессионального мышления особых юридических должностных лиц — судей, адвокатов, юристов-консультантов, следователей, юста-

рисков 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 различие И. Кагтом 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. Познательная 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 оценке 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, рассчитан на определенные этапы, подбирает соответствующие юридические средства и предвещает 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, *кроме вероисповедно-наказательного и накопленного опыта людей в условиях их жизни, в средствах их деятельности,*

и сферы их самоутверждения. П. связывает потенциальный и актуальный аспекты совместной и индивидуальной жизни людей, она выдвигает проблему социального бытия как многомерного диалогия и взаимодействия различных форм человеческого опыта. Т. о. представленная П. предпосылает вопрос о мерах (границах, барьерах) реализации бытия человека. В несколько ином аспекте П. — это сциентифический «механизм» эволюции человека, выработывающий 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 утратой опыта, с его разрыванием в действительности разнообразных практических форм. В этом смысле П. не является эволюционным или историческим «автономом» 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. Дам). Ответом, что период концептуализации представленной 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, смен технологий и т. д. Понятие П. сближается с понятием материального производства, деловой активности, «логики вещей». Акцент в понимании П. как процесса переносится на действие систем, складывающихся из производных условий, средств и результатов человеческой деятельности; логика работы этих систем, связь между их элементами не включает, не «включает» в себя логику индивидуальной самореализации людей, она допускает человеческую самореализацию в свои связи постольку, поскольку она трансформирует и подчиняет ее взаимоотношению-овеществлению элементов. В этом смысле «человек практический» — это человек, действующий по логике вещей, материализованных взаимоотношений; эффект его действий, соответственно, может быть включен в вещное выражение, в технические и экономические измерения. Т. о., истолкование П., ориентированное на понимание специфики социального процесса, как бы «естественно» смещается к характеристике вещественных условий и взаимоотношениям структур и функций социального воспроизводства; процесс зафиксирован, но зафиксирован в своих вещественных проявлениях и эффектах. Эта ориентация складывалась — хотя и по-разному — в марксизме, прагматизме, позитивизме; в XX в. она проявилась в структурализме и функционализме. Описанный выше тип рассуждения П. особым образом определяет трактовку взаимоотношений теории и П., П. и науки. Традиционно конкретизация представленной о П. идет по линии проти-

выстоятельства П. и теории. В этой опозиции П., как правило, трактуется в качестве деятельности по производству условий, средств, инструментов общественной жизни, по созданию вещей, удовлетворяющих человеческим потребности. В этом плане П. может отождествляться со сферой материального производства, познатою 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 (наука — наука) толкуется как тип обезличенного, абстрактного знания, отвлеченного от человеческих (индивидуальных — прежде всего) интересов, пристрастий, предрассудков. В этом случае практическая деятельность представляется как деятельность незаинтересованных, «заряженная» потребностями, законами, 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 объединенно-практического бытия людей и провозглашая этого бытия в *совместных* формах. Выявление опозиций, в которых определяется и конкретизируется П., выделение ее особых форм и типов указывают на необходимость ее (П.) обобщенного представления, выработки ее эмпирических характеристик. Эта работа осуществляется в основном философией, которая придает понятие П. категориальный смысл, делает это понятие одним из наиболее важных инструментов *вырождения* и *методологии* деятельности и познания. В этом качестве П. используется для определения специфики человеческого бытия, «мелантимо» социальной эволюции, критериев познания и науки. Хорошо известны тезисы 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 выданы в существующую П. производства, потому что они предлагают качественное изменение сам деятельности и позиций людей в этих сферах. Но если это не учитывается, то «применение» науки к П. оказывается адаптацией научных новизн к уровню действующих технологий и соответствующей квалификации работников.

Сторою 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 включается в технологический процесс. С т. зр. разнотипного производства оказывается важным учет, в качестве существенного компонента практического процесса, форм самореализации человеческих индивидуумов, 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 способности 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, и верность, что было существенно и для обыденной и для научной деятельности. Однако именно в сфере научного познания вопрос о П. как критерии приобретал направление, в свете которой принципиально значимы имели не вещественная форма результата, а его повторяемость, воспроизводимость, его «перевод» на язык различных измерений и описаний. Т. е. вещественность результата оказывалась формой, позволяющей провести его проверку в системе научных коммуникаций, и тем, в процессе различных межличностных взаимодействий, определить объективность результата, его новизну, оценить подлинное открытие от фальсификации или плагиата. Практичность критерия знания обнаруживалась, следовательно, не столько в вещественной реализуемости результата, сколько в познавательном 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 макрообъекты, не поддающиеся обычному наблюдению и измерению, 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 впервые ставило вопрос о взаимодействии с природными явлениями, лишенными четкого вещественного выражения, фиксируемых с помощью специально созданных людьми средств, косвенных измерений и описаний. Реализация в подобных взаимодействиях оказывалась построение процесса практической деятельности людей, включающее четкие правила и ограничения, уменьшающее принципиальную неопределимость и, стало быть, силу природного сил за рамками очерченной деятельности. Но такая переориентация П. естественно складывает 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.е., оказываются формы взаимодействия людей, порождая построения их деятельности, вырабатываемые людьми средства включения природных объектов в социальные процессы. Вещественные формы объектов обнаруживают законы функционирования, 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. и организации человеческих взаимодействий, а личностной самореализации индивидов. Именно в этих процессах, при этом процессах доопределенных, подкрепленных 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, дуальных, гумани-тарных, экзистенциальных П.* В этом плане «экологичность» — значит осуществлять определенный способ воспроизводства, концентрации, усиления или обобщения человеческой сил. Восточная традиция предлагает «практиковаться», «практиковать» Погу именно в этом смысле. Она же говорит о разных уровнях медитации, настройке организма, сосредоточении внимания, т.е. о тониках, фиксируемых не вещественным, внешним по отношению к человеку образом, а в сферах, 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. «западнотрапных», и именно там, где ресурсы П., редуцированной к материальному производству, оказались почти полностью истощенными, где понимание предметности практической деятельности, сведенное к внешней, внешней, обозначенной форме обнаружало свою экономическую, культурную и научно-теоретическую несостоятельность. Отмеченные тенденции указывают на сдвиг в практике 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 свои возможности «внутри» выявляющихся связей и взаимоотношений человеческого саморазвития и общения. Вещественные элементы П. оказываются средствами, носителями, «коммуникаторами» и «аккумуляторами» человеческих сил и способностей и внешне с этой стороны, т.е. со стороны своей социальной формы, «открытыми» к накоплению энергии и информации,

опыта и богатства. Проблема отношения П. к теории (гносеологической подход к П.) также оказывается «внутри» понимания и реализации П. как воспроизводства бытия людей. Отношение теории к предметам, представленным 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 — утилитаристских — определенных природных материалов, мерный и систем, включенных в П. Практичность теории (науки), ее «оптимизированности» в этом аспекте означает переработку ее социальных стереотипов и автоматизмов, обосновывающих интерпретацию П. Деавтоматизация П., преобразование ее стандартных средств создает предпосылки для применения новых ресурсов во взаимодействии 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 судьбы 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 Божию», «провидении» (от лат. providere — предвидеть, предусматривать). Учение о П. обосновывает идею всемогущества Бога и бессилия человека. Вместе с тем в любом монотеисте непременно возникает дилемма фатализма (идея П.) и волюнтаризма (идея свободы воли человека). Так, в V в. в христианстве представление о П. уточнялось через противопоставление с. пр. Аврелия Августина и монаха Пелагия (Морелла). 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 наследственного первоисточного греха, ни повреждения от него потомков: дети рождаются такими же неповрежденными, какими из рук Творца вышли Адам и Ева. Поэтому человечество способно само, без помощи Са. Духа, достигнуть совершенства. Пелагий отстаивал тезис об отсутствии причинной связи между смертностью и греховностью человека: Адам умер бы равно 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 с. пр. Августина, пелагианство же было осуждено как ересь в 418 г. пятой Эфесской и в 431 г. Вселенским Собором в Эфесе. В 20-е гг. V в. в Южной Галлии монах Кассиан возглавил движение полупелагиан, стремившихся примирить испла-

ды Августина и Пелагия. Получаемые учила, 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 повелевал спасти всех исполнявших требования Евангелия, но вовсе не предусловил заранее, кому пойти в рай, а кому в ад. Иисус Христос, умерший за всех, даровал благодать каждому человеку. Но в каждой человек рожден быть свободным — в его воле принимать дарованную ему Богом благодать или пренебрегать благотворным воздействием 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 (госен) и фарисеями, стремящимися к компромиссу между ними. В VIII—IX вв. в исламской теологии шла дискуссия между джабаритами, учившими об абсолютном П., и кадриитами, признававшими свободу воли человека. В христианстве в эпоху Реформации споры на эту тему возобновились с особой силой. Лютер и Меланхтон смягчили принцип П.: утратив 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 параллель 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 predeterminedным. Следует различать П. и провиденциализм. Иованн Дамаскин, говоря о них, заключил: Бог все предвидит, но не все предопределяет. Подчас понятие П. разветвляется до доктрины двойного П.: одни люди predeterminedны к спасению, другие — к осуждению. Иудео-христианская доктрина П. была направлена против античных идей безличной судьбы и космической необходимости.

Л. В. Высокер

Прерывное и непрерывное — категория, обозначающая 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 — одноличность, монотичность, единое. Прерывность (дискретность, дисконтинуальность) выражает следующие основные моменты автономии и нарушения единства (тождества): 1) момент раздельности, отстраненности, обособленности существования взаимодействующих качеств; присутственность качеству относительно инвариантной во вне границы, обеспечивающей ему сравнительно независимое бытие; 2) до-

сложение порога дробности целого (качества) на все более мелкие составные части; прекращение делимости и скачок из сферы «анатомической» в область «атомарного» (простейшей комбиниты, фузилли); 3) приближение качества к пределу допустимого количественного или жесткокачественного 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», близость многих разных «одно» в нечто для них единое, приближительно однородную структурную дробность 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 «индивидуов», т.е. не связанных 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 взаимодействующая система сохраняет устойчивость и пребывает в рамках данной меры; «количественно-отнositельно безразлично к обособляющимся 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», «диалектика» стремится 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 находят свое концентрированное выражение идеи единства прерывности и непрерывности. Скачок — прорыв постепенности и вместе с тем снятие (сохранение и наследование) прежнего качества в возникшем эмердженте.

Д.В. Понядов

Признание (Anerkennung, Recognition) — отражение в сознании и поведенческом признании субъектом другого лица в качестве автономного и равноправного агента взаимоотношений, утверждение равноценной субъектности другого лица. Понятие содержит допущения, 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 выступить субъектами и объектами П. или непризнания. П. как необходимое условие формирования самосознания восходит к концепции И. Г. Фихте, в «Феноменологическом духе» и «Философии права» (§ 207, 253, 360). П. других и другими распространено Г. В. Ф. Гегелем на социально-политические отношения. Впоследствии концепция П. разрабатывалась мыслителями многих философских направлений (от Л. Альтшюссера, П. Рикёра, Ч. Тейлора до А. Хонннета) и подвергалась разнонаправленной критике (от Н. Фрейдера до Р. Форста). Так, обсуждалась роль П. другими в иерархии потребностей человека и, как следствие, место категории П. в понимании социальных отношений: если П. является базовой потребностью мыслителя-существа, то понятие П. может служить ключом для анализа психологических механизмов социально-политических конфликтов. *Непризнание* (*Misacknowledgment, Misesognition*), 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 выступили не за простое перераспределение материальных благ, а за утверждение и общественное одобрение идентичностей тех или иных социальных групп (часто вытеснимое «политикой идентичностей» или «политикой различия»). Согласно А. Хонннету, перераспределение материальных благ в обществе является скорее следствием П. групп, перемещения их места в социальной структуре. Большинство теоретиков рассматривает три формы П., но с некоторыми отличиями. Ч. Тейлор выделял П. всех людей и их равное человеческое достоинство (политика универсализма); П. групповых особенностей людей и их историко-культурное многообразие (политика различия); П. уникальности конкретной личности в отношениях любви и дружбы (сфера частной жизни). А. Хонннет, 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 безгранично 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*, отказываясь от близости, в которых утверждается и продолжается 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 основной части или застрахованного собственного действия одобрения, такое П. в индивиды вселенного равного человеческого достоинства, благодаря публичному, легальному за-

рактеру, открывает ему возможность формулировать свои предпочтения и отстаивать свои требования перед обществом. В той мере, в какой человек признает в качестве морального субъекта и за ним юридически закреплён статус носителя прав и обязанностей, индивид способен реализовать самоуправление. Самоуправление основано на осознании индивидом себя полноправным гражданином общества, наделяющим 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 владетельских и политических социально-экономических и культурных прав. Каждый тип прав — гражданские, политические, социально-экономические, культурные — задаёт различное содержание самоуправления. Отказ в равных правах и дискриминация подрывают самоуправление и воспринимаются как несправедливость, что вызывает в людях сопротивление и побуждает к борьбе за П. их равного человеческого достоинства. Третьей формой П. Хоннэт считает *идею*, которой 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 опираясь свою полезность для сообщества, индивид приобретает позитивную *самодостоинство*. Хоннэт отмечает, что эволюция общественного престижа и социального одобрения характеризуется двумя тенденциями: индивидуализацией, т.е. в оценке общественной значимости индивида более важным оказывается его собственные достижения, нежели его социальный статус; и уравниванием, т.е. освобождением общественной оценки от иерархичности социальных структур. Признание заслуг для оскорбления снижает индивид ощущение своей позитивной роли в обществе, размывает 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) Хоннэт 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 достижения полностью бесконфликтного общества невозможно.

А.С. Мельников

Природа — 1) все существующее, весь мир в многообразии его форм; 2) объект существования; 3) совокупность естественных условий существования человеческого общества; 4) сущность. Первичный смысл термина по-

следован В. Шадевальдом. В большинстве европейских языков природа обозначается латинским термином *natura*, но его концептом является греческой и заключается в слове φύσις (*phúsis*). Его первоначальные значения связаны с рождением, появлением, произрастанием, особенно в растительном мире, а также в зоологической реальности — рост волос, шерсть, крылья, роток. *Phúsis* — не вещь, а превращение, событие, живая форма роста. В более общем смысле *phúsis* описал процесс становления или происхождения, рассматриваемый как феноменальный, наблюдаемый процесс роста и развития. Характерной чертой роста является то, что из чего-то всегда возникает что-то иное. То есть, все растущее является дальнейшим ростом, продолжением. Кроме того, нечто уже существующее, выросшее к данному моменту, может тенденциозно к новой форме и оболочке. Весь этот процесс становления и направляющаяся активность *phúsis* происходит на собственной основе, так что источник движения лежит в самой становящейся вещи.

На основе выработанного к этому времени содержания понятия (*phúsis*) встречается уже у Платона) Аристотель сформулировал три основных значения природы. Во-первых, *phúsis* есть становление всех вещей, которые содержат внутри себя источник движения. Собственный источник принципиально отделяет природу от «техно». Техника тоже обустраивает становление, так что нечто производится; переходит из потворности 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, *phúsis* является недифференцированной материальной основой всего становящегося, тем, из чего нечто растет, первоначальной, присутствующей во всем разнообразии вещей. Здесь снова обнаруживается соотнесение природы и техники: изделие не может появиться без соответствующего материала. А поскольку демиург действует по образцу, то *phúsis* получает еще и третье значение идеи-образа (в духе Платона) или формы. Они являются целью всего, что возникает и растет. Для греков все самозаконное 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 «выносятся 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, продолжаящего существовать в ее специфическом качестве; б) отличается специфической формой роста; в) рост ее направлен к реализации вполне определенной конечной формы — *зателехия*.

П. как целое почти сливается с космосом, но различие все же есть: в понятие космоса акцент делается на результате развития — прекрасном и гар-

конечном целом. «Природа» акцентирует внимание на источнике и процессе развития. П. упорядочивает, творит, конструирует, учит человека и указывает путь техники. Человек же в своей демургической деятельности должен стремиться к подражанию природе. В.В. Челков 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 демурга. Бог стал источником и конечной целью всякого развития, соответственно к нему перешла и способность к развитию на собственной основе. Его творило именовали природой творческой, а созданный им мир — природой сотворенной. Понимание сотворенной П. в целом аналогично античному космосу — прекрасное, гармоничное целое, результат божественной деятельности. То, 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 соратник Бога в демургической деятельности: Бог сотворил П., а человек творит культуру. В творении культуры он обращается к П. как к учительнице всех дел.

Развитие институционализированной науки, сформировавшейся в Новое время, привело к возвращению к П. как к объекту осознания и жизни. Учитель-естествоиспытатель в точном значении термина есть тот, кто пылает П., а его экспериментальные средства — орудия пытки. В известной мере эта позиция по отношению к П. сохранялась до нашего времени, хотя ее преодоление началось уже в немецкой классической философии — в философии объективного идеализма Шеллинга. Согласно Шеллингу, П., как и человек, — проявления абсолюта. Из этого тезиса следовало, что природа не чужда человеку и даже «соотечна» ему. Распространение философии Шеллинга в России вызвало, в частности, поток «поисков природы» в художественной литературе. П. пылала активно «отдыхаться» на происхождение событий и изменения в душевном состоянии героев. Затем Гегелем была сформулирована идея, определявшая подлинный взгляд на П., присутствующий и сопутствующий действительному движению П. есть свое имя человека.

Практическое отношение человека к П. развивалось почти независимо от изменений философских или научных воззрений на нее. Оно характеризуется следующими объективизированными 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 переворотных 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 собственные внутренняя логика и призывы, пресущие саморазвитию, несмотря на ее рикетворность. 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 данного труда. Развитие техники в целом носит не столько целесообразный, сколько интеллектуальный характер: каждое новое техническое средство создается для определенной цели, но его применение как правило вызывает ряд последствий, которые не планировались и не ожидались, а вопреки в совокупности технические новшества обнаруживают тенденции, напоминающие «ход» природных процессов. Техника стремится к некоторой идео-форме, но эта форма не была задана каким-либо субъектом технической деятельности. В результате оказывается, что человек следит логику 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.

Осознав то, что человек собственной деятельностью подрывает природную основу своего существования, пришло (приблизительно в сер. XX в.) к изменению ценностного отношения человека к П., к формированию чувства известной ответственности человека за свои природоизменяющие действия. Одним из первых теоретических выражений этой концепции стала концепция ноосферы, созданная В. И. Вернадским и П. Тойар де Шардонем. Концепция ноосферы дала толчок интенсивному развитию экологии как науки, началу формирования феномена экологического сознания. Экология исходит, в сущности, из гитлеровского понимания П. в ее отношении к человеку как своего плоти. Тем не менее П. до сих пор остается объектом интен-сивного освоения и «взятия».

(См. «Техника», «Технологии»).

Д. М. Федюк

Причина и следствие — парные категории диалектики, совместно выражающие один из моментов всеобщего взаимодействия — генетическую связь явлений. Принцип причинности обычно выражает 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 каждому явлению в той или иной степени зависит от некоторых иных явлений; формы взаимобусловленности явлений многообразны, среди них в контрасте с причинностью современных детерминизм выделяет также нетипичные 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 непрерывно с идеей материального порождения одного другим (вывода q посылкой p). Процесс причинения односторонен, характеризуется временной асимметрией (направлен от того, что есть, к тому, что возникает), необратим: C не может поменяться местом со своей P . — так полагает один философ. 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 ничто может возникнуть из ничего. P классифицируют на внешние и внутренние, главные и неглавные, объективные и субъективные, различают цепи причинные: односторонние, двусторонние, с обратной связью, разветвленные. Как правило, P явления скрыты от внешнего взора, и их нужно искать, вскрывать, выискивать, основываясь на интуиции, наблюдении, эксперименте, логическом размышлении. Индуктивные методы выявления P были предложены Дж. Ст. Миллем, развивал подход Ф. Бэкона, это метод сходства, метод различия, соединенный метод сходства и различия, метод отсутствующих 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 обстоятельности (Б. Беркович). 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 воздействие

условие случайного характера. Поскольку не только на практике, но и в теории П. трудно отделить ее условий ее действия, то постоянно противостоят друг другу — монокаузализм и кондизинализм. Монокаузализм признает только одну П. у каждого явления, принципиально отличая причину (причинность) и кондицию (условие), но существу, монокаузализм отрицает роль условий в порождении причинной следствия какой-либо П. Напротив, кондизинализм сводит П. к полной сумме всех условий, растворяет ее в них. Попытка отыскать «золотую середину» между этими т. зр. не отличается пока логической последовательностью и ясностью. Наибольший вклад в разработку принципа П. внесли Будда Гуттама, Аристотель, Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Спиноза, Гегель, Дж. Ст. Милль. До сих пор актуально подразделение Аристотелем П. на материальные, производные, формальные и целевые.

Л. В. Николюк

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 онтологическом основании любой формы его существования и осмысления: художественного, религиозного, научного, философского, которые фиксируются в многообразных видах интуиции, вопросов, задач, парадоксов и т.д. С т. зр. системного анализа П. — это целенаправленное состояние, которым не удовлетворен целенаправленный индивид и в котором он испытывает сомнения относительно того, какой из доступных способов действия изменит данное состояние на удовлетворительное (Р. Асаофф, Ф. Эмерс). В психологическом 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 обостриться 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 неведении. 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 знаем, то что же нам еще искать? Современная когнитивная психология разрешает данный парадокс, указывая, что здесь нетривиентны законы «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 проблемы, словно система и диктома — две формы сердечного цикла, обуславливают характер бытия: путьса жизни всего социального организма» (В.И. Куницын). 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 возникшей необходимостью определенных общественных действий и недостаточными еще условиями ее реализации. Внутренние основы социальной П. — общественные необходимость, потребность, интерес, противоречие — «передают» ей такой фундаментальный атрибут, как общественный характер. Независимость социальной П. от воли и сознания людей подчеркивается в современной марксистской философской литературе (В.И. Куницын). 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). Проблематическое, основанной 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, одной из 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 общественной 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. Обобщенная типология П. пока еще не разработана. *Научная П.* — формы организации и развития научного знания. *Философская П.* — формы организации и функционирования исторически изменяющегося философского знания. Принципиально неустраиваемое изображение философских направлений, систем, школ и т.д., отсутствие однозначного процесса в истории философии приводит к исключительным трактовкам природы философских П. Тем не менее возможно выделить некоторые относительно инвариантные характеристики философской П. 1. *Бытийная укорененность.* Делез противопоставил философской системе завершается ее криком. 2. *Земельно-радужная-личностная личность* философской П. для ее становления и исследования. Понимание философской П. невозможно без выявления ее жизненных корней, и т.ч. тех, которые исходят в образе жизни мыслителя, складе его души, особенностях биографии и т.д. 3. *Фундаменталь-*

ность. Они присущи философской П., поскольку философская рефлексивность порождает основания. 4. Системные аспекты предметного, операционального и ценностного аспектов философской П. Система базовых интеллектуальных операций обусловлена не только свойствами предмета, но и стремлением субъекта. 5. Связи между адекватным, неадекватным и вариативным. 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. *Гомографическое* сходство философских П. друг с другом (по принципу «все со всем»).

(См. «Психотерапия», «Наука», «Теория»).

В. В. Прытков

Проекция — перенесение неприятных эмоций и неприемлемых составляющих личности в какого-либо человека или объект, во внешнее по отношению к субъекту условия. В каком-либо лице или вещи выдвигаются 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 во вне образ того, что в форме бессознательного существует в нем самом. Это — специфический способ запоминания, парадоксальным образом предполагающий понимание в другом 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 желаемые, 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 потерю инициативы и самоконтроля. Уровни П., считающиеся нормальными в детском возрасте, становятся патологическими во взрослой состоянии. П. — средство, с помощью которого содержание внутреннего мира становится доступным внешнему. Любая встреча или столкновение порождает это в бессознательном содержании 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., необходима ретроспекция и сосредоточенность на предметах и образах П., чтобы узнать в них, как в отражении, слабодифференцированные, неконтролируемые аспекты своей личности. Проблемы такого узнавания могут способствовать сновидениям или, в равной степени, событиям во внешнем мире. Интроекция про-

тивоположии 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.

Е.Ю. Базан

Противоречие (диалектическое) — процесс взаимодействия противоположностей. Противоположности — выводимоисключающие стороны конкретного единства, имеющие взаимноисключающие направления изменения. Эти стороны (моменты) П. существуют во взаимозависимости, взаимопроникновении и взаимотражении. Различают внешние и внутренние, автономистические и гетерономистические, 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 (интуиционизм—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 взаимозависимы 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 взаимодействия и рефлексии стороны П. рано или поздно теряют свою относительную самостоятельность и субстратную определенность, сливаются в «третье» (любом качество, изумрудит), внутри которого они обретают синтез (виртуальное, толоченное) 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 УИ—У вв. до н.э.: Лао-цзы мыслит Дао составленным полярностями ин и янь, а Праксател возвел «борьбу» противоположностей в ранг всеобщего закона для всего сущего. Платон учил, что всеобщие понятия необходимо противоречивы и что истина достигается через сведение противоречащих сторон в единное и целое. Н. Кузанский и Дж. Бруно описали П. как картину проникновения противоположностей друг в друга, в результате

чего П. оказывается внутренним соотношением противоположностей. Фигуре доминировал в П. такое начало, из которого вытекают все определения теоретической системы и которое формулируется как «ничто равно и неравно себе». Гегель добавил, что П. — основа всякого движения, причина становления и гибели вещей. К. Маркс брал П. как специфическую сущность предмета. Э. М. Орудья трактовал П. как внутренне 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 погрязли во тьме. Следует различать идею об имманентном 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 («Ничто 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 интуитивно. «Трагические диалектики» настаивают на принципиальной неразрешимости вечных антиномий.

(См. «Диалектика», «Качество и количество», «Необходимость и случайность», «Прерывное и непрерывное»).

Л. В. Павлов

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 предсказанные результаты. Понятие П. акцентирует момент направленности и изменения объектов и момент временности их бытия. В описаниях человеческой деятельности понятие П. подчеркивает подлинность пространственной распределенности или организованности человеческой совокупной деятельности ее временному развертыванию, ее ориентированности на достижение целей и результатов. В плане бытия характеристика бытия это понятие конкретизируется через понятия движения, изменения, становления, развития, воспроизводства, вместе с ними служит описанию 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 напу-

ных и обыденных знаний, к работе философских понятий в составе конкретных — духовных и практически — человеческих деятельности. Абстрактная характеристика П. получает, т.о., обоснование в знаниях и представленных об определенных процессах, и понятие «процесс», по сути, замещается понятием «процессы». Философская функция понятия П. выявляется в традиционной противопоставлении «вещи—процессу», 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, но эти структуры и формы не влияющие. Развитие познания в последние два столетия обуславливает принципиально иной ход в решении проблемы «вещи—процессу». Речь, по-видимому, должна идти не только о соотношении 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 последованных и размышленных 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 Барсона и Шпенглера, в естественнонаучных исследованиях Лавуа, а затем и «неживой» (И. Пригожин) природы привело к конкретизации представлений о возникновении, стабильности, изменчивости различных П., их внутренней организованности и внешних связях, взаимодействиях, взаимодействиях. Абстрактное бытие представило как совокупное со-бытие, развернутое во времени и пространстве, как со-бытие, обнаруживающее, связывающее и преобразующие 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 знания 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. Колеров

Прощение — в широком смысле: совокупность действий, освобождающих человека от вины, в более узком: дрочение или отлучение 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 примиряется к малозначительным «мирским» проступкам, по этой причине относится к области межличностных 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 недоступный 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 оформились основания для последующего светского переосмысления П. в философии и политике 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), в данном утверждении 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 возмещение повлекло за собой постоянное обиходное в повседневном обиходе П. и извинения. При этом зеркальная сопоставимость человеческого и божественного П. сохранялась. 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.

Секularизация понятия П. в наиболее интенсивной своей форме приходится 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 (сл. обр. работа II Ватиканского собора, итогом которого, кроме всего прочего, стала возможность осмысления П. в контексте Холокоста), правительства (диалог с Германией, вопросы репараций, признание вины и искупления), социальной и философской мысли. В утверждение последнего процесса наибольшей силой внесли Х. Арендт, в своей работе «*Vita activa, или О деятельной жизни*» представившая новое прочтение евангельской формулы «и если семь раз в день согрешит против тебя и семь раз в день обратится и скажет: “какошь” — прости ему» [Лж. 17: 3–4], а также наставившая П. социально-антологические функции. Так, согласно Арендт, в рассматриваемом изречении речь идет собственно не о грехе и П., а об изменении образа мысли и отпущении «передуманного» 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 отыскивает на кантовском представлении о радикальном зло: преступлению, по степени своей чудовищности не соответствующее никакой возможной наказанию, одновременно является непрощаемым. Главной же социально-антологической функцией П. становится его способность освобождать от власти прошлого, «неотменности сделанного» и открывать человека для будущего, т.е. делать его способным идти дальше, без должной оговорки на совершенное злодеяние. Столкнувшись с антологическими мотивы могут быть обнаружены и в т.н. нацистском П., однако последнее связывается не с освобождением или дарованием вины, а с «замечательным» обид. Концепция Х. Арендт оказала влияние на развитие многих современных этических и социально-политических исследований в области П. (Т. Буше, Ч. Фрикуолд, В. Счап и др.).

Секularизация понятия П. привела к тому, что традиционные представления о нем как о добродетели были поставлены под сомнение: воздаяние, возмездие или наказание могут иметь положительные социальные последствия, в то время как П. в некоторых случаях становится попросту опасным, может послужить за собой повторение негативных поступков (Дж. Мерфи). Чем более понятие П. оккупировалось коллективным в политических и социальных практиках, тем сильнее вырисовывалось противоречие между светскими рациональными представлениями о надлежащих и ненадлежащих действиях и традициями восприятия П. как блага, которые сформировались в официальной риторике (Ж. Хамитон, В. Янчевичев). Особенно наглядно данная ситуация была проиллюстрирована исследовательскими деятельностью Комиссии правды и примирения (ЮАР) и иных примирительных комиссий, в которых П. пе-

пользовалось в качестве одной из тактик достижения примирения. Среди значительного числа работ, посвященных осмыслению провозглашенного, особое внимание заслуживает «гиперболическая этика» П. Ж. Деррида, фетишески заданного новое светское антирационалистическое направление в изучении П. По мнению исследователя, активное включение П. в светский универсальный политический язык привело к тому, что данное понятие перешло глобализацию, однако в большей степени на официальном уровне. В такой форме оно оказалось интегрируемым (а через примирительские 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 эпикологическая сущность оказалась размыта. В этой связи возникает два взаимосвязанных вопроса: что отличает понятие от схожих с ним действий (например, изначения 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. Замечает, что в рус. языке мы имеем дело с корнем «прост-», указывающим на опустошительный характер П. (В. Даль). П. как дар предполагает чрезвычайность (т.е. абсолютный дар), т.е. П. должно превосходить любое преступление, ему предшествующее, и не быть ограниченным ни темпоральными (действие П. безвременно), ни рационально-социальными запретами, попытки выведения области непростибельного, ограждение условиями: «за тебя прощу, если...»; «прощаю до тех пор, пока...» не могут в действительности оказывать влияние на П.). Также П. является абсолютно бескорыстным и по этой причине — безумным и недостижимым (схожих позиций придерживались П. Рикёр и частично В. Яковлевич).

Концепция «бегущего П.» была встречена неоднозначно, однако снискала себе сторонников, в том числе среди представителей «радикальной ортодоксии» (Дж. Мишбанк), косвенно способствовав религиозному переосмыслению П. Связь с прямым гиперболической этики позволяла возмозможность критического переосмысления политической практика П., его этика и риторика, а также рационалистических подходов.

(См. «Гостеприимство», «Ответственность», «Мессиянство»).

Д.А. Тихомиров

Психоманиа (от греч. *ψυχή* — душа и *μανία* — разложение, разрыв) — термин, впервые употребленный З. Фрейдом в 1896 г. и с тех пор применяемый для обозначения разработанных Фрейдом и его последователями: П) метода исследования истоков, предпринятого ради исцеления невротических расстройств, следующего правилу свободных ассоциаций

и представляющего собой контролируемое истолкование желания, сопротивления и переживания; 2) теорией происхождения нервов и общего развития психики, созданных на основании результатов, полученных при использовании этого метода. Будучи одновременно медицинской практикой и теорией психики, П. в момент своего возникновения и по сей день существует на границе медицины и философии. К источникам П. относятся практика магнетизма и гипнотизма, философская теория бессознательного, созданная философами эпохи романтизма, но в первую очередь исследование психических болезней, феномена «раздвоения личности» и таких невротических расстройств, как истерия. Официальная медицина XIX в. считала любое нервное или психическое заболевание с органическим поражением. Осознав то, что общепринятое объяснение происхождения нервного заболевания неприменимо к истерии, заставило Фрейда искать иные объяснения психогенных нервов. В сотрудничестве с Н. Бревером Фрейд разработал катартический метод лечения психогенных нервов. Ст. д-р Бревер, усматривавший причину истерии в гипноидных состояниях, для исцеления больных истерией необходимо под гипнозом вернуть их к вызывавшему 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 соблазна, вызывавшей отклонение в развитии, либо в бессексуальной 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 «цикуры сновидения», т.е. сопротивления толкованию и запоминанию сновидений, позволило ему сделать вывод о том, как работает психика в бодрствующем состоянии. Фрейд полагает, что невозможные влечения, образующие содержание бессознательного, пребывают в состоянии вытеснения, а сознание сопротивляется вызываемому страху возвращению вытесненного. Преобладающее «междусознанием и бессознательным» предсознательное (интуитивированное воспоминание и знание) отделяно 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 жаждет маленький Эдип. Основой разработанного Фрейдом метода лечения невротических расстройств стало

установление между аналитиком и пациентом отношений переноса, в результате которого пациент переносит на аналитика образ родителя, и контрпереноса, в результате которого аналитик переносит на пациента образ ребенка. Установление такого отношения и его ограничение становится предпосылками успешного лечения, суть которого заключается в том, что, позволив пациенту свободно высказывать все, что тому приходит в голову, аналитик систематически толкует речь 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 аналитической и оральная стадий развития, однако акцент 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 влечением к ограниченно ради 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, высшая повторения, влечение к смерти обосновывает влечение к жизни. Создание «второй теории влечений» не только позволило Фрейду создать всекрывающую классификацию неврозов, но и, вкисне установив 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 тоника душевной жизни человека. Первая, созданная на рубеже веков, тоника утверждала наличие в человеке трех «эстет»: сознания, предсознательного и бессознательного. Новая тоника вводит три другие инстанции: Оно, Я и Сверх-Я. Оно (ранее термин использовался Ф. Ницше и Г. Фрейдом для обозначения «безличного и природно-необходимого в нашем существе») приблизительно соответствует бессознательному первой тонике: 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 томике, возникает вследствие того, что ребенок, потерпев неудачу в единичи 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, заново приведенное в действие предостыательных 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 предостыательное («официальное» Я и неактуализированное знание). Даже Оно, включающее в себя неосознаваемые природные инстинкты и вытесненные желания, неоднородно. Следствием расколов и конфликтов в П. стало формирование индивидуальной психологии, аналитической психологии, «близнецов», «ого-психологии», «гуманистического П.», «культуральными» и т.д. П. Фрейда оказал влияние на множество теорий и техник психики, среди которых стоит упомянуть психоаналитическую медицину, психодраму, групповую терапию и т.д. В XX в. П. стал мощным фактором формирования т.н. «терапевтической культуры».

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

С.А. Малаева

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 оставался человек и его субъективная жизнь, его «внутренний мир» и связь «внутреннего» мира человека с миром «внешним». Осмысление этой проблемы издавна было предметом забот философов, медиков, педагогов. Обособление П. начинается в Новое время, но она до сих пор имеет 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 научной познания. Вместе с тем ее становление совпадает по времени с критическим классическим философией и, соответственно, тех абстрактно-общих представлений о человеке, его мышлении, познании, бытии, которые философия этого типа культивировала. Другим важным обстоятельством являлось синхронное с формированием научной П. становление других дисциплин социально-гуманитарного круга: экономики, социологии, этнографии. Фактически имело место возникновение совокупности дисциплин общественной со стабильно складывавшейся системой разделения деятельности, в которой П. находила «пространство» для описания человеческого

бытия как раз там, где отступали научная социология и экономика, — в отображении индивидуальности 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 пределы конкретных социально-гуманитарных дисциплин П. оказывается включенной в становление обществознания. Психологи старются отмежеваться от представлений человека на фоне больших — экономических и социальных — структур, от редукции его к «механистиче» системы общества и тем самым акцентируют внимание на жизни обособленного от внешней, структурированной социальности человеческого индивида, на его «одном» опыте, дистанцированном от общественных связей и механизированных деятельности. Вычленимая в последней трети XIX в. собственная предметность научной П. обуславливает поиск и соответствующей методологии. Этот поиск идет в диапазоне между крайностями более традиционного акцентуализма, 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. Биохимиры отказались от понятий души, сознания, инстинкта. Психологиали подчинил понятие сознания внутренним стремлениям индивида. В 30-е гг. возникли новые попытки соединить понятие сознания, инстинкта и личности. Началось движение к соединению психологии и социологии (теория социального действия). В 60-е гг. этого столетия начали развиваться новые направления, пытавшиеся соединить понятия инстинкта и социального взаимодействия (социальная психофизиология). 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 («истинновским») представлением о жизни людей в обществе. Часть психологов, оставая эту формальность без внимания, продолжали работать в русле психологического и педагогического использования инстинкта. Другие пытались найти в работах самого Маркса возможности для исследования предметно-содержательных аспектов психического развития индивидов в их общественной и индивидуальной деятельности. В этой связи надо отметить интересные гипотезы А. Н. Леонтьева, С. Л. Рубинштейна, философов Г. С. Батыгина, Э. В. Ильенкова. Они предлагали, что марксов психического развития человеческого индивида, когда его инстинкта разворачивается и может рассматриваться за пределами 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 «везде», а выражает исторические,

социальные, культурные особенности их бытия. Учитывая, что эта проблема обостряется, т. е. возрастает интенсивность взаимодействий между разными социальными и культурными системами, можно подчеркнуть значение для П. совокупности вопросов, касающихся саморегуляции индивидов и их взаимодействия в режиме специально новых социальных форм.

(См. «Детальность», «Психологизм», «Сознание»).

В. Е. Келерев

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 «публичное пространство» (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 видности членов П. друг для друга, сколько на их слышимости друг для друга, возможной благодаря росту коммуникации и складыванию массовой коммуникации. Для Арендт в описании П. важны пространственные метафоры (также 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 высказывающего 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 исключительный феномен, в котором не столько осуществляются действия, сколько происходит коммуникация, обмен информацией, мнениями. В понимании Хабермаса публичная сфера десубстанциализируется.

Нарастание сложности 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. Липпмана «Публика-фантом». В полемике с этим элитистским и пессими-

стическим трудом Д. Дэйв в работе «Публика и ее проблемы», также признавая «утрату П.», попытка сформулировать концепцию радикальной демократии, согласно которой индивиды могут быть конституированы в качестве демократических граждан, если будут возрождены ранние американские демократические идеалы. Исследователь отмечает в связи с этим сильные постальтерглобалистские настроения, свойственные многим работам, посвященным П. и организованным вокруг следующего троика: некогда публичная сфера существовала во всем своем широте, сегодня, когда вкус к коллективному обсуждению и участию угасли, она исклевана и ослаблена. Для Арндт предметом nostalgia был дух активной агоры, для Дэйв — публичные собрания в городе Новой Англии в XVIII–XIX вв., для Хабермаса — европейские кофейни. П. (посталтерглобалистские граждане) сама править не может, она может лишь контролировать действия административной власти, правительственных институтов и направлять их в необходимом направлении. Хабермас подразделяет «слабую», институциональную, и «сильную», неформальную, П. Первая — организационная, формальная — включает прерогативы 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 принятых решений. Поэтому основные черты «слабой» П. — открытость, спонтанность, плюрализм. Публичная сфера понимается по-иному Хабермасом как открытая сеть перекрывающихся «субкультурных П.», имеющих подматные временные, социальные, субстанциальные границы. В пределах гарантированных конституционных прав, структуры такой плюралистической публичной сферы развиваются более или менее спонтанно. Течения публичной коммуникации контролируются массмедиа и проходят через различные П., неформально развиваясь внутри организаций. Поэтому публичная сфера, с одной стороны, не может быть организована, администрирована, заключена в замкнутые общности, а с другой стороны, не может оставить единую и индифференцированную аудиторию. Публичная сфера состоит из множества подсфер, которые функционируют совместно, 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. Феррари, *публика публич*. Коммуникативные потоки не подлежат регулированию с

позволять 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 живому миру в целом, публичная сфера воспроизводится через коммуникативные действия, для которого достаточно владения родным языком. В основе участия в ней лежит общия повседневность повседневной коммуникативной практики. С жизненным миром — «резервуаром простых взаимодействий», откуда происходит публичная сфера, она связана тесно, выделяя 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 участия в процессах коммуникации. Публичную сферу можно определить поэтому как виртуальное пространство, в котором выделяются и обсуждаются общественно значимые темы и формируются общественные мнения. Поскольку публичная сфера не существует ни в формальных, системных контекстах, ни в частных, к примеру, семейных связях, ей необходима организационная поддержка. Публичная сфера поддерживается гражданские 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», ратая за те или иные общественные интересы, институциональные реформы, новые права, оставшая те или иные коллективные идентичности. Наконец, третий тип — журналисты, деятели массмедиа, которые контролируют сбор тем, текстов и афоризов, циркулирующих в этой сфере.

Публичный разум — понятие, введенное Д. Родсом в работе «Политический либерализм» (1993), близкое понятию дискурсивной сферы, состоящей из т. н. публичного диалога, т. е. общих оснований, на которых принимаются общие решения и ограничивающих «территория», в пределах которой возможно публичное убеждение. Публичный разум не тождествен «перекрывающему консенсусу», отличаясь от (единжды) достигнутого совпадения мнений динамичностью, способностью порождать новые консенсусы. Под-

чение суждений индивида доводам публичного разума продиктовано уважением к социальным идеалам (в этом смысле публичный разум есть переформулировка темы «общего блага»).

Публичный разум — понятие, с помощью которого ученица Хабермаса С. Бендэбиб пытается отделить существо постиндустриальной «новой П.», не обладающей никаким местом в пространстве, потому что она локализована сразу во множестве мест и в предельно 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, Бендэбиб тревожно фиксирует противоречие между резко возросшим доступом к публичным средствам коммуникации и ослаблением качества публичных дебатов: публичная сфера сегодня — сфера виртулистической самопрезентации. Граница между пассивностью и публичностью стерта. Р. Баре называет эту «публичность приватно-общественной общественной ценностью», подчеркивая, что «горизонт приватного на публично», 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 перепрограммируется.

(См. «Публичная сфера»).

Е. Г. Трубина

Публичная сфера (*Public sphere, Öffentlichkeit*) — область социальной жизни, где в открытом для всех, рациональном, критическом обсуждении общественных 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 Средневековые буржуазная П. с. характеризуется тем, что граждане, не имея официального статуса и не являясь членами правящего класса, открыто, рационально обсуждают политические вопросы, обладают публичным авторитетом. В демократическом политическом реальная 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: личная свобода, свобода совести 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. Тей-

Публичная сфера

лора, следует различать *общее мнение* — разделяемое большинством убеждение, и *общественное мнение* — взгляды, прошедшие через рациональное критическое публичное обсуждение, которое одно может служить опорой для справедливого, т.е. усовершенствованного в рациональном смысле 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 несправедливости; изменение роли государства, которое становится социальным, и гражданского общества, которое бюрократизируется, а также трансформация буржуазной сферы размыли структурные механизмы П. с.; медиатизация политики породила средневекковую публичность: репрезентацию, телеральность публичного авторитета; релятивизация рациональности и господство «субъективного мнения» подорвали доверие к П. с. как каналу легитимации.

А.С. Мельников

Р

Равенство — понятие, выражающее отношение к коммунисменности по определенному критерию. Социальный смысл Р между людьми многообразен, но главными его формами являются обладание равными правами, имуществом и статусом Р. Р составляет неразрывный предел справедливости.

Теория Р Платона и Аристотеля характерна своим элитаризмом. Оба явились примерщиками «естественного права», признающего природное неравенство людей и 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 перенесено 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 одному 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 противным и второстепенным по сравнению с дарованной всем людям возможностью равного отношения к воле Бога. В эпоху Нового времени на смену теологической приводит правовая трактовка Р. Социальное неравенство включается в систему формального, правового Р. В XVII в. этот переход отражается во воззрениях 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 действуют естественным и нравственным законом. Восстановление теории общественного

договора получает в трудах мыслителей французского Просвещения. В частности, Руссо рассматривает в качестве социальной основы Р «волющую 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. Мелле, Г. Маблю 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 неолиберальных, так и консервативных и неоконсервативных направлений социально-философской мысли, последовательно защищающих принципы «Равных возможностей» (равноправие людей в пути достижения желанного положения в обществе), «Равных условий» (равенство получаемых услуг, одинаковый доступ ко всем нормативным учреждениям), «Равных результатов» (сплошное распределение ресурсов, при котором все будет равно) и т.д. Кроме того, идеал Р выступает связующим звеном между различными традициями моральной и политической мысли, играет конститутивную роль в понимании людьми множества неформальных понятий, связанных не только с конституционализмом и философиями, 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 является и разницей, ибо разность и есть истинное Р. Р необходимо модализируется как невозможность собственной имманентности, т.е. как невозможность собственного конституирования на основе одной для всех антропологической, политической, моральной и любой другой характеристики.

(См. «Справедливость», «Свобода»).

Г.К. Кералин

Развитие — понятие, характеризующее качественные изменения объектов, появление новых форм бытия, существование различных систем, сопряженных с преобразованием их внутренних и внешних связей. Вместе с понятием 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-

какой понятие Р акцентирует внимание на качественных изменениях объектов и систем, сохраняющих их основные формы и функции, обновляющих и «дистранквируют» последние по зеркалам 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 саморазложения. 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 своем роде «адаптации» к различным видам, формам и процессам бытия, к соответствующим мерам определения качества, 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. Пример, идея 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 пороге от античности к Средневековью в ходе становления понятия истории и его христианских интерпретаций. В связи с понятием истории понятие Р приобретает оттенки, качественно направленные, связность, поступательность процессов, происходящих в природе и в обществе. Формируется образ Р как восходящего движения — линии, — по ходу которого могут быть расставлены и сопоставлены различные ступени, 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, внесенного 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 в связываемое с ним понятие новизны вводится в мир количественных

измерений, приобретают дополнительные обоснования в логике усложняющейся человеческой деятельности, в логике связей, возникающих в системах действий, средств и промежуточных результатов деятельности. Количественные определения P начинают доминировать в промышленности, в экономике, в науке (ориентированной в основном на теоретическую механику как методологический образец); они используются для определения различия различных обществ, народов и культур, проникают в сферу духовной деятельности. На этом этапе представляется возможным создание некой всеобщей концепции P , подкрепленной такими 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, распространяется концепция системности, полноты, противоречивости P . Она 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, P не поддается жесткому линейному определению. P в этом плане оказывается саморазвитием системы, выражает ее противоречивость, ее тождественность и нетождественность себе, ее оформленность и открытость, ее устойчивость, подкреплена потенциальным самоизменением, а стало быть, и сохранением. Идея противоречивости P не раз вульгаризировалась, особенно в политизированных философских доктринах. Так, в догматическом марксизме она интерпретировалась в качестве «механизма» P , его движущей силы. Дело представлялось т. обр., что любая система, так же как и социальная система, разделившаяся на враждующие и борющиеся классы, полноразвит свой силы и производит закрутку своих элементов и преобразования. Другая вульгаризация была связана с первоначальными успехами индустриальной эволюции общества, с экстенсивным ростом экономики, техники, образования и массовой культуры. Она закрепила в обыденном сознании и поведении людей те линейные схемы P , которые уже фактически исчерпали свои ресурсы, но парадоксальным образом тормозили эволюцию мышления о P , ориентируя неуклонно движением «вперед». Обогащение концепции P в XX столетие связано с углублением научных исследований P в различных предметных областях, в т.ч. и в сфере «неживой» природы. Идея всеобщности P , издавна разрабатываемая философией, является ныне идеей полифонического P и его закономерных представлений. Понимание системности P теперь «высвечивает» в картину взаимодействия, сочетания, соизмерения, соотношения 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 P , «внутри» ее самоизменения и со-изменения с другими систе-

мами. С этой т. зр. традиционное общество не противопоставлено обществу развивающемуся; оно представляет собой особый тип *P*, в котором обновление ресурсов системы расходуется на сохранение ее структурности и относительной замкнутости. В современном социальном пространстве постиндустриальные, индустриальные и традиционные общества образуют комплекс развития, из одних 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 исключению. Понятие *R* 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 характеризует современный капитализм. Согласно Веберу, *R* представляет собой универсальный для всего западного мира процесс. *R* проникает во все сферы общественной жизни: в экономику, политику, религию, науку. *R* характеризует общество в целом, основанное на развитии государственного-административного контроля и бюрократического аппарата. Универсальный характер *R* на Западе Вебер связывает в значительной степени с развитием техники, с неисчислимостью и измеримостью 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 *P*.

Г. Е. Керова

Рациональное (от лат. *ratio* — разумный) — обусловленное разумом, доступное разумному пониманию, логически непротиворечивое и соответствующее принятым каким-либо сообществом традициям. Противоположность *R* — иррациональное, т. е. неразумное, недоступное пониманию,

достичнее. Р также противопоставляют: а) внешнему чувственному познанию в формах ощущений, восторгов 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, приписывают роль авторитета и веры, исповедуют культ разума (например, в форме философии Просвещения или в культе научного разума, стилистике); 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 неопредмеченно 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 мысленные подразделяют на вербально-логическое, визуальное, тактильное и т.д., а также выделяют научный, религиозный, художественный, телесческий и т.д. типы рациональности. Критерий Р и мера «чистоты разума» — глубина умения решать задачи опосредованными (знаками и инструментами) способами; чем больше мастерство человека в добывании знаний, опосредующих связи доступного с недоступным, отдельное с общим и рядовое с эталонным, тем более рациональной считается его деятельность. Классический рационализм (Паскаль и др.) основывался на идее тождества бытия и мышления, телеократический (Ф. Арон, Н. Луман) — на вере в умение телесического интеллекта организовать жизнь людей. Критический рационализм (К. Поппер и др.) сопряжен с умением ставить новые проблемы и изобретать теоретические альтернативы.

Л. В. Писсаров

Реальность (от подлинный *realis* — вещественный) — широкое, ограниченное, определенное бытие в форме вещей (предметов, качества, дискретных индивидов). Р обычно противопоставляют: 1) безграничному и неопредмеченному сущему (чистому бытию, субстанции, абсолюту); 2) невещественному бытию в формах абсолюта, идеи, идеала; тем словом «сущее» (онтическое, бытийное) в этом смысле противопоставлено 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 разделяет эти понятия: а) бытие есть либо сущее (греч. *бюнас*, лат. *esse, entia*) в его отвлеченности от законченных его качеств и количества, либо такая абсолютная полнота (лат. *ens — esse, veritas, verum*), в которой все мыслимое противоположности (духа и материи, реального

и идеального и т.п.) сущности, совпадает и образует конкретное единство; б) существование (лат. *ex-istentia*, *existentia* — букв.: «происхождение») — бытие, оформленное как вещи, свойства и отношения, проявленное из сущности (лат. *essentia*) и противопоставлен сущностному бытию; в) *R* — вещественный аспект существования; г) действительность (от лат. *dei* — Бог, Творец, Деятель) — единство творящего и сотворенного, действия и результата, сущностного (внутреннего, целевого) и вещественного (внешнего, определенного), идеи и вещи, идеального и реального. *R* — не предикат, дополняющий определение вещи неким свойством, подобным фигуре или тяжести, но понятию суть бытия вещи. Вместе с тем вещество само не есть вещь; чтобы стать вещью, вещество должно оформиться определенным образом. В механистическом существовании XVII–XVIII вв. под веществом стали понимать все то, что имеет массу покоя и из чего состоит вещь, т.е. материальный субстрат. В XX в. вещество как нечто дискретное стали противопоставлять полю как чему-то континуальному и волнообразному. Понятие *R* раскрывается в различных философских системах и школах в зависимости от того или иного понимания природы вещи (лат. *res* — вещь, дело, достоинство) и не имеет однозначного толкования. Вещь — единица существования, «что», «существование нечто» (Латаль); вещь есть все то, что может находиться в отношении или обладать каким-либо свойством. В языке вещь чаще обозначается существительным, в логике — предикатом (индивидуальным) константами. До XIX в. в существовании и материалистической философии основными признаками вещи считались телесность и протяженность, в связи с чем вещь обозначалась по смыслу с ее границами, мерной (ср.: лат. *area* — площадь, *area* — пространство, 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) все, целого (ср.: вещь, весь, все); б) подлинности, истины, истинны (ср.: вещь, вещей, вещь, 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, истину; г) актуальное проявление или возможность. Этимологическая двойственность слов «есть» и «вещь» дает возможность применить термин «*R*» для радикально различающихся философских утверждений о сущем и существующем. 1. Если вещь прежде всего связывать со свойствами протяженности и дискретности, то *R* видится как совокупность раздельных и сосуществующих тел, причем каждое отдельное тело есть нечто конкретное (от лат. *concretus* — сросшийся, цельный). Такова, напр., позиция философов ренессанса. Ф. Брентано приписывал подлинную *R* только вещам, Т. Котарбиньский призывал оставить в языке только имена тел, а «свойство» и «отношения» искоренить как клишемена,

метафорически употребляемые термины. Противники релятивизма полагают реальными не только вещи, но также события (процессы), свойства и отношения. Так, философы-марксисты определяют *R* как объективно существующие вещи, свойства и отношения (материя), которые могут воспроизводиться и создаваться как свойства высокоорганизованной материи и иметь субъективно-реальное существование и выражение в знаках. 2. Если вещь-объект соотносится с пространственно-временной изменчивостью, то *R* может означаться как поток, становление, единство разрушения и возникновения (об этом смысле, вероятно, напоминает греч. *phai* — река, течение; *rhois phai* — все течет). В этом случае *R* понимается как физическое (физис — сотворенная и изменчивая природа) и противопоставляется метафизическому (абсолютному) миру. Напр., Гегель противопоставлял Абсолютную Идею и идеальное ей изначально в природной, физической, реальной форме. 3. При отождествлении вещи с суммой ее свойств, данных нам чувственно, *R* превращается в кажимость, видимость, видю, 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 цветов» Б. Рассела, многие представители неопозитивизма в аналитической философии стремились теоретически обосновать возможность замены или отъема языка самих субъективных, обозначающих вещи (тел, предметы, индивиду), и замены индивидуальными термическими членами предиктивными описаниями; *R* при этом понимается как то, что описывается предикативными (общими свойствами и отношениями), соотносимыми с субъективными состояниями воспринимающего. Другой поворот философской мысли — названный реализм, отождествляющий объективное проявление вещи со свойствами чувственной воспринимаемости. Напр., для названного материализма характерно утверждение: *R* такоева, каковой мы ее воспринимаем; явление — то же, что и видимость; субъективная *R* адекватно воспроизводит содержание объективной *R*. 4. При сближении вещи со свойствами дискретности, непроницаемости, упругости, сопротивляемости — внешнему воздействию субъекта можно, во-первых, объяснить, почему так часто критерий *R* 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 неразделяемое целое (единицу, элемент, ступень, атом, монаду, индивиду). Присущая вещи относительная неделимость, ее и *R* теперь можно наделять, в зависимости от представления о природе субстрата, либо исключительно положительным, материальным, физическим существованием (материализм), либо относить вещь и *R* к трансцендентному миру идей (объективный идеализм), либо субъективизировать содержание вещи и *R* и придавать вещи имманентное существование в форме атома сознания, «факта», «протокольного предложения» (субъективный идеализм). Вместе с тем нередко акцентируют на вещь как нечто ато-

марное дает основание для логического обобщения понятия вещи, выходящими из него упомянутой о тех или иных видах существования и закрепления за ним только определения предмета «вещи», единицы существования любого рода и вида. Благодаря такой абстракции в современной философской литературе вместо категории вещи обычно употребляют категорию предмета и объекта, говорят о материальных и духовных объектах, абстрактных и идеализированных предметах; соответственно расширяется и понятие *P* — им могут обозначать любую форму существования предметов и объектов. В связи с утратой критериев непроницаемости и восприимчивости, которыми раньше определяли *P*, в науке остро встала проблема физической и математической *P*. Понятие *P* настолько сблизилось с понятием существования, что к *P* стали применять критерий У. Куайна «Существовать — значит быть значением квантифицированной переменной». 3. Если вещь непроницаема, но все же как-то дана нам внешне, чувственно, то в понятии *P* выделяются три аспекта: а) «вещь в себе» (по И. Канту, это — noumenon, сущность, непознаваемое ядро вещи); б) объективное проявление вещи, феноменон, фанерон, скорлупа вещи — это множество описываемых свойств вещи (феноменология, противостоящая чистому реализму и идеологизму, обычно описывает «фанерон» как знак чего-то действующего изнутри «вещи в себе»); в) видимость, «вещь для нас», т.е. способность вещи своим влиянием провалиться в нас представляя о ней. Эти представления могут быть дискретными явленными 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 *P*. Согласно такому взгляду, сущность, явление и кажимость как аспекты *P* имеют разные степени близости к подлинному бытию: сущность более реальна, чем явление, а явление более реально, чем чувственная достоверность восприятия вещи. 4. Если понятие *P* раскрыть, прежде всего исходя из представления о происхождении вещи из бытия путем рефлексии (от англ. reflexion — ошествление) подлинного бытия в тех или иных (диалектич или утилит.) границах, количества, видности, но при этом также учитывать разную степень близости сущности, явления и видности вещи к бытию, то *P* представит либо иерархией, состоящей из универсальных, общих и отдельных вещей, либо сущность каждой вещи будет видиться как пирамида сущности первого, второго и т.д. порядков глубины. В связи с необходимостью проговаривания связей между бытием (суб), сущностью (essentia) и существованием (existentia) и был введен в XIII в. сложасоме в оборот сам термин «*P*» Вещь не самосуща, она определена вовне и изнутри, имеет сущность и существование, внутреннюю и внешнюю стороны. Под *P* сложасоме понимали вещи, обладающие значительной степенью бытия, а наибольшую *P* приписывали Богу как Подлинно Бытия (лат. ens subsistentia). Поднее содержание понятия *P* стало предметом спора между реалистами,

предвавшими универсальным статус всеобщих и неизменных вещей (объективных сущностей), а номиналистам, приписывавшим *Р* только единичные вещи. Универсалии — либо просто собираемые имена единичных вещей и интервалов пространства, а потому не имеют статуса *Р* (номиналисты), либо универсалии суть родовые свойства вещей (типа «круглость», «квадратность» и т.д.), они объективно первичны, подобно тому как «человек» первичен по отношению к «Иван» (реалисты), 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 В. Спинноза приписывали высшую степень *Р* субстанции, Г. Лейбниц — монадам, Д. Локк — первичным качествам (фигуре, размеру вещи), И. Кант различал эмпирическую *Р* явлений и категориальную *Р*. Сенсуализм, склонившись к номинализму, видит во внешнем опыте источник познания *Р*; рационализм склонен допускать, что во внешних чувствах *Р* включена 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 — акное и непротиворечивое размышление о вещах, для третьих — духовная способность души прямо пребывать в сущностях и феноменах, отрываясь от плоской способности души к достижению внешней видимости вещей. Философское понятие реализма не совпадает с понятиями реализма в искусстве или политике, однако последнее трудно раскрыть вне связи с первым.

Д. В. Поняев

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 возвращается *Р* в том случае, если истощены его желания, влечений и устремлений в более поздней или более высокоорганизованной форме навальтываются 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 отсутствует перед внешними препятствиями, регрессирует до уровня этих фиксаций. Возможна терапевтически и совмещающаяся личность актиности краткосрочной *Р* (так же как необходима определенная степень зоркости в системах, движущимся

к усложнению), но, безусловно, имеет негативный характер продолжительных и непродуцируемых Р, истощающих личностные ресурсы, направленных деятельность в рутинные процедуры, навязчивых состояниях и повторении смысла ритуала. Р можно рассматривать как период ретерации или экзотомии, предшествующий дальнейшему продвижению вперед. В соответствии с этим подходом, анализ и психотерапия могут поддерживать управляемую, конструктивную и творческую Р. Оставшееся безащитным сознание создает более оптимальную и комфортную для себя конфигурацию, сосредоточив основную часть психической энергии на содержании символического порядка, ослабляя связь с настоящим; сознание и бессознательное становится диффузно-неразграниченной инстанцией, более целостной, но менее релевантной внешней среде. Задача терапевтического процесса — вернуть эту целостность в актуальное настоящее, предотвратить навязчивый повтор и застревание в конфигурациях прошлого.

К. Ю. Базан

Редукция — сведение конкретного бытия человеческого индивида (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 для исследования, «застывшая» на сведении социального бытия к абстрактным формам. 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 практицистского и философского догматизма. Примеры подобного «красноречивого» редукционизма с догматизмом дает и советский марксизм, и американский социологический позитивизм, и французский структурализм.

(См. «Абстракции реальные»).

В. Е. Кожуров

Рекурсивность — термин, обозначающий повторяющийся характер любого феномена как такового, устанавливающий отношения различия

с тем, что повторяется. Основная теоретическая нагрузка понятия *P* заключается в преодолении традиционных метафизических оппозиций структуры и действия, производства и воспроизводства, субъекта и объекта, внутреннего и внешнего и т.д. *P* скрывает структурную возможность тождественности (отождественности) феномена. Наличие любого феномена признается лишь в том случае, если повторение изначально вписано в структуру этого феномена. *P* выступает условием воспроизводства. Именно в силу *P* 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. *P* является конститутивной относительно самой возможности становления, процессуальности мира. Динамика, процессуальность мира заключается тем, что в силу *P* феномен вписывает в собственную структуру «другого», внутри себя всегда уже является «другим». В силу этого мир всегда уже является несамотождественным. Наиболее распространенными формами *P* являются автореференциальность, аутополик, интертекстуальность.

(См. «Аутополик», «Интертекстуальность»).

Т.К. Крайнов

Религия (от лат. religio — восстановление или воспроизводство связи) — стремление человека и общества к непосредственной связи с абсолютом (Богом, богами, безусловным средоточием всего существующего, субстанцией, славной святостью). В зависимости от направленности поиска абсолюта *P* можно условно подразделить на эгоцентрические, социоцентрические и космоцентрические. Эгоцентрическая *P* — нахождение или восстановление духовной связи индивида со своим подлинным Я как самостоятельным микрокосмом на основе принципа «Познай самого себя». Социоцентрическая *P* — стремление родового человека или какой-либо части общества к воссоединению своих сущностных сил и к восполнению исковой духовной целостности в избранном священном объекте. Основные разновидности социоцентрической *P* — культ личности, государства, партии, избранного народа или социального класса, техники, науки. Космоцентрическая *P* — восстановление либо воспроизводство связи людей с Богом, богами, энергетически центром вселенной, средоточием всех космических сил (христианство, ислам, буддизм и др.). *P* — одна из необходимых форм построения единства мира и укрепления солидарности людей на основе признаваемых или 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 абсолютного и от характера ответов на эти вопросы возможны различные определения сущности Р. В религиозноведческой литературе наиболее распространены следующие определения Р: а) вера в сверхъестественное (П. Лотвин), б) восстановление связи с Богом как Полнотой Бытия, Источником (монотеизм), в) особое чувство зависимости человека от бесконечного (Р. Шнайдермахер), г) символика пережитых мифов о природе (М. Мисслер), д) вера в вечные духовные существа (Э. Тайлор), е) единствование и умиротворение тех природных сил, перед которыми люди беспомощны (Дж. Фрейзер), ж) фантастическое отражение в форме нежных сил внешних обстоятельств, господствующих над человеком (Ф. Энгельс), з) чувство священного (Дж. Хаксли), и) универсальный интеллект независимости в форме защиты от чувства внутренней неуверенности и страха (Э. Фрейд), к) ритуальная культивация социально принятых ценностей (Д. Финнер), л) вера в судьбу (Д. Б. Прайт), м) система истин, способных переделать характер принимающего их человека (А. Уайтхед), н) стремление остаться 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) сущность Р — в сакрализации базовых социальных связей. Тогда можно определить Р как поиск и установление сакральных связей, обеспечивающих индивиду и (или) социальным группам требуемую 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 возвышением 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 религия Р. обрела 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 конформитета»: 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, религиозноведческий портрет верующего будет точен, если в нем в той или иной пропорции будут совмещены все три взаимодействующие модели. Проблема роли Р. в культуре имеет три наиболее общих

решения. Согласно «сакральной модели культуры», Р — генетик культуры, именно из нее вырастает культурный фенотип, все духовное и материальное разнообразие национального и межнационального бытия. «Светская модель» выводит главные свойства культур из образов хозяйственной жизни народов; при этом Р, напр., согласно марксизму, обывающего пережиточным, индустриальным и второстепенным явлением. «Синтетическая модель культуры» объединяет первую и вторую модели: генетик 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 сочности Р и общества, а человек определяется как трудовое и религиозное существо. Из второй модели может следовать вывод о том, что Р возникает на сравнительно высоком уровне развития общества и со временем исчезает. В условиях политической борьбы духовных лидеров эволюционизирует Р: подлинные учения великих пророков подменяются конъюнктурной герменевтикой, уходит в тень. Исконный религиозный идеал обращается в инструмент для достижения эгоистических пожеланий и утрачивает некую дополнительную силу. С угасанием Р заблуждает 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 вернуть старую культуру свежей импульсе 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 социальным смыслом, тогда как экстремизм — с разрушением культуры. Не всякая культура, находящаяся в положении стагнации, способна реформироваться и выжить. С нечеловечным подпитыванием ее Р она разрушается, превращая общество в хаос. Все основные мировые религии возникли на Востоке в местах первоначального расселения древнего человека. В отличие от науки, добавляющейся наилучшим результатам 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 возникает противоречие: нельзя познать части, если не знать усложненности-отщучной рациональности целого, а знание целого без знания его частей крайне несовершенно. В основании целого всегда есть место иррациональным и интуитивным формам опыта. Р предлагает и сакрализует смыслы жизненных целостностей как по причине их неэксклюзивной ценности для человека, так и по причине их уникальности. В течение тысячелетий Р накопила множество способов интуитивно-инстинктивного осмысления природных целостностей и иррациональных эффектов человеческого действия. Самые важные

сакральные идеалы, возможно, имеют эпитерное происхождение, привносятся в общество пророками, родоначальниками религиозных традиций. В отличие от Священного Писания, западноевропейского базовые идеалы определенной культуры, Священное Предание трансформирует эти идеалы соборными путями и окончательно формирует традиции. Каждый отдельный член культурного сообщества по-своему предлагает авторитетные идеалы, когда включает их в свое мироощущение. Идеалы либо вырастают до их глубокого понимания, либо перерастают их и порывает с ними, становясь диссидентом. Идеалы же менее общего порядка могут иметь более традиционное происхождение — твориться обычными людьми, создаваться индивидуально или коллективно, появляться по внезапному озарению или через напряженный мистический штурм. Так или иначе, в производстве и воспроизведении системы сакральных идеалов *R* участвуют все члены религиозной общности, благодаря чему *R* становится неразъемлемой частью культурной целостности.

(См. «Бог», «Вера»).

Д. В. Павлов

Репрезентация — может быть понята в обобщенном смысле представления, в смысле *R* как повторения или репродукции произведения, а также в смысле замещения, занятия места. Суть *R* можно выразить следующим образом: существует репрезентативный мир, отличный языковой мир, который каким-то образом отличен от репрезентативного мира, и существует отношение *R* между ними. Язык как система символов, знаков репрезентирует, но определенно, неизменно, неизменно реальность. Т. е., основная теоретическая нагрузка понятия *R* сводится к различению реальности и *R*. Неклассическая философия, в частности постструктурализм, пытается переосмыслить и переосмыслить понимание природы *R*, и степень, до которой *R* может считаться удовлетворительной при объяснении реальности. В частности, лингвисты предлагают вместо *R* понятие, называемый Деррида, Бодрийером маской, симуляцией, повторением знака. В этой модели знак, в силу своей идеализированности, не репрезентирует реальность, а постоянно повторяет самого себя, каждый раз различаясь от себя, и только т. е. конституируется как знак. Знак, не будучи простой *R*, оказывается немалым в категориях *R*. Вернее, *R*, маской, постеренно обнаруживает себя в качестве самой сущности знака. Поэтому любая другая более или менее удовлетворительная трактовка *R* должна по меньшей мере избежать традиционного противопоставления «реальность—*R*», дабы не воспроизводить традиционную логику *R*. Но именно в этом смысле неудовлетворительными являются объяснения исключенности реальности или *R*, т. е. эти объяснения воспроизводят традиционную логику *R*. Реальность не репрезентируется в каком-то струк-

рах, включает R и собственную возможность. Сама возможность реализации реальности полагается на возможности актов повторения, маскарона, R .

Г. Е. Куриню

Референция — это указание на объекты, обозначение объекта данным термином. В более широком смысле под R можно понимать указание на предмет (вид, класс объектов). В последнем случае аппарат R — единичные термины, кванторы и тождество — дополняется предикатами, в качестве R которых можно рассматривать класс объектов, выполняющий данный предикат. Теория R изучает как лингвистические, так и экстралингвистические факторы указания на объекты. Лингвистические аспекты принадлежат семантике, экстралингвистические — языковой прагматике. В частности, существует различие между R говорящего и R семантической.

О R писал уже Дж. С. Милль, разделявший *демонстрацию* ($= R$) и *коммонацию* языковых выражений. Первой развернутой теорией R стала теория описаний Б. Рассела, в которой доказывается, что описания ($=$ описание) не способны сами по себе паразитировать R , что слова по себе R гарантируют лишь такие выражения, как *математические имена собственные*, отграниченные по «язычно-языковости». Такими, прежде всего, указательные местоимения и имена чувственно воспринимаемых качеств. Рассел демонстрирует, что драматическое имя не всегда есть подлинное, обозначающее имя, во многих случаях грамматическое имя собственное есть скрытое описание. Необходимо выявить скрытую за грамматической формой логическую форму, а затем устранить все лишние сущности, оставив лишь неустраненные, связанные со «язычно-языковостью» термины. В *логическом языковании* (Р. Карнал, М. Шлик и др.) принимался принцип *эрификация*, согласно которому отсутствие R к реальному объекту у термина рассматривалось как достаточное основание отсутствия значения у включенного данным термином высказывания. У. Куайн, один из ведущих онтологов XX в., требует проводить различие между теорией R и теорией значения, т. е. в языке логики первого порядка R терминов может совпадать без совпадения значения этих терминов. По Куайну, онтология определяется R квантифицируемыми переменными, входящих в высказывания данной теории. Куайн также поднимает неопределяемость R , вторичность R и онтологичность по отношению к *сложности* высказывания, устанавливаемой *до R* к объектам уже на уровне чувственной стимуляции (принятия или непринятия данных высказываний). Д. Диндлон вслед за Куайном также проводит обоснование неопределяемости R и приходит к выводу о необходимости данного понятия для теории языка.

Новые теории R 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. Крикке и др.), а также для имен естественных видов (С. Крикке, Х. Патном и др.). Центральной категорией становится понятие *языковых дескрипторов*, 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). Крикке и Патном доказывают, что тождество между жесткими дескрипторами всегда есть тождество необходимое, независимо от того, как мы к нему подходим — эмпирически или априорно.

Новые теории *R* являются *каузальными теориями*, т.е. *R*, закрепленным за некоторым термином в первом его употреблении (акт «крепления» объекта), передается всем последующим употреблениям в качестве причины из указательной функции. Каузальное объяснение *R* дополняется социологическо-теоретической гипотезой (Х. Патном), 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 перевод к двухуровневой семантике неклассического типа может успешно совмещаться с возрождением некоторых идей традиционной метафизики, например кантианско-стоицистских «сущностей» (С. Крикке). Так, сущностью человеческого индивида является набор генетической информации, обуславливающей его особенности, сущностью воды или золота является их атомарная структура и т.д. На основе этого Патном приводит ряд опровергающих семантический релятивизм аргументов, доказывающих невозможность изменения значений (имени индивида или терминов естественных видов).

Одним из приложений теории *R* является критика идеи *индивидуального языка* (языка). Так, Л. Виттенштейн доказывает невозможность индивидуального языка, опираясь на идею зависимости *R* термина от истинности высказывания (в которое данный термин входит) и от процесса коммуникации. По Виттенштейну, невозможно такое языковое правило, которое может быть известно исключительно одному индивиду. Доказательство строится *всегдашним образом*: если бы такое правило было возможно, то было бы возможно и неизлечимое его нарушение данным индивидуом. Но как и кто определяет, что неизлечимое данным индивидуом нарушение имеет место?

Если нет тождества, то нет и объекта *R*. Чтобы тождество реализовать в индивидуальном языке, необходимо иметь критерии его неизменности, что невозможно во *среднем* языке. Следовательно, и все термины индивидуальных переживаний необходимо имеют значение «от третьего лица», т.е. независимое от особенностей данного индивида значение.

Д. В. Ахлю

Рефлексия — принцип философского мышления, направленный на осмысление и обоснование собственных предположек. 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 самоосознанию, отклонению 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 возможного 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 исключительность, 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. нематематическую) и абсолютную Р. Последняя (логическая) 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 умнодоступного мира и чувственного мира характеризует Р как процесс строго интеллектуальной. 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, синтетическим логическую и эмпирическую Р. Трансцендентальная Р продолжает картезианскую парадигму Р. Кант пишет: «Рефлексия (reflexio) не имеет дела с самими предметами, чтобы получить 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 основное отклонение 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. Ориентация 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 абсолютированную истинность, Р снимает свои собственные моменты в движении ко всеобщему. Действительным субъектом Р становится понятие. Как частое становление, самодеятельность, понятие как понятие, так и снимает моменты Р. В XX в. закономерно является критика и возможные варианты преодоления философии Р (Ницше, Дильтей, Хайдеггер, Деррида).

Г.Х. Керснов

Риторика (от греч. *ῥήτορ* — оратор) — первоначально: теория красноречия, наука о правилах и приемах убеждения. Традиционно считается, что Р (преподавание красноречия) была «изобретена» и «введена» 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 противопоставят друг другу в понимании коммуникации как цели или эмка: если софистика вообще не считает коммуникацию целью речи, то Р представляет собой технику достижения успеха в коммуникации. Вторую установку по отношению к Р привнес Сократ, Платон и его школа. Как следствие происхождения, так и вследствие распространённости 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 «слезливой», «уподоблением 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, давня определение каждому, сделать единым предмет изучения», во-вторых, «разделить 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 усердно проповедует, 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 смодернизовал 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 доказательств: как в диалектике есть выведение (индукция), силлогизм и кажущийся силлогизм, так и в Р есть пример, эпитима и кажущийся эпитима. Подобно тому как пример схож с индукцией, эпитима схожа 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 (политикой) и диалектикой. По мнению Аристотеля, Р можно определять как способность к доказыванию, «способность находить возможные способы убеждения относительно данного предмета». Подобно диалектике, Р остается методологичной, 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 отделяет 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, Квинтиллиана и «второй софистики». Реформа образования на рубеже Античности и Средневековья, приводящая к возвышению конкуренции семи свободных искусств, отделила Р в рамках триумфа 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 уступала свое место проблематике выражения, определявшей 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. интересовали лишь нескольких авторов, но среди них — Ф. Ницше, Ч.С. Парс и С. Малларме. «Возрождение» Р в XX в. связано с деятельностью нескольких независимо связанных авторов или групп авторов. Это — 1. Р междисциплинарной (философы, историки, литературоведы) Чикагской школы неориторицизма и ряда связанных с ней движений; 2. Риторическая теория метафоры и метонимии, разработывавшаяся Р.О. Якобсоном; 3. Теория аллюзии В. Бенвениста, 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. Обрехт-Тяге-

ка, основывающаяся на ориентированной на аудиторию теории аргументации. 6. Критико-герменевтическая Р Гадамера и его последователей. 7. Семантика риторических фигур, развиваемая французскими структуралистами и близкими к ним авторами (К. Левин-Строс, М. Фуко, Р. Барт, К. Брессон, А.-Ж. Преймак, Ж. Жюветт, Э. Коссерю, Ж. Лакан, Н. Рюсет, Ш. Тодоров, У. Эко). 8. Р французского и американского деконструктивизма (Ж. Деррида, П. де Манн и др.). 9. Р «негосподствующей», развиваемой рядом авторов в Германии, США и Франции. «Возрождение» Р приводит к необходимости также поставить вопрос о взаимных отношениях литературы и философии, взаимно определяющих друг друга при посредстве Р.

С.А. Вилькина

С

Сакральное (от лат. *sacrum* — священное) — все то, что относится к культу, поклонению особе ценным идеалам. Сакраментальное — освященное, святое, заветное. С. противоположно светскому, профанному, мирскому. То, что признано святым, подлежит безусловному и транзитному почитанию и охраняется с особой тщательностью всеми возможными средствами. С. является тождеством веры, надежды и любви, его «органом» служит человеческой сердцу. Сохранение священного отношения к предмету культа в первую очередь обеспечивается совестью верующего, который несет святыню больше собственной жизни. Поэтому при угрозе осквернения святыни истинный верующий встает за ее защиту без особых раздумий и внешнего принуждения; потому он может ради этого жертвовать своей жизнью. С. в теологии означает посвященное 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. Святоотечество — имущественное наследительство, направленное на священные и освященные предметы и принадлежности храма, а также скорбление религиозного чувства верующих; в более широком смысле оно означает принуждение на святыню. Помимо теологического понимания С. как производного от Бога существует расширительное его философское истолкование. Напр., Э. Дюргейм 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 заповедей 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 подвергается нормы и правила отношения к ближнему и дальнему, семье, народу, государству и абсолюту. Система сакрализации состоит из: а) суммы священных для данного общества идей (идеологий); б) психологических приемов и средств убеждения людей в безусловной истинности этих идей; в) специфических языковых форм воплощения святых, sacramентальных и прощальных символов; г) особой организации (напр., церкви); д) специальными практическими действиями, обрядами и церемониями (культ). На создание такой системы требуется много времени, она впитывает в себя прошлые и вновь возникающие 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, провинцианне деятельной любовью к абсолюту и освобождение себя от импульсов себялюбия. Всякая религиозность сопряжена с С., но не каждой верующий на практике способен стать святым. Святых немного, их пример служит ориентиром для обычных людей. Степени С. отношения — фанатизм, умеренность, индифферентизм. С. чувство велико, и его сомнения для него смертельно опасны.

(См. «Религия»).

Л. В. Виноградов

Саме... — часть ряда сложных слов — самобытность, самоорганизация, самодетерминация, самостояние, — приобретенных в философии XX столетия важное значение, выдвинувших и подчеркивающих 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 внутренней связности практикуется «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 новые горизонты в философском мыш-

лени, на определенную стилистику переосмысления таких понятий, как детерминизм, бытие, системность, законсообразность. Понятие самодетерминации, напр., оказывается не просто дополнением понятия детерминации, но в его существенном углублении, 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. Роттенский), самореализации, самостоятельности, саморегуляции и т.п. В области исследуемой естественно-научного характера решающими оказались работы П. Атолина, Н. Бернштейна, Л. фон Бергальфа, И. Пригожина, выдвинувшие 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. Козлов

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. Деллаша. С. — это морфогенез, представляющий собой схождение и последующую стабилизацию конкурирующих режимов существования, которые конституируют свойства систем. В процессе С. происходит совпадение измерения формы объекта с эволюцией системы (среды), в которой он находится, т.е. происходит экстернорная организация отношений объекта. С. осуществляет детерриториализацию предшествующей формы объекта и ретерриториализацию новой формы, которая т.е. 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 утончения. Т.е., 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 кардинальное повторение и различение форм, исходя из одних и тех же инвариантов (сервильность). Теория С. обращена к акту-

альным механизмам образования реальных объектов в виртуальной топологической структуре. Топологические инварианты S , являясь универсальными сингулярностями, констатируют собой роды бытия, тогда как индивидуальные сингулярности конкретны формы констатируют виды бытия. В философии, социальных науках и науках о жизни S противопоставляется картезианской модели причинности в онтологологии классической метафизики. Понятие S призвано преодолеть представление о сущности как о единичном объекте с универсальными свойствами. Свойства объектов в результате действий, совершаемых в отношении этих объектов, изменяются в процессе S : новые свойства объекта становятся для него определенными, т. е. система отношений объекта самоорганизуется. Ни причина, ни цель сами по себе не могут создать или определить объект, поскольку создается вместе с данным объектом — сущность определяется не по конечному состоянию (реификация), а по историческому развитию объекта. Одной из моделей S является экосистема, совмещающая дискретность живых объектов и непрерывность их взаимного изменения. S элементов экосистемы представляет собой самоорганизацию в поиске равновесного состояния, что приводит к непредвиденным изменениям в реализации включенных в этот процесс форм жизни. В социальной теории S предполагает формирование и реализацию отношения/действия одновременно на всех уровнях социальной структуры: макро- (глобальной), мезо- (групповой), микро- (индивидуальной) уровнях. Процесс каждого отдельного уровня в процессе S является 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 позволение социальных отношений предполагает их одновременное дифференцирование и уподобление.

(См. «Сеть», «Сложность»).

И. В. Крыжан

Свидетельствование (свидетельство). В современной философии ряд исследователей, посвятивших проблемы определения субъектных позиций очевидцев и/или жертв, повествующих о неграбятых травмирующих событиях, достоверности таких повествований и их репрезентации (в т. ч. в искусстве). Появление проблематики S возникло прежде всего из необходимости противостояния движению в историографии Второй мировой войны, отрицавшему Холокост. Позднее в область осмысления S начали попадать актуальные военные конфликты, гражданские противостояния и т. д. (например, война в Югославии, геноцид в Руанде, события в ЮАР). Проблематике S во

многим присущ характер политической манифестации и отказ от нейтральной позиции исследователя. В отличие от таких направлений как нарратология или устная история, исследование С. связано сд. обр. не с вопросами содержания повествования — «свидетельскими показаниями» (*deposition*) — в англоязычных исследованиях), а с осмыслением позиции смотрящего (считывающего) (*witnessing*) — в англоязычных исследованиях) или переживающего некоторое событие (участника, жертвы) лица, с попыткой (ре)конструкцией его субъективности или определения роли переданного устройства в последующем анализе достоверности передаваемых событий. Подобная смена ракурса помещает работы, посвященные С., на пересечении эстетической, политической и этических проблематики. Необходимо заметить, что выразительное внимание на концептуальное становление данного направления оказали кинонаглядно травмы и документальное кино (в частности, фильм К. Ландмана «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 фактивности — т.е., большое значение приобретает слово наличие С., а также всевозможные проблемы, связанные с физическим пессимизмом или молчанием свидетеля. К примеру, в контексте осмысления Холокоста этот вопрос понимается двояким образом: выжившие не хотят и не могут говорить (с этой точки зрения — «несвидетельствовать») за утраты, 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. Ланга, приводит к появлению парадоксальной фигуры отсутствующего свидетеля, говорящего своим 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 «слово молчания». Наиболее традиционным способом описания такого типа С. являются метафоры «невывразимого», «невысказанного» или «невозможного».

Однако проблема невыразимого С. присутствия и «говорящего свидетеля». В этом случае речь идет о трудностях, связанных с определением типа свидетеля. Дж. Агамбен в «Ноты на вынос» Что останется после Освенцима: драма и свидетель» описывает различие между двумя основными типами свидетеля — третейской судьи — «*testis*» — т.е. тот, кто не заинтересован в изложении повествования, занимает нейтральную позицию по отношению к происшедшему, 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 свидетеля-мученика — «*martir*» — 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 субъективность более значима, нежели как таковое содержание повествования. С., представляемое в данном типе, нередко продвигательно эрмитажеским мотивом (Б. Ланг) «выжить, чтобы рассказать»: его целью становится доведение правды происшедшего для родственника, потомка, человечества, и т.д. (см. также: П. Левин, С. Жидко), 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., прошитые события, пережитые страдания. Здесь опять 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 наблюдателя: наблюдатель противопоставляется С. как активная целенаправленная деятельность, требующая выборочного взгляда.

Проблемы, возникающие в данном контексте, следующие (Ж. Деррида характеризует эти проблемы как «новотехническое С.»): 1) поскольку С. всегда индивидуально, люди, пережившие некоторые события, могут представить различные видения происшедшего, вплоть до противоречивых 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 «выкрещивает настоящее», переживает происшедшее в настоящее, и именно в это настоящее стремится «ожузить» своего адресата. В итоге для самого свидетеля его С. предстает как вереница следов, отпечатывающихся 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 неравности.

(См. «Нарратология», «Опыт-предел», «Память коллективная»).

Д.А. Толмачева

Свобода — способность человека овладеть условиями своего бытия, преодолеть зависимости от природных и социальных сил, сохранить 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. Проблемы С. свя-

зана со специфической человеческой историей; на разных этапах истории, в различных типах социальности она обретает конкретную размерность, по-своему осмысливается. Понятие С. связано с понятиями необходимости, зависимости (зависимости), отчуждения, ответственности. Взаимосоотнесения этих понятий и соответствующие схематичны поведения людей меняются от эпохи к эпохе, специфичны для особых культурных систем. Для человека раздвоенного 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 индивидуальности контроля над отчужденными от них структурами власти, производства, информации и т.д. В классической философии представления о С. развивались под воздействием гносеологии и психологии, т.е. С. в основном характеризовалась как познание («свобода есть осознанная необходимость») и как воля («свобода воли»). Человек, называемый С., рассматривался в общем виде, хотя за этой общей формой представления достаточно явно проступал образ человеческого индивида с его мышлением, познанием, волей. Именно в аспекте своеобразной «настройки» познания 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 шаг был в понимании С. противоречив: некоторые важные установки 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. Не 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 создает условия для различных социальных модификаций С.

(См. «Гуманизм», «Творчество»).

В. Е. Козлов

Свойство — момент качественной определенности «самого» (самобытия, вещи А), который через взаимодействие с «нимым» (ничьим, другими видами В, С, D или N) отделяется от собственного основания, проникает в это иное бытие, обретает в нем и через него свое видимость и существует уже на основании чужого основания (носителя, субстрата). С., дефиницию которого можно свести до формулы «определяемое слово в акте», не есть слово 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 оппозиций. Возможное С. выливается вонне и становится действительным С. через эманацию, т. е. через выход и наличие как-либо признаков от порождающей их основы. Эту гнотогенную принадлежность родному бытию А («бытие-в-сущности» и «бытие-при-сущем») обычно обозначают терминем «присущность», говоря, что вещь А превращает какое-либо свойство Р или что вещь обладает свойством. Однако природа С. остро противоречива: пребывая в целостности своего качества А, оно одновременно обитает — в форме представителя А, концы некоторой грани А — в теле иного нечего (напр., В) и изменяет последние характерным для А способом. С. есть, по Гегелю, *видимость, освещивание одного качества в ином*. Гегель определяет С. как «то в нечем, что становится иным», «... нечто относится к иному из самого себя, ибо ничьитие положено в нем как его собственный момент; его внутри-себя-бытие включает в себе отрицание, через посредство которого оно теперь вообще обладает своим утвердительным наличным бытием». С. основано, по словам Гегеля, «в некотором ином, в ином вообще, но в то же время принадлежит к тому, что нечто-есть в себе». Вместе со своим С. изменяется и нечего (*Идея*. Наука логики. Соч. В 3-х т. Т. 1. С. 186–187). Если нечто свойства Р, не обладающий от бытия А, воспроизводится на всем протяжении существования этого качества, то такое С. относят к ряду *дифференциальных*, или *существенных*, С. Если же некоторое С. не характерно для описываемого качества А и проявляется далеко не во всех случаях, то подобное С. именуют *акцидентальным*, т. е. несущественным, второстепенным С. В условиях, когда А прекращает эмпирию свойства Р, последнее, прерывая связь с первоисточником, теряет способность заведаться «между» А и иным (В, С, О и т. д.) — перестает быть диспозиционной (посреднической) реальностью и актуально связывать свое и иное. Оно истощается, все более трансформируется, поглощается без остав-

ка отчуждающим его инобытием и ситуацией. В таком случае говорит, что либо С. Р. исчерпало себя и перестало проявляться, либо претерпело радикальное отрицание и глубоко спрятано (скрыто) 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 выветриться, обветриться 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 «взаимосвязь» — 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 самом, когда иное, в свою очередь, рассматривается как источник эмиссии каких-то собственных, присутствующих только ему С., а свое — как основное воспринимающее и отчуждающее. Реализация С. сопряжена с разнообразием условий взаимодействия А и не-А, завися от степени 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 «сильно выраженное свойство» или, напротив, как «слабо выраженное свойство» Т. о., С. — это скорее функциональная, нежели субстратная форма существования. С. — это виртуальная реальность. Оно как бы размывает границу между нечто и иным, замыкает Гегель, и переступает пределы своего нечто, благодаря чему видимость, собственно, и переходит в С. «Свойство есть не только внешнее определение, но и в себе сулящее существование. Это единство внешности и сущности, — 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 «средину» между находящимися в соотношении вещами. Не будучи особой вещью или отдельной метрической протяженностью, оно и 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 материя, и вещь состоит из них», — читаем у Гегеля (там же. Т. 2. С. 127–128). Благодаря С. качество сохраняет себя в соотношении с иным, «но дает вещи внутри себя посторонним находящимся 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-

вернется воздействию внешних влияний и обстоятельств, «но качество (вещное) нечто в том-то и состоит, чтобы быть представляемым этой внешности и обладать некоторым свойством» (там же, Т. 1, С. 188). Напротив через свое С. в иное, 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. в отсутствующем бытии А, интуитивно рассматривают где-то в пространстве внутри не-А, тогда С. есть *момент своего окружения 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 в сторону 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, продолженный иначе, как в зеркале, через полярность иного*. В этом — функциональном — изворении С. есть такая сторона связи А и не-А, которая представляет собой процесс размыкания грани 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, наличие противодействия не-А, его активная реакция на экспансию иного, более сильное увлечение не-А в А, что преобразует 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 связи и отношению между определенностями своего и иного — через их взаимность и взаимодействие. С. выражает отрицательное и тождественное в вещах. «Различительные свойства» указывают на уникальность, неповторимость, единичность вещи и противопоставляют эту вещь всякой иной вещи. «Общими свойствами» вещь, наоборот, една 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. Следен с выводом Лейбница в традиционный ответ материалистов: всякая вещь есть волею материальной субстанции, у вещей именно так, а не иначе С, потому что законы физического мира другими быть не могут, так уж устроена природа. Для философии Нового времени характерно иудее от Локка подразделение С. на абсолютные и относительные, первичные и вторичные. Напр., Лейбниц понимает под первичным С. величину, фигуру, движение, во вторичным С. он откладывает твердое и жидкое состояние тел, жесткость и мягкость, глянцевость, шероховатость, зоркость, крупность и т.д. (См.: Лейбниц Г.В. Соч. В 4 т., Т. 1, М., 1982, С. 79, 81.) Выделяют также С., не обладающие истинностью, а потому и не мо-

измение ее (напр., «материальный», «духовный»), и С., обладающие в «качестве» большей или меньшей интенсивностью (напр., «масса», «красота»). Ринсти (в частности, Brentano, Котарбиньский) приписывают полнотную реальность лишь вещам, но не С. Напротив, объективные идеалисты считают большей реальностью именно С., но не вещи. Для них С. есть преимущественно форма существования общего. Вещь же или редуктируется 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-материки тесно связывают между собой понятия С., качества и чувственного данного, падчас просто отождествляя их. Спорщики «теории типов» Б. Рассела обосновывают возможность устранить из языка имена собственныи, обозначающие вещи, заменяя индивидуальные термины сугубо предикативными описаниями, прилагательными (общими С. и отчислениями). В современной логике распространены особые трактовки С. (предиката), не совпадающие в ряде аспектов с общеподсофским понятием С.

Д. В. Пискаров

Связь — средство приближения предметов (А, В, С и т.д.) друг к другу, способ пребывания одного в другом, разных — в их единстве; форма бытия многих в одном. Вступающими в С. предметами А, В, С и т.д. могут быть любые определенности материального и (или) духовного бытия — вещи, явления, свойства. Выделяют два основные типа С.: а) слововой контакт А и В, т.е. прямое или опосредованное соедичение и взаимное удерживание вещей в пространстве и во времени, динамическое сцепление А и В (напр., клетка как приращение молекул в физическом теле или вязкость как причина сцепления различных частей в общую массу); б) внутреннюю С. существей, присутствие А к В либо В к А (напр., пребывание общего в индивидуальном, целого в частях, причины в следствиях). В первом случае объединяемые А и В могут быть раздичены, 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 слововую С., означаая 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 растворяется и не растворяется в одном как в чем-то третьем и едином. «Внешняя связь» — несомневаемое какой-либо потенциальной энергии, проявление «сущност-

ной силы», реализация может любых форм притяжения и отталкивания взаимодействующих A и B , будь то аттракция и негронизируемость 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 механику 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 C трактовать в этом узком смысле — только как векторную силу C , тогда возникает возможность противопоставить ее категории отношения. Отношение (R) — способ сопряченного 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. Снятая себя в самостоятельной устойчивости « $A \cdot B$ », сопряженные A и B превращаются в стороны поглощающей их целостности, т.е. утрачивают бытие отдельных субстратов, лишаясь прежней обособленности, теряют определенность разных качеств. Примером «динамической связи» может служить взаимодействие планеты A и ее спутника B : по мере удаления B от A 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 B с прообразом A : только сходство между A и B делает одно из них оригиналом, а второе копией; понятия образа и оригинала бессмысленны вне отношения сходства. Итак, если узко понимать « C », то логично заключить, что A и B могут либо некоторым способом вступить в C друг с другом и при этом обычно не терять прежнюю определенность, оставаясь разными вещами внутри объединения « $A \cdot B$ », либо, наоборот, образовывать между собой какое-либо отношение « $A \cdot B$ », вследствие чего и A и B утрачивают внутри него самостояние; при любых логических условиях A и B , как правило, не могут одновременно «быть связанными» и «находиться в отношении».

Однако чаще всего объем понятия C не ограничивают признаками соединительного взаимодействия A и B . В него также включают «призрачность», «генетическую связь» либо расширяют образ «связи» до предельно абстрактных представлений о «взаимной зависимости вообще», «обусловленности и общности между любыми A и B » и т.д. В этом широком смысле уловить различия между «связью» и «отношением» как разными философскими категориями практически не удается, и тогда ими оперируют как синонимами. Не случайно Юм заключил, что идея C — одна из наиболее туманных и неопределенных идей в метафизике (см.: Юм Д. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1986. С. 63). Вместе с тем интуитивно ясно, что глаголы «связать» и «отнести» обозначают

рные способы действия, потому некоторые исследователи не хотят мяться со сложившейся в философской литературе традицией употребительности «связи» и «отношения» как обычных синонимов и стремится 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 вычлени соотнести, соположить и совместить друг с другом так, чтобы между А и В возникла область граница, в которой они оба оказываются связными, личными непосредственности, наличного бытия. Другие философы, напротив, склоняются к оценке «связи» как категории более широкой, нежели «отношение», а в последнем усматривают частный случай С.: отношение aBb , по их мнению, есть не С. «вообще», а С. между целым и таковыми 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 науку 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 известной классической философии обосновывается положение о несводимости высшего и низшему, о принципиальном различии между теми С., которые изучает механика, и С. химическими, а тем более биологическими. Решитивно, психологию, логику преимущественно интересуют С. духовные, политические, мысленные (логические), философия же прежде всего исследует соотношения материальных и духовных С. Лейбниц учил, что взаимосвязь вещей происходит по причине того, что каждое тело еще до протяжения имеет в себе некоторую существующую силу, эта действующая сила, вырвавшись наружу, вызывает движение и сцепление тел. «От связности тел (*cohesivitas*) 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, усматривая 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 гармония и согласованности в мире, тогда как

тупости и перерывы нарушают законы порядка и совершенства» (там же. С. 72). Порядок в природе Кант, как и Ньютон, выводит из действия в классе 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 вской 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 связь связи и отталкивания, в отрицательные отношения и перемены действительности, а это есть продолжение единичного в другое (единичное) и потому всеобщности» (*Филос. Наука логики*. В 3 т. Т. 3. М., 1972. С. 66). С. — это «сплоши передавания, в которой они (А и В) вступают во взаимную связь друг с другом» (там же. С. 179). Немецкий мыслитель высказывает в С. два момента: а) спокойное слияние А и В; и б) их отрицательное отношение, когда их «прежняя самостоятельная определенность сливается в единении, направленность А и В в отношении друг друга угасает» (там же. С. 179–180). С. есть связь, средний член между А и В, таинство различия, взаимное отражение (рефлексия) А и В. Связываемое имеет равное 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 отталкивания вместе, в их взаимном отражении, и, по-видимому, его не очень волновала проблема их категориальных различий. В современной науке, в особенности во второй пол. XX в., постоянно расширяется типология С., что обусловлено совершенствованием радиотелевизионных 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 техниках оказались идеи динамической и статистической С., а также идея прямой и обратной (положительной и отрицательной) С.

Д. В. Павлов

Сексизм — политическая дискриминация по признаку пола, «половой расизм». «Половой расизм» в данном случае не просто аналогия, речь идет об общем основании в соотношении С. и расизма. Таким основанием выступает сложная диалектика т.н. социальных и не социальных различий. Раса, пол, возраст, с одной стороны, являются физиологическими характеристиками

и как будто могут восприниматься как бессемальные феномены, но, с другой стороны, представленные в определенном социокультурном контексте, они с необходимостью образуют 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, символизированные 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 «иждивенства», 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 существовавшей гендерной асимметрии, демонстрирует сексистскую практику создания и трансляции гендерных стереотипов, призывает воспринимать существующий властный дискурс отнесения полов. Термин «сексистский» характеризует культурные и экономические структуры, которые создают и усиливают жесткие модели поведения и определения пола, оформляют через критерий пола доминирующие и подчиненные (М. Фрай). В исследованиях феминисток объектом анализа, критики и борьбы являются и открытые, традиционные формы С., и новые, неопроецированные его формы вплоть до «либералистического» С. (политика дискриминации языковыми средствами).

(См. «Бендер»)

О. В. Шабурова

Сексуализация (от латинского *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 приводило и приводит в столкновение с интересами светской власти, предпринимателей, мирских институтов. Это обуславливает стремление светских властей к С. Обращение церковных (храмовых) земель 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-

жизни централизованных национальных государств, пытаясь стойкое сопротивление католической церкви. Особенно широкой масштаб С. приняла в Европе начиная с XVI в., со времени Реформации, направленной на получение 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. проводилась неоднократные попытки ограничить церковное землевладение. Так, на основании указа о С. Екатерины II (1764) у монастырей и архиерейских домов было отобрано 3,5 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 эманиации от религии и церковных институтов. В марксистской литературе под С. понимаются различные исторические этапы освобождения 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 социализацию от социодиптирических религий (культы личности, избранного народа, партии и т.д.).

Д. В. Павлов

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 — синтаксической и теорией употребления знаков — прагматикой, принадлежит Ч. У. Моррису, ограничивавшему 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 вышелегальной (высказыватель) действительности (денотату или экстенционалу знака). Первое отношение или называют сигнификацией (означиванием), а второе — денотацией, или референцией знака. В лингвистике термин «С.» введен в употребление в кон. XIX в. М. Вредемом, 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», 1893). В лингвистике термин «семасиология» часто употребляется как синоним С. Семасиология изучает исторические и диалектные особенности языковых значений, от-

таковыми от языковой формы и не рассматривая проблемы референции. В лингвистической С. семасиологии противопоставлена ономастология (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 ономастологии 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 омонимии, 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. *intens* — внутреннее натяжение, усиление) понимался как содержание, т.е. как совокупность мысленных признаков называемого предмета. Экстенциональная С. — это С. номинации (именования), а интенциональная — сигнификаци (означивания) «...все почти утверждают одно и то же, а именно: следует различать то, что аналитиками 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 имени Фреге происходит к предложениям, рассмотренным в качестве смысла предложения выражаемое им суждение, а в качестве денотата его истинностное значение. Показательную ценность имеют предложения, имеющие как смысл, так и денотат. Такими утверждениями, утвердительными предложениями. На всех ступенях анализа Фреге различает смысл от субъективных образов и представлений, считая его объективным знанием, культурной ценностью. Вкладом Фреге содержит элемент платонизма. «Метод отношения именования» развивали А. Черч, Х. Шомы и др., весьма совершенную С. родственного плана разработал К. И. Львовс. 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 важной парадигмы семантического анализа, рассматривая все языковые выражения не как имена, а как предикаты. Следует учитывать, что интенционал оправдывается не только через оппозицию денотату (де-иктату), но и через оппозицию языковой форме знака (языковому средству). Последнее противопоставление находится в центре внимания структурной лингвистики. Начиная с Ф. де Соссюра интенционал (понятие, представляемое) называется «отличающим» знака, а его языковая форма — «отличающим» знака (проблемы референции не рассматриваются). Учет же всех составляющих названных оппозиций представлен в «семантическом треугольнике» или «треугольнике Огдена и Ричардса» («Значение значения», 1923): смысл, языковое средство, референт теории смысла («теория значения») изображены сторонами треугольника, связывающей языковое средство со смыслом знака (интенционал, означающее), а теории референции связывает данное языковое средство с обозначаемым предметом, как правило, через посредничество смысла. Знак выражает некоторое понятие (смысл, интенционал), а последнее отображает предмет. Можно предположить, что эквивалентность вершины смысла от исключенной стороны треугольника обратно пропорциональна искусственности используемого языка. Последовательность «языковое средство—смысл—референт (денотат)» более характерна для позиции интерпретатора знака; последовательность «смысл — языковое средство — референт» характеризует С. производимый данный знак (говорящий, пишущий и т.д.). Коммуникатор неизбежно использует языковые средства («отзначающие») в некоторой избыточности, воспринимающий же производит избыточные их интерпретации (смыслы, «отзначаемые»). 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 языковой системы к означаемым понятием и обозначаемым объектам, необходимо прибегнуть к языку такого описания. Описываемый язык (языковая система) выступает в качестве предметного языка, называемого языком-объектом, а язык описывающий (язык семантического описания) — в качестве метаязыка. Их различение 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 выражением языка и объектами и состояниями либо действиями, к которым

относится эти выражения». Основные требования к метаязыку в логической С. следующие: все выражения языка-объекта должны быть выразимы в метаязыке (переводны 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 принятой С. описания. В лингвистической С. требования к метаязыку обычно не столь строгие. Допускается использование для описания некоторого языка как другого естественного языка (перевода), так и использование в качестве метаязыка некоторой части своего описываемого естественного языка (язык лингвистика). Одной из центральных категорий логической С. является категория истины (имеющая в синтаксический аспект — непротиворечивость, грамматическая правильность выражений, и прагматический — правдивость говорящего и проч.). Аспект С. подчеркивают 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 пригодны для значительной группы формализованных языков. Предикат «истинно» рассматривается Тарским как термин метаязыка, как термин С., соотносящий имя высказывания с словом высказыванием относительно некоторого положения дел. Напр., высказывание «вода мокрая» истинно тогда и только тогда, когда вода мокрая. Здесь имя высказывания отмечено кавычками, а слово 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 внешнему 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 (распространяя кавычки в качестве метаязыкового маркера ограничивают их действительные прагматические функции). Класс анализиремых в логической С. выражений может быть существенно расширен. В модальных и интенциональных логиках значение выражений определяется их отношением к некоторому возможному миру («возможному миру событий», «возможному делу» и т.д.). С. же на основе классической логики ограничена «действительным миром».

Д. В. Алексеев

Семантика — научная дисциплина, занимающаяся общими принципами, лежащими в основе структуры всех языков, с учетом их использования в составе сообщений и характера этих сообщений, а также особенностей различных языковых систем и сообщений, использующих эти разные типы знаков. Наряду с термином «С.» используется термин «семантика» для обозначения теории языка и ее приложений к различным языковым системам. Термин «семантика» был введен Ф. де Соссюром. Л. Ельмслев под семантической понимал научную метасемантику, объектом которой являются не научная семантика, т.е. он исключал из области семантики как констатирующую семантику, так и метасемантику, объектами которых выступают научные семантики (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 семантологией, для которой естественные языки служат инструментом парафразы в описании семантических объектов, с одной стороны, и семантикой, которая ставит своей задачей построение соответствующего метаязыка, с другой» (Греймас, Курте, 1983). Согласно их мнению, семантология постулирует, что естественные языки выступают посредниками в процессе прочтения означаемых, принадлежащих к различным семантикам (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 «семантика», и определил С. как «учения о знаках». Довольно внушительным исследованием языка в целом и такого его аспекта, как «значимость», 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 языковых 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 семантикой. Ему принадлежит заслуга постулирования единства означающего и означаемого в знаке, а также выделение диахронического и синхронического аспектов самой важной из семантических систем — языка. На рубеже XIX–XX вв. были высказаны многие идеи, касающиеся учения о языке, такими языковедами-философами, как В. фон Гумбольдт, А.А. Потебня, К.Л. Бюллер, Н.А. Богданов де Куртене, Э. 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. Мукарковский, Л. Ельмслев, В. Брендал), русской «формальной школы» (Ю.Н. Тынянов, В.Б. Шкловской, Б.М. Житовский), а также А. Бейли 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 наиболее развитые получили американская школа Ч.У. Морриса, во Франции — этнолингвистическая 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 языковых систем: 1) синтаксика изучает отношения между знаками и, шире, отношения их в рамках сообщения; 2) семантика изучает языковые системы как средства выражения смысла — основным ее предметом является интерпретация знаков и сообщений; 3) прагматика изучает отношения между языковыми 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 находилось какие-либо знаки, универсально присутствующие разным семиотическим системам. В С. языка и литературы наметилась тенденция к исследованию 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 новую науку о коммуникации, которая бы охватывала социальную антропологию, лингвистику и лингвистику. Социальная коммуникация, полагает он, осуществляется на трех разных уровнях: обмен сообщениями, обмен удобствами (товарами и услугами) и обмен женщинами (или, более общепринято, обмен брачными партнерами). На всех трех уровнях основополагающую роль играет язык. Во-первых, как с семиотической, так и с филологической т. др., все названные типы коммуникации предполагает предварительные существование языка. Во-вторых, они сопровождаются речевым или другим типами семиотического поведения. В-третьих, все случаи перечисленного 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 дополнительным смысловой информации по отношению к определенному классу объектов (денотату), связанным у него с идеологией.

(См. «Знак», «Семиотика», «Письмо», «Текст»).

С.А. Азарова

Сеть — порядок равного соположения отношений; тип структуры, отношения в которой характеризуются обратимостью. Описание социальной

С. было дано Э. Дюркгеймом и Ф. Теннисом, хотя понятие и теория С. были впервые представлены в работах Г. Уайта, М. Грановеттера, Б. Вальтера. 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. сферах. С. осуществляет множественные связи акторов, однако анализ С. обычно выхватывает отдельные качества и свойства, которые представлены соответствующими отношениями. В пределах С. отношения являются обратимыми: статус акторов равен между собой, вход и выход из сети свободны, 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. акторы способны собираться вокруг отдельного отношения и осуществлять заданные действия за потенциально бесконечно малое время в потенциально бесконечно большом пространстве. Объем С. ограничен лишь самим количеством связей. Эти свойства обуславливают не только скорость сборки 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 ограниченно противоречивым отклонениям разных сетей и, наоборот, усиливаться среди остальных акторов, если отношения дополняют друг друга. Свойства акторов социальной С. аналогичны и зависят от присутствия важной структуры отношений.

(См. «Акторно-сетевая теория», «Сборки», «Сложность»).

И. В. Крылова

Символ (греч. *σύμβολον* — бросание, метание совместно несколькими лицами чего-либо; знак, обозначающий примета) — знак, в понятии которого входит, не включая его, художественный образ, или аллегория, или сравнение. С. в первоначальном значении в Античности означал намеренно небрежно обломанную половинку черепка, которую при расставании оставляли при себе, а другую отдавали партнеру. С. т. е. служил выражением возможности при предельном усилии узнать нечто другое по целому. Следовательно, смысл С., согласно греческому определению, — быть разделением одного в единственном действительности. Отличение С. от рассудочных форм осуществ-

ляется в неоплатонизме: Плотин противопоставляет знаковой системе алфавита целостную и неразложимую образность естествового неперелога, а Прокл указывает на несводимость смысла мифологической символики к логическому или моралистическому содержанию. Псевдо-Дюнийский Ареопagit вносит в христианство неоплатоническое учение о С., который у него начинает выражать невидимую и сокровенную сущность Бога и приобретает диалогическую функцию. В Средневековье этот символизм существовал наряду с дидактическим аллегоризмом. Лишь в вековом романтизме произошло окончательное размежевание аллегории, С. и мифа как органического тождества идеи и образа. В истоках этого размежевания 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. нечто 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 познании. В Ф. Шлегеле, подводя итог исследованию С. в романтизме, вскрыл его глубинную смысловую и диалогическую природу. Различаясь с известной американской философ Ч.С. Пирс подразделял все знаки на индексные, иконические и символические. Индексное отношение между воспринятым (означившим) и подразумеваемым (означаемым) в языке складывается из фактической, существующей в действительности смежности. Иконическое отношение между означившим и означаемым — это «прямая общность по некоторому свойству». В символическом языке означившее и означаемое соотносятся «безотносительно к какой бы то ни было фактической связи». Смежность между двумя составляющими компонентами С. Пирс называет «прписанным 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 мир и осуществляет единение самих людей. Понимание рассматривает С. не как атрибут сознательной деятельности человека, а как возможность опосредованного проявления бессознательного содержания как в индивидуальной психике, так и в культуре. К. Юнг, продолжая в известной степени романтическую традицию, объявляет все наличие человеческой символики как выражение фигур коллективного бессознательного (архетипов), открывая тем самым доступ к размышлению о неопределенных границах между мифом и С., являя последний «субстанциальной» определенности. К. Левин-Стросс, используя структурный анализ, утверждает наличие изоморфизма между природными, социальными и символическими струк-

турами. Логико-семантическая сторона *S*. довольно детально разработана получила в неопозитивизме, а также в многочисленных направлениях аналитической философии. Л. Витгенштейн полагает, что объяснение *S*. само дается при помощи *S*. Не помогает здесь и описательное (поясняющее) определение, поскольку оно не является конечным и может быть понято неправильно. Существенным при объяснении *S*. является понимание того, что *S*. накладывается на значение. Витгенштейн различает знак и *S*. Знак — это написанное начертание или звук, обладающие значимым, с которым употребляется в высказывании, высказание смысла. В отличие от знака *S*. не может быть бессмысленным. Так, произнесенное высказывание значит нечто, если при этом не было видно губ адресанта и не было слышно, как он говорит эту фразу, ибо все они являются частью *S*. Все, что придают знаку значимость, является частью *S*. Для того чтобы *S*. имел значение, необходимо, 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 это место определяется тем способом, при помощи которого оно употреблено в нем. *S*., по Витгенштейну, предполагает соглашение о его использовании. А.Ф. Лосев продолжил шеллинговскую линию рассмотрения *S*. Он предлагает следующие пять положений, раскрывающих сущность *S*. 1. *S*. есть функция действительности, способная разлагаться в бесконечной ряд членов, как угодно близко или далеко отстоящих друг от друга и могущих вступить в бесконечно разнообразные структурные объединения. 2. *S*. есть смысл действительности, проникающее в глубины отражаемого, недоступные внешне-чувственному их воспроизведению. 3. *S*. есть интерпретация действительности, ее специфическая переработка, понимание. 4. *S*. есть сигнификация действительности. *S*. 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 слова действительность должны являться чем-то обозначаемым. 5. *S*. есть переделывание действительности. *S*. строится как вечное изменение и творчество. Представитель философской герменевтики Г. Гадамер развивает онтологический аспект *S*. Сущность знака, по Гадамеру, открывается в чистом указании, а сущность *S*. — в чистом представительстве. Функция знака состоит в указании вещи себя. *S*. не только указывает, но и представляет, выступая заместителем. Замещение — это то общее, что присуще как *S*., так и аллгориям. Но *S*. — это не просто любое знаковое обозначение или значащее замещение, он предполагает метафизическую связь видимого и невидимого. *S*. — это совпадение чувственного и сверхчувственного, а аллгория — это значимая связь чувственного и нечувственного. Т.

о., суть С. — «сводить восстие», служа выражением глубинного содержания сходных сторон одного через другое.

(См. «Формантиса», «Историческая», «Знак», «Текст»).

С.А. Азарко

Симулякр (лат. *simulacrum* — притворяться) — термин имеет два различных значения в зависимости от репрезентативной и нерепрезентативной модели применима. 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 истинной бытием или идеей вещи. Не-истинна копия копии совмещается с истинной 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, лишённая 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., удаляясь относительно оригинала, подлинника и копии, не предполагает никакого референта, присутствия, а связывает метафизическую оппозицию копии и оригинала и копии копии в совершенно другую область. «Здесь недостаточным будет даже обращение к модели «ничего», ибо в головокружительной бешеной симуляции теряется любая модель» (Делез). Поскольку симуляция оказывается элементарной реальностью, то не представляется возможным говорить о каком-то присутствии, основании, оригинале. Наиболее последовательно нерепрезентативная модель С. представлена в работах Ж. Бодрийера, Ж. Делеза и Ж. Деррида. По Бодрийеру, 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 задает принципа реальности, достаточно четкое различие между реальностью и «болезнью» сохраняет силу, поскольку отношение между реальностью и болезнью носит чисто визуальный характер: реальность просто маскируется. Во втором случае С. подмывает различие между «истинной» и «ложной», 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 большой, ни как небольшой. В данном случае медицина и психология бессмысленны. Ибо если какой-то симптом действительно может «проявиться», причем не как естественная данность, тогда любая болезнь может рассматриваться как симулированная и симулируемая, и вполне понятно, что медицина в этом случае неизвестна, 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 уточнена, она все же является фундаментальной аксиомой. Симуляция начинается с уточнен 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, интерпретирует ее как ложную репрезентацию, симуляция включает в себя всю репрезентацию как единое целое, понимаемую как С. Бодрийар выделяет несколько этапов процесса симуляции: знак первоначально представляет собой отражение некоей 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 призрака, танциста, во втором — к порядку изображения, в третьем — к порядку волшебства, кодирования, и только в четвертом — к порядку симуляции. Важнейшим поворотным пунктом в этом процессе симуляции является переход от знаков, дискриминирующих нечто к знакам, скрывающим от нас тот факт, что они не означают niente. Первое предполагает теологию истины, вторым заменяет ее симуляция в С. На смену реальности приходит гиперреальность, когда всякая возможность познать реальное уточнена и одновременно возрастает потребность по некоей подлинности, удовлетворить которую в принципе невозможно, поскольку постальтер это 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» (Бодрийар). 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, факцию и тем самым спасает сама себя. И точно так же Уотергейт скрывает факт гиперреальности окружающей его страны. Несколько новую 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 копии вещи, С. строится на несоответствии, на различии. Идея управляет сходством копии и оригинала. Достаточно четкая связь истины и бытия. Симуляция же предполагает совсем другую ситуацию, другую идею, другую истину. «Симулякр не есть деградированная копия, он содержит в себе позитивный заряд, который отделяет и оригинал, и копия, и образцы, и репродукцию. Но как знаменитым двух дивергентных серий, инвертированными в симулякр, 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 составяющей частью С., и именно в точке наблюдения возможны всякого рода деформации и искажения. В С. существует безумное становление, вечное 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 различность. 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 копий в совершенно другую область. Удвоение не производится от бытия. Более того, фантомы, образы и С. производится именно в удвоении. Последнее набивает бинарной логики. Как дилематизирующее тождество, т.е. тождество, которое всегда относится к другому, С. не подчиняется логике оппозиции и противоречия. Несмотря в данном случае не прекращает игру С.: наоборот, ее статус заключается в том, чтобы удвоить игру негибкая и внести в собственную структуру как одну из возможностей. Функция такого первоначального повторения заключается в установлении одновременной возможности и невозможности присутствия, «Присутствие, чтобы быть присутствием и саморисованием, оказывается всегда уже начавшим представлять себя, всегда уже начатым» (Деррида). Присутствие начинается с повторения самого себя. Оно начинается в своем собственном комментарии и сопровождается своим собственным представлением. Складывая, внутреннее сдвигание крадет простое присутствие и несодержимое движение повторения. Высыпание в собственную структуру «одни раз» как возможность собствен-

ного повторения является непререкаемым условием присутствия. «Один различает 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, поодиночности, представленности в немых, фантазмах или словесных» (Деррида).

Г.Л. Керова

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 отклонения единичного и множественного, абстрактного и конкретного. Понятие «С.» употреблялось в семантике, 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 равным образом абстрактного единства или Единого. Сущность понятия С. можно раскрыть через понятия сложения и расщепления 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. Также понимание континуальности, однако, вовсе не должно приводить к «размытию» смысла события и перетеканию его смысла в какой-либо другой. Смысл события остается характеризующимся понятием точка, однако точка носит пролиферированный характер. Подобная пролиферированная точка может быть понята как серия. Любой смысл, любое событие, имеющее свой смысл, может быть переинтерпретировано в пределах этой пролиферированной 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 пролиферированная точка является в то же самое время серией, другими словами линией, сложившейся из других линий, которые являются, в сущности, другими точками. Смысл

точечных событий осуществляется как ряд через это наложение линий как пролиферированных точек. Проллиферация, т.о., позволяет осуществлять связь между точечными событиями через сериацию. Серия — это серия точек, серия пролиферированных сингулярностей. Серия одновременно и пролиферированная точка, которая через свою модификацию осуществляет преобразование смысла события и, т.о., связь его со всеми другими событиями, в ряд точек событий, пролиферации которых наложены друг на друга. Существуют разные события, или можно сказать, что существует Разное событие, Различные события. В этом мире невозможны, напр., синий слог или зеленая река. 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 производному. С., т.о., — это место не-совозможности как место, где не-совозможность обнаруживается как более первичная, чем со-возможность. Не-совозможность-соединения (со-жидения) некоторых серий может обнаруживаться в мире по-разному, напр., как не-совозможность серий предикатов. Замечательная не-совозможность, будучи высказана в качестве С., ставит под сомнение привычную «единую» нам со-возможность, как, напр., со-возможность предикатов «зеленый» и «цвет», разрушая тем самым возможность достоверного соединения этих предикатов в качестве реало-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 развертывании 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, пролиферации из производственной. Существует одно событие, которое серируется, событие, которое как С. длит себя в серии С. Будучи сингулярностью сериации, С. создает возможность событий или возможность события. Сериация события — это различные события, собранные в виде «включенна одно событие, по сути, в виде их со-возможности. Изначально такая С., где сингулярности в своей сериации распространяются так, что производят или, другими словами, находят со-возможными другие С., одновременно и в качестве со-возможных 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 Дедекиндом, можно представить как пространство плоскости, как пространство, лишенное глубины и высоты, то C оказывается всегда паричным своей сирания уже хотя бы потому, что всегда kommt одна C . Существует только одна C ., и все другие можно представить как линии ее сирания. Топологически C складывает пространство плоскостности мира в «гармоничку», и тогда все точки других C 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 сложившейся точке существует уже не C ., а индивидуальность как место складывания множественных точек в одной. С другой стороны, C ., сохранив свои характеристики как единственной точки, остается C . 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 отлочно от C ., а на другом полюсе этой логики — к созданию Единого, которое опять-таки является таким же сингуляром, как и индивидуальное. В результате подобного «топологического» строения снимается вопрос о том, что является первоначальным — состояние, когда точки рассыпаны на поверхности «разлинутой» плоскости, собственно и образуя ее, или состояние, когда поверхность стягивается т. о., что точки на плоскости совпадают и собираются в одну точку и все другие презентуются через нее. У этой плоскости C нет «правильного» состояния, она стягивается и разгибается, приводя каждый раз к совпадению тех или иных C на этой плоскости. Следует отметить, что C как собрание никогда не существует в качестве одной-единственной, другого слова, в качестве конкретности. C в своем существовании определяет возможность других C 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, C определяет в то же самое время не-совозможное, которое исclusive со-возможного, т. е. 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 свое не-совозможность. Современная, однако, усилие определения не-совозможности, мы выводим наружу новые области мира как новое определенное, постоянно изменяющееся свои границы. Т. о., философия, ставшая вопросом о сущности C 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. Котельников

Синергетика (от греч. *syn* и *ergon* — 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 происходит 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—журтка») и др. Среди социальных систем — поведение человека в человеческих группах 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 лагере нет ничего, кто бы мог давать такие управляющие команды атомам. В становлении С. как науки важнейшие функции ее теоретических источников выполняли неравновесная термодинамика и теория динамических систем. В развитии термодинамики выделяется три исторически и теоретически важных этапа: 1) классической равновесной (термостатика) — 1824—1930 гг.; 2) слабо неравновесной (линейной) — с 1931 г. (соотношения взаимности Л. Онсагера); 3) сильно неравновесной (нелинейной). Важнейший результат последнего этапа — теорема П. Пленскорфа—Н. Пригожина (1971), названная в силу ее общности принципом физической эволюции. Установленные теоремы Пленскорфа—Пригожина показали, 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-

называются веществом с окружающей средой. Это означает несостоятельность гипотезы «тепловой смерти» Волюбая. В современной физике Волюбая 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 классу) — состоянию с максимальной энтропией, а процессам в открытых системах могут быть процессами самоорганизации, в результате которых возрастает степень упорядоченности и происходит усложнение структур. Все реальные системы — открытые. Т. е., благодаря теореме Голдстоуна–Пригожина, были преодолены спекулятивные представления о принципиальной противонаправленности физической и биологической эволюции. Принцип физической эволюции, являясь границей предельствующего развития термодинамики, обосновал несостоятельность универалистских претензий на открытие единой формулы термодинамической эволюции. Итак, неравновесная термодинамика сыграла первостепенную роль в открытии совершенно нового проблемного поля — явления самоорганизации. Эта роль состоит прежде всего в снятии распространённых классических термодинамических запретов на самоорганизацию. Однако, как полагают многие специалисты, термодинамика не даёт 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 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 самоблагодатность (замкнутость) системы. Поведение траекторий исследуют методами качественной (геометрической) теории дифференциальных уравнений. Существуют три типа траекторий: замкнутые (циклы), незамкнутые и точки покоя (в которых некоторые функции обращаются в постоянные). Понятие «точка бифуркации» описывает локальное поведение траектории динамической системы. При определённых условиях зависимость решения уравнения от параметра может стать неоднозначной, а этом случае данное значение параметра есть точка бифуркации (или ветвления) этого решения. Поскольку график имеет форму вилки (англ. — fork), слово вилочно называется «бифуркацией». Ветвление решений уравнения (т. е. траекторий в фазовом пространстве) интерпретируется 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» понимается в метафорическом, нематематизированном смысле. Атрактор (от англ. attract — притягивать), или область притяжения, — это множество точек фазового пространства, к которому с течением времени «притягивается» траектория динамической системы. Математика Д. Риколь и Ф. Такакс в 1971 г. установили, что для определенного класса нелинейных динамических систем характерны скачкообразные переходы к аperiodическому движению через несколько многомерных режимов. В этом случае говорят о потере регулярности в переходе детерминированной системы в стохастический (случайный) режим, который характеризуется наличием странного аттрактора. Фазовый портрет странного аттрактора — ограниченная область фазового пространства, в которой происходит 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 спонтеанно нагреваемой вращающейся жидкости, однако широко известны странные аттракторы стали после работ Д. Риколь и Ф. Такакса. Весть об их открытии произвела впечатление шока в научном сообществе: совершенно непонятно было происхождение случайного поведения для систем, описываемых детерминистскими уравнениями. Г. Хакен, учитывая данные обстоятельства, 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. е., с т. зр. С. в окружающем мире главенствующую роль играют неравномерность и шероховатость. Возникновение С. характеризуется установлением неравных связей между статистической физикой и теорией динамических систем, что произошло, в частности, в терминологии и языкообразующем объеме идеями. Для замкнутых термодинамических систем инфрония 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 средним значением), и они определяют исход эволюции системы. Когда система, эволюционируя, достигает точки бифуркации, ста-

становится невозможным ее описание с помощью детерминистских уравнений. Флуктуации вынуждают систему выбрать ту ветвь, по которой будет протекать дальнейшая эволюция системы. Переход через бифуркацию и выбор пути эволюции — также 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 диссиплятивная структура и вновь вступает в силу детерминизм — и так до следующей точки бифуркации (диссипация — это рассеивание 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 изменяется представление о величайшем развитии: развитие происходит через неустойчивость, через случайность, через бифуркации. Синергетическим системным процессом нельзя называть пути их развития — возможно лишь самоуправляемое развитие (это применимо и для экономических реформ). Далее, требует переосмысления такая древняя метафора и философия, как «хаос». С. установила возможность спонтанного возникновения порядка из хаоса в результате процесса самоорганизации. Следовательно, хаос выступает исходным началом, конструктивным механизмом развития (в этой связи проблематизируется роль демурга). 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. Кашинтович и др.). Весьма высокая мировоззренческая значимость результатов С., связанных с категориями «необходимость» и «случайность». Существенно возрастает онтологический статус случайности: в окружающем мире, с т. зр. С., действует и необходимость, и случайность, которые связаны между собой отношениями не вершин, а со-действия. Хотя случайность играет существенную роль вблизи точки бифуркации, «мы никогда не знаем заранее, когда произойдет следующая бифуркация», — подчеркивает И. Пригожин. Владеть для неустойчивых систем существуют принципиальные границы предсказаний и контроля. Поведение таких систем непредсказуемо глобально (странный аттрактор) и локально (бифуркации) оттого 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 неопознанная не-

обладать и не как точка пересечения независимых процессов, а как имманентная и неотъемлемая для поведения синергетической системы. Тем самым окончательно преодолевается лапласовский детерминизм и концепция фатализма. Однако отдельные исследователи (например, Р. Том) критикуют такое понимание случайности. Весьма показательны, что к выводу о возрастании роли случайности независимо от С. пришла также космопрофетика (А.Д. Сахаров, М.А. Марков и др.). Очевидно, что наличие нескольких альтернативных путей развития для самоорганизующихся систем значительно ослабляет позиции эсхатологии, исторического pessimизма и катастрофизма. Факт усиления флуктуаций вблизи точек бифуркации свидетельствует об эффективности малых (резонансных) воздействий на систему С. являет собой один из образов постнеклассической науки, с присущими ей тенденциями к антроподементализации, плюрализации, экстернализации. Об этом свидетельствует, в частности, конкуренция различных исследовательских программ, направленных на понимание процессов самоорганизации, которые имеют функциональную практическую и социально-культурную значимость.

В.П. Прытков

Система — целостный объект, состоящий из элементов, находящийся 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 в общей теории систем. Понятие С. предполагает рассмотрение исследуемого объекта с т. зр. целого. Исключительно широкий круг и разнообразие объектов и, соответственно, множество определений С. порождает стремление редуцирования характеристик С. к минимальному. Тем не менее, при всем разнообразии толкований, 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 понятие С. и структуры. Основными понятиями общей теории С. являются «целотность», «элемент», «структура», «связи» и т.д. Целотность 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 далек от атомарности. Элемент С. обладает рядом свойств и находится в каких-либо отношениях с другими элементами. Структура С. предполагает упорядоченность, организацию, устройство, закономерные характером взаимоотношений между элементами.

Системность проявляется не только во взаимоотношениях между элементами, но и во взаимоотношениях 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 «механикоподобных» объектов, совокупности механически описываемых причинно-следственных зависимостей. Сведение С. к разнице «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 опирается уже на органистическую концепцию С. В частности, Г. Спенсер использовал функциональные аналогии между процессами организма и общества. Считая, что «общество есть организм», он перенес из органистической 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 «процесс в структурной дифференциации сопровождается в обоих случаях прогрессивной дифференцирующей функцией». Идея Г. Спенсера получила развитие в структурализме (А. Р. Радклифф-Браун, К. Левин-Стролл, М. Фуко, Ж. Лакан и др.) и в функционализме (Э. Дюркгейм, Б. К. Маллиновский, Р. Мертон). Если структурализм анализирует структуру как инвариантную характеристику отношений в С. (функциональность элементов выступает лишь в качестве необходимой 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 кибернетическое идеальное выражение нашли в структурном функционализме Т. Парсонса.

Согласно Парсонсу, С. — это универсальный способ организации социальной жизни. Любая социальная С. имеет наличие 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 институционализованных норм. На вершине С. находится общество как единая С., организованная в виде целостного политического коллектива и институционализирующаяся на основе единой более или менее интегрированной системы ценностей. Включая в С. стандартизированные нормы и ценности и деятельность индивидов в виде предопределенных ролей, исследователь получает возможность рассмотреть индивидуальную деятельность как детерминированную 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 повышение их функциональной целостности с целью поддержания ее равновесного и устойчивого самосохранения. Поэтому анализ социальной С. сводывается, прежде всего, к выявлению основных функциональных требований, придающих совокупности элементов свойство целостности. Парсонс исходил из четырех функциональных условий — адаптации, целеориентации, интеграции и поддержания образца, обеспечивающих необходимые предпосылки для образования целостности и поддержания равновесия С.

С развитием кибернетики второго порядка в качестве основополагающего признака С. был выдвинут «автономность», т.е. способность С. воспроизводить самое себя. Автономность подчеркивает автономию живых С. в их взаимоотношениях со средой. Такие С. характеризуются способностью на постоянное самосовершенствование. Поскольку такие С. выполняют только функции, запрошенные структурой самой С., их обычно называют самореферентными. Ведущим различием для автономных, самореферентных систем является «различие тождественности». В частности, Н. Луман, основываясь на биологическую теорию самореферентии У. Матураны 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 из 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 самовостроимых сообщений,

отражает специфику социальной С., которая предстает «саморегулирующей и самообладывающей». Необратимые процессы являются естественным порядком. 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. Теория неравновесной динамики и синергетики задает новую парадигму эволюции С., преодолевающую термодинамический принцип прогрессивного соскальзывания к энтропии. С т. зр. этой новой парадигмы порядок, равновесие и устойчивость С. достигается постоянными динамическими неравновесными процессами.

(См. «Аутопоэзис», «Кибернетика», «Синергетика», «Сложность», «Структура»).

Т.А. Керова

Скептицизм — философская позиция радикального сомнения в истинности стереотипических, социальными или бессознательно-воспринятых 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 утопических С. Значительно чаще скептические мотивы внесены в иные философские системы. Фактически С. в философии традиционно реализуется в пессимистическом 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 искажаемых факторов в структуре познающего сознания, либо в структуре объекта познания (реальности), либо возникающая в отношении субъекта и объекта в акте познавательного акта. Исторически возникновение С. связывается с античными софистами и с именем Протагора, утверждавшего истинность всех суждений. Основание этого странит относительность любой мысли, всегда зависящей от мыслящей индивидуальности и от обстоятельств. С другой стороны, «причины всех вещей» находится 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 (для Гортия, 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 равностороннему видению объективности. Наиболее радикальный вариант агностики С. разработан Пирроном и его последователями; основываясь на логическом законе противоречия, они утверждали несостоятельность всех основных метафизических категорий, таких как изменение, возникновение, исключение, причина, действие, время. Но эти же понятия в качестве данных жизненного опыта (а не в качестве философских абстракций) вполне приемлемы. Развивая рассуждения пирронистов, Скепт Эпирик вводит принцип относительности и своего С. в гносеологической проблематике. Наиболее радикальное положение Скепта следующее: если критерий истины не обоснован, всякое утверждение на его основании недостоверно, а поскольку окончательное обоснование невозможно, поиск истины — вечны. Хотя средневековая философия не могла принимать «основные постулаты С. относительно веры и знания, равно как и утверждение категорического релятивизма и производящий «принципальной беспристрастности», средневековый С. реализует своеобразные мотивы в апофатической теологии и схоластическом разрешении вопроса о соотношении веры и знания. Так, П. Абеляр подвигает тезис о разумности высказываний Св. Писания, несмотря на внешнее противоречие: следует провести процедуру сомнения в непреложной и вероюмной истинности высказываний, подвергнуть их рационально-логическому исследованию, и тогда только вера будет подлинной и несомненной. Распространение в Европе аверроизма (Сигер Брабантский) и оккамизма поставило под сомнение окончательность рациональных обоснований веры: теперь же рассуждениям исследованном догматов веры и положений Писания утверждается только характер вероятности. Николай Орескурский (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 последнее есть абстракция реального опыта, то она недоказуема, и, следовательно, такое знание будет недостоверным и только вероятным. В противовес «рационалистическому» С., критикованному доминирующую установку на познание разума

вере, традиционный мистицизм христианской культуры утверждает обратное — неполноту и неизмеримость опыта-рационального знания в сравнении с полнотой 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 — догматы, в отношении которых выдвигается известный со времен софистов тезис об относительности и обусловленности всякого суждения. Эразм Роттердамский ориентирует характерные мотивы С. как на продолжение схоластического рационализма (особенно аристотелики), так и на современную ему ситуацию идеализации «человека как он есть» (т.е. некритического гуманизма). Характерно 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 «Благоденствие христиан, или Божья Вера» отвергает кощунство «двух истин» и утверждает, что все религии основаны на ложных принципах, а всякая вера есть всего лишь невежество. Жан Баллен (1530—1596) выдвигает тезис равной недостоверности 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 Деле, Франсуа Рабле и Клеман Маро в своих художественных и поэтических произведениях создают особый прозаическо-скептический стиль вложения 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 возражений на данный предмет. Монтень противопоставляет не только веру и разум, но и разум и обычаи, полагая слепое следование авторитету и расхожим старостинным суждениям одинаково предрасудочным. 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 и масштабах вселенной является едва ли не случайностью, все человеческие стремления и радости 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 идю высшей руководящей силы. Для рассудочно-скептического стиля Монтеня весьма характерно нежелание оконча-

тельными выводов, некоторая многозначность суждений и стремление приводить аргументы за и против любого обсуждаемого мнения (исключая собственное). Последователь Монтеня Пьер Шар рон (1541–1603) вводит в систему скептического рационализма идею врожденности «семи знаний», отрицая общий для С. XVI в. упор на опытно-чувственное познание. П. Паскаль, в целом придерживаясь скептического взгляда на возможность познания «иссеченного», вводит принцип «антиинтуиции» в деятельности познающего сознания. Новой поворот С. получил в философии Р. Декарта, утверждающего фундаментальное сомнение в качестве основания теоретического мышления. Паскаль разрабатывает преимущественно агностическое мотивы С., утверждая невозможность приобретения полного знания на основании прожитых идей и, в равной степени, на основании ограниченного чувственного опыта. Бесконечность мира неизмеримо превосходит возможности человека — «мысленного пространства». Свое логическое завершение С. Нового времени получает в агностической доктрине Д. Юма. Философия Просвещения также несет в своих мотивах характер С., хотя идея всеобщности и позитивно-преобразовательной роли разумного и научного познания материальной действительности является «догматическим» центром механистического материализма XVIII в. Новое значение С. приобретает в ходе критики пантеистских систем метафизики XIX в. Характерные мотивы С. становятся интуитивными аргументами эволюционных теорий, ориентированных на преодоление классической метафизики: восточноевропейского и потенциально всеобщего разума занимает та или иная форма интуиции либо синтетического рационально-интуитивного знания (А. Бергсон, Вл. Соловьев). При этом С., как правило наиболее заостренный в психологической проблематике, постепенно утрачивает чисто гносеологические параметры, становясь одной из основ антиметафизического мышления (напр., отказ феноменологии от метафизических марксистских концепций в пользу рационально-интуитивной «чистки позитив»).

Е. В. Лугов

Складка — понятие, относящееся к философия различия и характеризующие в первую очередь способ, каким различие осуществляется. Делез в работе «Складка (Ри)» определяет С. как различие, как стиб, который различает и вместе с тем сам может быть различен. С. складается или отбрасывается и тем дает возможность для других стибов; любое складывание всегда возможно только на основе уже совершённого складывания. В классической философии, как правило, подразумевается, что различие производится идентичным субъектом. В этом смысле различие не зависит от субъекта и не приводит к его изменению. В отличие от традиционного способа понимания существования различия, понятие С. указывает на изначально 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 знатых 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 фиксации или точки определенного комплекса, является событием, которое одновременно снимает напряжение, вызванное определенной ситуацией, но тут же фиксирует его в качестве некоторой нерефлексируемой схемы поведения. Сама эта вытесненная ситуация в результате сохраняется и длится в этой закреплённой схеме поведения как сохраняющая удовольствие от разрешения напряжения. Т.е., любое действие на самом деле возможно каждый раз только на основе уже совершённого такого действия. Значительное влияние на понимание С. оказал философия Хайдеггера, для которой существенным оказывается целый ряд «топонимическо» понятий, таких как «разби», «стабле», «вадымине», среди этих понятий существенное место занимает и понятие стаба, С. (*Zwieback*), которое, однако, в первую очередь характеризует продуктивную силу и напряжение стабания. 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 экономика, и, т.е., он вскрывает принадлежность различия к сущности С., различие существует, по Деррида, во-первых, как раскрытие различий, во-вторых, как его отслеживание, реинтерпретация.

(См. «Différance», «Плоскость», «Сингулярность»).

Д. В. Кисельский

Славянофильство и западничество — понятия, традиционно характеризующие обширные позиции в 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 пересечения в общем контексте мирового исторического процесса (здесь последний также рассматривается в данных позициях по-прежнему). 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 укоренённые парадигмы российского самосознания

и отчетливой и более или менее систематизированной теоретической форме. Кроме того, залужей «кружкового» С. и з. является методологическое осмысление традиционной проблематики «Россия—Запад». Пожалуй, впервые эта проблематика была так или иначе затронута в полемической переписке Ивана Погодина с екатерининск. кня. Андреем Курбским. Последний, обвиняя самодержца в нарушении общепринятых сословно-социальных и этических норм, впервые указывает на туниковость обусловленного 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 идеологией «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 критерию. 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 западникам» Запада и явно или неявно воспринимается масштабный процесс культурного заимствования — вне сколько-нибудь целостного идеологического обоснования. Т. е., 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. Изменяется ситуация в этом плане происходит в 20-е гг. XIX в. Своим наиболее ярким отражением это выходит в «Философических письмах» П. Я. Чаадаева: именно он впервые использует логическое противопоставление России и Запада в качестве методологической основы общесоциететического дискурса. Здесь выстраивается характерная историкофилософская концепция, насыщенная «провиденциально-теургическими» (В. В. Зеньковский) интуициями. Западно-европейская культура и цивилизация предстают у него как «ближайшее воплощение» Царства Божия, воплощаются 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 «существии 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 историкофилософии Чаадаева — отказ от чисто конфессионального понимания

нии христианства, восприятие его в качестве универсально-смыслового и движущего начала социокультурного и нравственно-духовного становления человечества. И задача России — стать ядром «этногенетически национальных интересов», превратиться в «душевно-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-е гг. XIX в. и развивают масштабную полемику. В кружок «западников» входили или примыкали к нему В. Г. Белинский, А. Н. Герцен, Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин, В. П. Боткин, Н. П. Огарев, Н. Н. Катков, М. Н. Бакунин и др. Первоначально З. находилось под влиянием Н. В. Славянского, одного из первых провозвестников гегельянства в России. От шлегелинговско-гегелевских штудий деятель З. быстро переходит к социально-политической и культурософской проблематике, разрабатывавшейся в духе догматического 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 отсталостью, отсталостью политических форм организации общества, пассивностью народа, отсутствием мощной индустрии. Основная задача современности, т. е., — «вытянуть» Россию на общесредоточий уровень развития. В целом З. стремится к обобщению европеизированного типа общечеловеческого развития, сокращенного со специфической схемой 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 уместные стадии (в этом плане стагнация 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., идентифицирует исходные посылки западной идеологии с тем или иным социальным-политическим концепциям, связанным с революционными преобразованиями во всех основных сферах социокультурной деятельности. Именно радикальная лемка, привлечение демократических масс к переустройству общества представляются наиболее адекватными методами исторического воплощения разумного начала социального взаимодействия. Путиным З. современно приобретает все более выраженный «партийный» и утилитарно-прагматический характер (ярчайший пример — верахия «общественных польз» Н. Г. Чернышевского). Эталоном социокультурного развития теперь выступает зачастую не воспроизведение европейской цивилизации, а перспектива создания 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 догматизма истории, вводила мотив «особости» русского социализма (опозицию крестьянского, общинного социализма социализму пролетарскому). Распространение в России позитивизма привело к некоторому возрождению З., хотя в его методологических основах место рационального психологизма занимает принцип научности и антиметафизичности. Как в радикальной ветви З., так и в его либеральных вариантах сохраняется единый лейтмотив: сопоставление европейского типа развития с универсальным законосообразным историко-эволюционным процессом. В противовес этому С. опирается на принципиальное разделение России и Европы как самостоятельных социокультурных организмов, не способных к сколько-нибудь глубокому взаимопониманию. Ранние славянофилы А.С. Хомяков, Н.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 раскрывающийся в ходе исторического становления. Существенным отличием же здесь является, во-первых, опора на традиции христианской историософии (в частности, экзистенциальные спекуляции) и, во-вторых, принципиальный акцент на «внутренний», духовный аспект истории в противовес «внешнему», цивилизационному. Тем самым историософская концепция С. опирается на аналогичную, по сути, парадигму, изменив лишь характеристики межкультурных взаимоотношений. Основной критерий для разделения российского и западного социокультурных типов — это комплекс из основополагающих характеристик: во-первых, доминирующий тип социальных связей, во-вторых, церковно-конфессиональные традиции, в-третьих, система социальных и нравственно-духовных идеалов данных общности 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 соприкосновение 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, принята целостнодуховный над внешне-рациональным. Из этого диалектического контента выводится центральная идея западный жизненно-культурный уклад является туновковым в том плане, что

реализует лишь отнюдь не внешние моменты общенационального движения. Европа воспринимала 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 «всестороннего свершения». Смысл истории видится в воплощении всечеловеческого церковного идеала — мистически соборного сообщества, проникнутого духом всеединства, любви и братства. С учетом превалирующей в мышлении С. имперских мотивов (отождествление расийского 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 историкофилософские построения С. являются предвосхищением цивилизовано-морфологической методологии, получившей распространение в XIX в. С другой стороны, они вполне укладываются в единую-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.д. «неославянофильство». «Почвенничество» (А.А. Григорьев, Ф.М. Достоевский, Н.Н. Струвев) 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 «отживающего» Запада). Соборность как фундаментальное качество национальной психологии и самосознания приобретает ярко выраженный этнический характер. Кроме того, «почвенники» переносят акцент с построения мистико-историкофилософских концепций на психологизированную и эстетизированную аналитику культуры. Парадигмальный образ становившейся церковно-соборной социальности как «всечеловеческого 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., понимаемого православием лишь как наибольшее историческое приближение к оптимуму Вселенской Церкви. В отличие от «повенчачества» «неославянофиль» (К. Н. Леонтьев, Н. Я. Данилевский) разрабатывают и развивают идеи С. в более широком контексте. Для них прежде всего характерны размышления универсалистского видения истории, переход к организмической 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 — древо 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, невидне отождествляя ее с универсальной биологической закономерностью. Данилевский же полностью заменяет 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 позитивизирует свою организационно-софскую преемство в духе панславизма, обосновывая имперские амбиции Российского государства безусловной логикой исторического процесса. Организмическая морфология культур Н. Я. Данилевского оказала определенное влияние на становление морфолого-цивилизационной традиции в европейской философии: Ф. Шпенглер фактически воспроизводит основные методологические постулаты Данилевского, у А. Тойнби разрабатывается мотив, впервые возникший 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 в субстрате 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. Опозиция С. и Э. выражается не только и не столько философской полемикой двух интеллигентских кружков, сколько представляет собой два своеобразных артефакта российского культурного самоощущения. 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. Гусев

След — понятие (не-понятие), введенное Деррида для преодоления фундаментальных принципов метафизики, в частности принципа присутствия. С. — метафизическое понятие, которое обозначает первоначальное проследживание и стирание. В метафизической традиции С. всегда выступает в оппозиции с присутствием. Отношение между присутствием и С. ограничивается оппозиционной логикой. Для «разрешения» или обозначения редуплицированных предиктивных возможностей и ресурсов данной конституальной структуры Деррида вводит термин архислед. Архислед — это нечто, перевернувшись которого выступает принятое в традиционной метафизике понятие присутствия и С. В метафизике различие между двумя терминами обычно мыслится с т. зр. одного из них, термина первоначального, господствующего, привилегированного, в отношении к которому второй термин является вторичным, производным, негативным. Метафизика всегда рассматривает «другое» производным и вторичным в отношении к самому: «другое как свое другое». Т. о., «другое» как таковое аннулируется. Деррида, исходя из этой ситуации, делает вывод, что самоотждествленность существует только как отличная от другого. В качестве примера рассмотрим отношение между двумя терминами — А и В. Самоотждествленность А складывается из отношения с В. О самоотждествленности 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 самоотждествленность 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 аркусирует саму форму различия, без которой понятие не вступало бы в отношение с другим понятием, в т. ч. и

в отношении отношения. Но самоотдественность понятий или термина складывается не только из отношения с другим понятием или термином. Самоотдественность складывается из отношения понятий к самому себе, т.е. конституирование присутствия изначально инфинитивно различием. Следовательно, возможность самоотдественности понятий требует как необходимым условием возможность его-собственной дубликации и отсылки к другому. Иначе говорить о самоотдественности понятий не представляется возможным. Т.о., аркслед как универсальное различие есть условие возможности самоотдественности понятий и его отличия от другого понятий. С конституируется возможностью стирания. Прокладывание С. тождественно этому стиранию и, следовательно, самостиранию С. «Такой след не мыслим поше метабólico. Никакая философия не в состоянии его подчинить. Он "есть" то самое, что должно избежать подчинения. Лишь присутствие подчиняется. Способ измерения такого-следа в метафизическом тексте настолько немалым, что его трудно описать как стирание самого следа. След производится как свое собственное стирание. И следу следует стирать самого себя, избегать того, что может его удерживать как присутствующий. След ни заметен, ни незаметен» (Деррида). В производстве различий или оппозиций между понятиями или терминами аркслед имеет свое собственное стирание как в форме присутствия, так и в форме отсутствия. Поэтому С. конституируется как отношение к другому С. «Почему след замечательнее себя отнесенным к другому следу... его собственная сила производит прямо пропорциональную силу его стирания» (Деррида). В силу этого различия прокладывания и стирания, аркслед не имеет собственного места, постоянно сдвигается, 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 «аркслед» 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 различия его. Это означает, что любая возможность конституирования зависит на отнесенности к другому, предполагает обмен 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. аркследа. Но аркслед стират себя в том, что он же имеет, поскольку, как уже было сказано, именно стирание конституирует С.

(См. «Дифференс», «Дополнительность», «Ирративность»).

Т.К. Керимова

Сложность — мера соотношения качества наблюдаемого объекта (системы) к качествам: 1) подчиненных ему элементов; 2) внешних ему процессов в системе; 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, актуализировать его в терминах субъект-объектных оппозиций. С. вытекает полноточностью наблюдателя и объекта наблюдения в процесс необратимого времени и их зависимость 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-связей объект (система) не может быть сведен к конечному набору качеств и свойств, что указывает на его сингулярный характер. С. предполагает формирование объектов способом сборки экстремальных процессов (см. «Сборка»). Свойства топологичности и длительности, конституирующие локальные значения объекта, подразумевают непрерывность преобразования множества его форм и их зависимость от последовательности развития отношений. С. означает сложность 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 уклонность позиции наблюдателя, который сам оказывается частью наблюдаемого сложного объекта. Свойства сложного объекта оказываются связанными со свойствами наблюдателя, его способностями придать объекту то или иное значение.

(См. «Множество», «Синергетика», «Система»).

И. В. Краснов

Смерть — это тема философского размышления, долгое время остававшаяся прерогативой теологии, в рамках которой проблематизация С. рассматривается в контексте бессмертия души и вытекающих отсюда смысла души, страдания, наказания, греха, вины, смирения и т.д. Мартин Лютер первым положил начало в основание традиции т.н. теологии С., выдвинув тем самым верующего решить проблему собственного спасения. По Лютеру, основой христианской теологии является тотальный и непродолжимый 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. е. возможность обрести спасение целиком определяется милостью Бога. Основной темой обновленного христианства Лютера, провозглашенной им в вittenбергских тезисах в 1517 г., было «справедливы только верой» (*sola fide*), а противоположность принятому в католицизме 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. Ст. др. лютеранского богословия сущность человека может быть мгновенно изменена сообщением откровения. Иначе говоря, существенные основы человеческой личности и всей жизни человека могут заключиваться не в начале жизни, но gerade покое — благодаря отчаянию, раскаянию и прощению. Это значит, что человеческая жизнь формируется не от начала, но ее конец, т. е. С. Получение (или сообщение) откровения возможно только из слов Священного Писания.

Эти положения теологии С. в дальнейшем развили и дополнили С. Кьеркегор. Согласно Кьеркегору, подлинная сущность человека может быть открыта только субъективно благодаря бесконечности внутренне-личностным переживанием 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 «существования», или «существование». Отсюда исходит особая экзистенциальная аналитика, 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 (дialeктика раи). Но существует и другая возможность, когда С. есть последнее и последнее есть С. (дialeктика ада). Речь идет о возможности вечного проклятия как одной из альтернатив неизбежного ожидания будущего. Т. е., человек, вследствие своей промежуточности — «как существовавший вечный дух», — обречет 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 заслуженности, а только от милости Бога, концепция свободы Кьеркегора получила крайне трагическое звучание. Только Богу до конца открыта судьба индивиду, только ему бытие человека предстает целиком. Запрядельность, принципиальная неизвестность истины исключает возможность обладания ею, свобода экзистенциально раскрывается как предопределенность человека самому себе, как конечность его Богом, а в конечном итоге — его греховность. Отсюда вытекает специфической для христианской религиозности акцент на «непрекращающемся страхе и трепете» как наиболее глубокие проявления истинного благочестия. Всякого рода негативные состояния — страх, досада, тревога — способствуют постижению человеком действительного — «вечности». Иными словами, сознание неизбежности С., заглохшее обычным течением жизни, может открыться только в критической ситуации страха и тревоги.

Гегель в своей философии религии стремился продолжить остаток 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 сфере чистой мысли, т. е. благодаря мышлению, а не вере. А поскольку высшей формой существования знания Гегель считал философию, Бог в конечном счете оклмывался также своеобразным результатом философствования. В соответствии с христианской традицией человек для Гегеля есть духовное, диалектическое бытие. Дух вообще 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. е., 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 принять и принципиальную познаваемость божественного начала. Человеку надо только развить свой интеллект до уровня истинно философского мышления. Не может быть никакого познания божественного начала, на абсолютного знания, если человек не возвысится до высот С., негативности, предельной которую в процессе *Aufhebung*, человек конституирует тотальность истории.

В неклассической философии М. Хайдеггера 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 современная возможность», не относящаяся к кому-либо другому; нельзя умереть вместо другого, желая, чтобы кто-то умер вместо тебя. С. — это всег-

да «воя 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. придает 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 пытается структурой бытия, превращается в бегство. Боязь С. есть слабость, которой не должно поддаваться «уверенное в себе существование». Разлука порождает отчуждение от С. «Подлинное бытие-к-смерти» разрывает узлы, которые навязывает ему «Мир». Порывая с «Мир», человек вырывается из своей ограниченности и нем, обособляется от других. Следовательно, человек освобождает себя для собственной С., и, осмысл до конца тот факт, что он не имеет своей С., человек отпускает в беду страхи.

В протаволожность Хайдеггеру Сартр и Камио 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 Камио, характеризуется противостоянием, сопряжением. Сходные с хайдеггеровским пониманием С. мотивы звучат в психоаналитической трактовке С. Э. Фрейдом. Он выдвигает гипотезу, что в психической жизни имеется тенденция к «вынужденному повторению», которая выходит за пределы принципа удовольствия. Исследуя соотношение между влечением и повторением, Фрейд определяет влечение как наличие в живом организме стремление к восстановлению какого-либо прежнего состояния. Все живое воспроизводит, повторяет себя. Обход влечения как задержка в пределах принципа реальности, служящего принципу удовольствия, — вторичен, произведен от абсолютного обхода, ведущего к С., возвращающего к неорганическому состоянию. Эволюция жизни есть обход неорганического, возвращающий к нему же, а С. С. — не случайность, а внутренний закон жизни. Фрейд определяет влечение к самосохранению как призвание обеспечить согласие между внутренними устремлениями организма и обходом для всего-органического путем к С.: организм должен умереть собственной С., сопрятившись 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 избежать не собственной С. Историческую вариативность подходов

к проблеме С. предлагает Филипп Арьес, рассматривая путь, пройденный Западом от «архивической прирученной смерти» к «медикализированной», «перевёрнутой» С. наших дней. Бодрийяр представляет историю человечества как историю вытеснения С. из социальной системы. С. как конечность системы вписана в операциональную логику системы и в то же время представляет радикальную оппозицию, поскольку исключается, вытесняется из нее. С. всегда одновременно есть то, что подкапывает нас на конечной точке системы, и есть конец системы. Система, основанная на интерреальности кода и симуляции, способна на все, единственное, на что она не способна, — это быть обратной. Следовательно, обратимость «смертельна» для системы. Именно это подразумевается символическим обменом. Поэтому единственным ответом таким современным системам Бодрийяр предлагает 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. «Житие»).

А.А. Гроф

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 «означивание» (Ф. де Соссюр), «коннотат» (А. Черс), «интенционал» (Р. Карнап). Значимым в рассмотрении С. является обращение к тому, как разрабатывалось его содержание понятием «знаков» 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 являлось разделение двух планов знакового отношения: класса обозначающих словом предметов (маркинг), связанного с процессом именования, и совокупности мысленных признаков называемого предмета (С.), связанной с процессом означивания. Понятие коннотации (соотнесения) также происходит из схоластической логики. В Новое время поразительным в отношении разницы между принципиальным и психологическим подходами в отношении С. являлась 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 маркинг слов никак нельзя рассмотреть как представления и ставить их в зависимость от субъективности.

Значение общих имен не суть вещь окружающей действительности и не суть представление, но, будучи суждением, они суть не что иное, как возможность. Лейбниц подчеркивает объективность значений, ибо люди могут расходиться в именах, но это не мешает вещей и их следствия. В структурной лингвистике Ф. де Соссюра в XIX в. С. определяется в отношении к языковому выражению. Понятие или представление именуются им означаемым, а его языковое выражение — означившим; вместе взятые, они составляют знак. Понимая надежного основания в понимании значения приводит Д. С. Милль к отождествлению его с объектом. Принимая это положение Милля, Г. Фреге в значительной степени его доводит 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), носитель данного 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 выражает познавательной функции. Фреге отделяет С. от чувственного представления, видения его объективным значением и способностью передавать содержание из поколения в поколение. Теорией описаний Б. Рассел принималась противоположность тому гносеологизированию мира частых значений, которое, в частности, воплощало 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 семантической средств языка с конкретными случаями их употребления. Проанализировав причины порождения бессмысленных выражений, Рассел пришел к выводу, что противоречивость истинных и ложных предложений зависит от изначально более основательной дихотомии осмысленных и бессмысленных предложений. Развивая эту мысль, Л. Витгенштейн приходит к заключению, что употребление языка направлено на выделение таких предложений, которые являются истинными, в то время как задача философии — «ясное 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-

знание». У позднего Витгенштейна период «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 также функции языка, как передача информации, описание фактов, оценка научных теорий, выражение чувств и т.д. И как всякие игры, они имеют свои правила, согласно которым человек владеет языком употребляет те или иные языковые выражения. Т.е., употребление и определяет осмысленность языкового выражения. В отличие от Витгенштейна, идущего от лингвистики, Э. Гуссерль с феноменологической позицией подступает к коммуникативной модели С., начиная с субъектно-объектной методологией. В период написания «Логических исследований» Гуссерль еще склонился к гносеологизированию С. Однако эмпирическое «я» не может конституировать все многообразие С. и значений культурно-исторического мира, которому оно принадлежит. Все это побуждало позднего Гуссерля, преодолевая опасность солипсизма, перейти к учению об intersубъективности. 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.е., мир индивидуальных убеждений, мнений и оценок конституируется как в акте прямой интуиции, так и благодаря актам коммуникации. В актах коммуникации горизонт мира индивидуального сознания сливается с горизонтом мира целого сообщества и происходит конституирование единого идентичного мира. Интенциональная жизнь каждого отдельного сознания сливается с единым intersубъективным потоком интенциональности, обладающим свойствами непрерывности и целостности. Этот интенциональный intersубъективный поток имеет телеологическую организацию и общие для всех субъектов интенциональные значения. Л.С. Выготский в «Мышление и речь» показал социальную природу мышления и что «обычные мышление предпосылает обобщение и развитие словесного мышления, 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. Парантом его «объективности» является 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. Азарово

Сновидения (работа сновидения, толкование сновидений) – спонтанное словообразование действительной ситуации в бессознательном, представляемое в символической форме. С. являются прежде всего продуктом

психической деятельности самого видящего, они позволяют взглянуть в глубины и современные условия 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 изображается после пробуждения, и латентное, по определенным мотивам скрытое содержание, которое требует аналитического исследования. Процесс переработки и трансформации скрытого содержания С. в явное называется работой С., обратный процесс называется анализом. С. является заместителем того богатого творчества и содержанием века мысли, к которому можно прийти после анализа. Вещи легче поддаются анализу детские С.; они, как правило, представляют собой незамаскированные желания, связанные с жизнью в течение дня. Но большинство сновидений взрослых носит бессензитивный характер, спутанный и бессмысленный. Между ними и затрудненными при сообщении скрытых мыслей С. есть многосторонняя закономерная связь.

Фрейд выделяет 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 сдвигание образов, в результате чего получается составные и склеивание лиц, при этом все элементы имеют общую часть. Каждый элемент С. в привычке определяется скрытыми мыслями С. и обычно в своем происхождении 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 пути не идут просто от скрытых мыслей к содержанию С., а многократно срезаются и переплетаются. Смешение — другой важный признак работы С. — означает психическое напряжение, первоначальную значимость и эффективную наполненность мыслей живостью и насыщенностью образов. Вследствие этого в известной части сны часто можно обнаружить самую непосредственную связь с наиболее существенной скрытой мыслью С. Чем теснее и спутаннее С., тем большее участие в его создании можно приписать процессу смешения. Когда в содержании С. попадает безразличное впечатление вместо волнующего и безразличной материал вместо интересного, то это можно рассматривать как результат работы смешения, 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 ночью. Восстановление и корректура путем анализа произведенное в сновидении смешение, можно прийти к очевидным выводам относительно побудительных мотивов, лежащих в основе фабулы С. и его связи с бодрствующим видящего. С. обнаруживает непреложную связь между всеми частями скрытых мыслей тем, что соединяет весь этот материал в рамках одной ситуации; оно выражает логическую связь объективнее во времени и/или пространстве разных образов

и предметов. Чаще всего С. одной ночью обнаруживает при анализе свое происхождение от одного и того же круга идей и комплексов. Прямая зависимость в С. либо вовсе не выражена, либо замыкается последовательностью во времени двух неодинаково длинных частей С., возможно также обратное замещение, т.е. начало С. соответствует действию, а конец — предсказанию. Карл-Густав Юнг, редуционистский подход в толковании С. ведет к однообразно 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. Толковательская т. зр. постигает в образе С. выражение изменчивой психологической ситуации, не признавая фиксированного и однозначного значения символов, соотнося значение каждого элемента с контекстом. Психологическая компенсация является фундаментальным принципом и для аналитической, и для телескопической т. зр., т.е. целью С. является устранение неосознанных сил раздражителей в форме галлюцинаторного исполнения неудовлетворенных в бодрствующем состоянии сознании 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, повременный 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 ищет символический поиск среди бредовых бессвязных речей, абсурдных ситуаций, отчуждения, риска, смерти и утраты уверенности, пытается восстановить связь с бессознательными аспектами своей личности, достичь целостности и гармонии в своей душе, в мире внешних объектов и в обществе.

К. Ю. Борове

Со... — транзитивная приставка, вытекающая в ряде философских понятий — бытие, деятельность, сознание, творчество — из существенно новых аспектов. Эта приставка «создает» терминологию, специфичную для философии второй пол. XX столетия, как бы создает особую систему познания бытия, человека, знания. Термины, образуемые с помощью этой приставки, очерчивают вроде бы традиционные для философии «предметности»: бытие вещей, 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 «контур» бытия проясняются через формы со-бытия людей, через вырабатываемые ими формы со-знания, со-действия, взаимодействия. 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», поставив в сферу толкования бытия как со-бытия разных человеческих, социальных, культурных субъектов, их взаимодействий с природными системами, обнародовал свою ограниченность и даже отыскать. 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 формы 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 отдельном явленном диалоге. Они пребывают в многообразии субъектных взаимодействий, в полифоническом переделении 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 объяснением, 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, соответствующая логика и методология. 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. Кларков

Событие — один из возможных переводов основополагающего термина философии позднего Хайдеггера *das Ereignis*. Процесс прояснения и обозначения *das Ereignis* продолжает размышления Хайдеггера о наиболее фундаментальных терминах метафизики и попытке выкладки прикладного языка для преодоления метафизики. Вводя *das Ereignis* в качестве ключевого слова в деле мышления, Хайдеггер утверждает, что оно так же неприводимо, как греческое «*λογος*» и китайское «*дао*». В «Письме о гуманитарии» Хайдеггер объясняет, что язык метафизики, ориентированный на логику-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 поэзии» уже содержит меру привнесения в этот поворот. Согласно Хайдеггеру, старшему познанию этого поворота *das Ereignis* тематически разрабатывалась в эссе о Гельдерлине и в «Истории художественного произведения», хотя и не получила должной трактовки вплоть до «Тождества и различия» (1957) и «На пути к языку» (1959). Отсылая к мышлению Аристотеля, что множество способов говорить о бытии (которое открывает исследование Брешано 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, разграничивается в вопросе о смысле бытия в контексте его временного характера. Поэтому Хайдеггер отвечает: бытие определяемо объектно временем. То, что бытие связано со временем, уже содержится в учениях древних, которые понимали бытие как целостность в присутствии. А время всегда выступало как критерий различения бытия на временное, невременное и надвременное. А то, почему бытие должно быть познаваемо 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 пару написания «Бытия и Времени» было *Dasein*. Существенным усилением «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*, исключочный, в частности, таким выражением, 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» — разделительные: «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 «пре-

ми» является в качестве имени истины бытия, где истина есть сущностное бытие и тем самым само бытие. Поэтому сущность времени рассматривается внутри полностью отличной от метафизически различимой области исследования, к которой движется вопрос о бытии. Умения 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, побуждающего человека, вторающегося в его предприятие. На основании этого пришествия С. устанавливает и приводит к установлению, связывает и закрепляет, полагает и располагает: внутри бытия выделяется человек и сущие, соотносящие себя. С., т.о., выступает как «обожение» человека и сущих. Выставив в сфере просвета пространство времени, человек воспринимает бытие, сбывается в собственном существе. С. есть сфера взаимной принадлежности человека и бытия в своей сущности. Приведение человека к собственности указывает еще на одну отличительную черту С. — требование в собственности начального бытия, посредством чего человек призван в С.

С. как послы устанавливает отпускание, освобождение, позволение выхода свободной игре. Послы, как временной термин бытия, характеризуется как давание, но бытие при этом удерживается, остается сокрытым. Просвет, как бытийный термин времени, характеризуется как пространство. Собственное время проливается в наведение в открытость прошедшего, настоящего и будущего, само при этом удерживается, остается сокрытым. Поскольку послы бытия поконца в пространстве времени, настолько в С. обнаруживается о-своение (сбережение своего собственного), которое от-снимает, отчуждает само себя. Поскольку С. освивает/отсвивает, оно остается как неопределившее «ест» профеномена бытия и времени, которое дает и учреждает влук дара (давание) и получения (забирание). Соответствие бытия и времени значит — как «дать», так и «забрать». 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 явление 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 интеллектуальной идущей. С. ускользает от феноменализации; традиционная терминология родо-видных отклонений не объясняет необходимость С.

С., само будучи границей бытия, маргинализирует бытие. Как граница, С. лишено онтологического статуса: относительно бытия С. описывается как присутствие/отсутствие или прибытие/отсутствие. Являясь С., тождественно его исчезновению. Хотя исчезновение и уничтожается, перестает являться фактически, тем не менее оно не затрагивается в своем бытийственном смысле. Именно эта возможность исчезновения, но тождественная уничтожению, характеризует статус С. в отношении к феноменам и в т.ч. к бытию. Относительно бытия (и сущего) С. выступает нефеноменологическим «основанием», которое в силу способа данности — дара — объясняет оптико-онтологическое различие.

(См. «Дар», «Онтология», «Гетерология»).

Г.А. Керснов

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. Назы говоря, Р. и С. деятельности не просто дополняют друг друга, Р. действия — это обособившиеся элементы совместной деятельности, а С. деятельность — линия или скрытая компонента уже индивидуализированных человеческих сил и способностей. Если использовать привычное различие кооперации на простую (в которой суммируются однородные усилия) и сложную (где складываются в результате превае 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 дополнительные эффекты, зоны роста, новые системы 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 взаимодействие и сохранение целого достигается за счет его разделения на моменты человеческой деятельности, распределенные в пространстве и во времени, складывающиеся в различные комбинации, определяющиеся и создающие т.о. предпосылки для нового разделения и уношения человеческих сил, способностей, качеств. В этом плане С. и Р. — понятия, характеризующие прерывность—непрерывность социальных процессов. Дискретность человеческой реальности порождает вопрос о процессе, «стабилизирующем» отдельные ее фрагменты в некое целое. «Я в рассказе, чем держатся без клея/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 другие кон-

тиумов (непрерывностей). Суть его — в том, что люди могут сохранять континуальность своего бытия только благодаря различным обособленным от себя «органам» и средствам, курсирующим «в стороне» от людей по социальному пространству и социальному времени и связывающим между т.о. различные составляющие человеческой жизни и человеческого опыта. Иными словами, раздельность социальной жизни, имеющая в своей основе взаимодействие автономных индивидов, нуждается и в соответствующих формах совместности, формы же эти не являются натуральными структурами, из людей приходится выработать своим. В этих ситуациях как раз и обнаруживается, что раздельность общественной жизни между обособленными индивидами — это не только ее расчленение, но и условие синтезирования новых качеств, предметностей, связей. Трансляция, ретрансляция, «окаменение» упакованного в предметные средства опыта требуют индивидуализированных, освоенных умениями, знаниями, мерками способностей, они «проявляются», присоединяясь к условиям самостоятельно действующего и мыслящего индивида. Такое индивидуализированное деятельное направление 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 раздельности социального бытия, реализующими его «кристаллизацию», обособливающимися совместность жизни людей, являются не только люди, предметы, вещные 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 реализуется через отдельные качества и свойства, их собирание и переконструирование. Отдельный аспект личностного бытия оказывается моментом реализации жизненного процесса, он и замещает, и включает в себя другие аспекты, его выделенность осуществляет непрерывность этого процесса. Раздельность 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 индивидуальном 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 видимой: выявляется соответствие и некоего «баланса» между различными социальными стандартами, с одной стороны, и совокупностью сил индивида — с другой, оказывается делом индивида и пока-

ителем его социальной вместимости, качество и уровень социальных связей попадает в зависимость от повседневной работы индивида над установленным соответствием между формой совместности и формой своего обособленного бытия. Опираясь на гипотезы, выдвигаемые историками, можно с достаточной определенностью говорить о становлении специфических человеческих форм С и В 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 обмена и передачи опыта. Вследствие этого разделения социальные связи оказываются «шире» непосредственной совместности. Из индивидуализации, т. е., 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 конверсии деятельности между индивидами. В орудиях объективируются определенные функции, операции, способы действий, разделенные в основном индивидами и постепенно облекаемые ими в вещные формы. Если от истории рода перейти к истории индивида, можно обнаружить сходные тенденции. Наблюдения и исследование в области детской психологии (обозначим в этом плане работы А. Н. 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 полное 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, познаний, реализуемых людьми. Принимая во внимание достаточно широкий круг предположек, 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 слова, формы, «фигуры», объективирующие «меланхо» и «органно» социальных связей, развертывающиеся 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

урно увеличивая этих разных слов, проблема сов-мещения разных форм вос-производства и передачи социального опыта. На пути решения этой проблемы стоят различные старосты, упрощающие идею совместности, редуцирующие ее к идеям политического, национального, религиозного единства. Так, напр., культивировав идею общности, характерной для русской философской тра-диции, приводит в политике и идеологии к декларациям, совершенно не учи-тывающим связь С. и F., зависимость форм совместности от характера дис-кретности социального процесса. Понимание сущности этой проблемы во многом определяет пути развития и наследования культуры. С. и F. являются важными характеристиками культуры, поскольку они определяют *другого* (*дру-гого*) не только как фактоматериальную данность и возможный ориентир нашего сознания, но и как фактическое условие нашего определения в-бытия, нашего самоопределения в разных измерениях социального процесса. Осмысленность бытия становится возможной через разделенность условий, средств, резуль-татов деятельности с *другими*, через трактовку этой F. как общей структуры бытия, как поправки (практической и духовной толкотни) связывания усилий и устремлений различных человеческих индивидов.

В.Е. Козлов

Содержание и форма — традиционные философские категории, по-пользуемые для описания отношения между сущим, способом организации вещи и материалом, организующимся, упорядочиваемым в данную вещь. Платон выдвинул теорию Ф. как прообраза вещи; он полагал, что Ф. вещей существу-ют как идеалы этих вещей, вне и независимо от материального бытия самих вещей. Аристотель разрабатывал иную теорию Ф.: стараясь определить при-чины возникновения и изменения сущности вещи, он выделяет материю как возможность вещи быть или не быть, Ф. как внутреннюю или внутреннюю цель вещи и то, что представляет собой единство материи и Ф. Философы средних веков рассматривали Ф. как высшее начало, выходящее в материю, и следовали либо теории формы, предложенной Платоном, либо теории Ф., предложен-ной Аристотелем, либо пытались объединить эти теории. Виталь, рассматривая соотношение Ф. и С. в «Науке логики», замечает, что Ф. двойственна: реф-лектированная в самое себя Ф. есть С., тогда как нерелфлектированная в самое себя Ф. есть вышнее, безразличное для С. существование. Проблема соотношения материи (материала), Ф. и С., равно как и проблема соотношения внешней и внутренней Ф. широко обсуждается эстетикой, поскольку соот-ношение С. и Ф. никогда не было безразлично тому роду эстетики, кото-рый изучает искусство. Приводимые Платоном, Аристотелем и Гегелем при-меры заимствованы из области ремесла или искусства, что еще раз подчер-кивает эстетическое значение их теорий Ф. К. Левин-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 формата-но-сохранительного единства предметов», от методов-формализации к структурно-функциональному исследованию.

С.А. Азарова

Сознание — способность человека оперировать образами социальных взаимодействий, действий с предметами, природными и культурными связями, отделенными от непосредственных контактов с людьми и актов деятельности, рассматривать эти образы в качестве условий, средств, ориентиров своего поведения. Понятие С. уже понятие 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 саморегуляцию человека социальных и культурных схематиков деятельности, определяемых ими природными связями и космическими ритмами. 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 создавать образ своей деятельности с образами различных социальных взаимодействий служит необходимым условием реализации социальных связей и, следовательно, общественной жизни. По сути, С. фиксирует социальную связь в самом индивиде. Эта связь обнаруживается в нем как «сознание», т.е. как разделение 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 «великийный» характер. В нем сопрягаются различные отношения человека к людям, вещам, природе, подчеркивающие раздельным характером деятельности, в которой он обособлен от людей и жизни от них. Сама эта способность сочетать разнообразные — явные и скрытые — свои опыты является невиданным «центром» С. Сформированность этой способности обуславливает зрелость, «взрослость» 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», развивается 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, деятельностью, им производимой. С. складывается из отношения к предметам, процессам и стихиям, за ними скрывающимся. Предмет как бы до-определяет человеческие потребности, желания, волеия. 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, «говорящее» 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» ответственностью предмета С. к потребностям индивида и к деятельности общности. Оно указывает на С. как на способность человека соединить 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 отличимость С. оказываются истинными формами его бытия. Человеку жизненно важно связать индивидуальный смысл действия с общим значением предмета и открытыми за ним связями. Ему необходимо включить свои представления в более отличившую 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 выходящей 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 «принятом» слове С. дает связные выражения жизни. В «отдельных» оставляет предметный, образный, языковые свидетельства и отчетливо возможности этих связей.

В.Е. Келлер

Сообщество — способ существования людей и бытия-в-месте. В социальных науках, начиная с XIX в. (Ф. Тэннис), принято отличать сообщество от общества. Сообществу соответствуют органическая связь между

людьми, тогда как общество характеризовалось связями по интересам. Раскрытая сущность 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 Другого характерно для бытия-в как погруженности в мир означенности. «Инструмент, которым я пользуюсь, у кого-то краден; 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 сидит такое-то Другое; пустующее место инпресентурует 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 соединяется 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 растворится означенность. 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 «сущностью социальными», выдвигать тезис о присущей вот-бытию структуре со-бытия; в самом феноменальном составе повседневного вот-бытия мы видим, что не только Другое, но примечательным образом — и «сам человек» (или «ей») присутствует в том, на что направлена его повседневная означенность». Хайдеггер понимает со-бытие (совместность) целиком и полностью во повседневного способа бытия, которое одновременно являет и поле понимания как взаимодействие, возникающее во язычной означенности и понятности объектов мира повседневности. Сообщество держится на сообщности или языке. «Сообщаемость» — категория онтологическая, а не лингвистическая. Она вмещает в себя людей в качестве телесностей, действующих в определенных местностях и совместности. Сообщаемость невозможна без языка и знака. Но если мы говорим о языке или языке, то необходимо их рассматривать языковыми в онтологично человеческого бытия. В современности именно это и сделал М. Хайдеггер, создавая новую онтологию. В «Бытие и время» он рассмотрел язык (§ 17) и знак (§ 14) как необходимые составляющие бытия-вместе. Ж.-Л. Нанси радикализирует воззрения 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 сущности. Это — воплощенная открытость, она есть бытие-в-месте, принципиально открытая настремку отношению между двумя данными существами. Это бытие-в-месте отрицает какую-либо самоотдельственную совместность, но открывает ее в принципиальной подвижности грани. Любое «здесь» — это с самого начала структура «с-», всякий находится рядом-с-собой, находится рядом-с-другими и в силу этого. «Мы» прежде всего есть друг с другом не как соединенные точки или же разделенные на части совокупности, но как бытие-друг-с-другом. Нанки доводит до того, что возводит единство людей, совершающих путешествие в одном кувце, до адекватной модели совместности. Несколько человек оказывается случайным образом рядом друг с другом. Между ними нет никаких отношений. Но они разным образом составляют совокупность в качестве пассажиров данного поезда, пребывающих в одном пространстве и в одно время. Они находятся в промежутке между отъединенностью «плотны» и связностью «групины», будучи каждый раз близкими к превращению в одну или в другую. Он следует более подвижному состоянию современной социальности. «Бытие — это не нечто общее, но нечто как раздвигание, в котором рас-палывается и измеряется «сообщна», то есть «с-», некоторое «рядом-с-собой» этого бытия как такового, бытие, насквозь пронизанное своей собственной транзитивностью: бытие, будучи всеми сущими, не как их индивидуальной и/или общей сам, но как бытие, которое их разбивает». Сущие находятся в контакте друг с другом и тем самым располагаются и различаются. «Бытие» это не значит являться сущностным, но являть собой глагол дисконтиции. «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 вытек из дисконтиции — 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: внешне так он есть «сам», то есть то, что он есть — или чем станет — столько раз и всякий раз, как он входит в дисконтицию. Это «каждый раз» не является обновлением опыта или объективностью 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 «взаимностью». Данная готовность, согласно Нанки, связывает ethos с pathos'ом. Способ бытия «с-» или «со», согласно Нанки, не является ни отсутствием, 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: расширенным и одновременно «с-», поскольку он представляет собой *коллективный*

ает индивидуальное тело, его способность прикасаться к любому телу (или прикасаться к себе), что является не чем иным, как о-предделением тела». «Говорить-с», так же как говорить «спать-с», «выходить-с» или «идти-с», некий (эпифемизм, вводимый для того, чтобы... сказать само бытие как коммуникацию и мышление, как оно говорится: co-arbitrio 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 взаимодействуют о-себе друг другу как *мыслы*. В современности мы наблюдаем приток индивидуализации, плюрализации и глобализации, которые ставят под сомнение воспроизводство организической группы как сообщества, поведение и единство которой определялось традиционными ценностями. Это способствует порождению группы «сообщающих», единство которых держится эфемерно на кратковременных связях и ценностях, которые они производят внутри группы. Развитие технологий способствовало возникновению интернет-сообщества, которое имеют еще «множественно», причем такая, что оно отличается от неорганизованной толпы или массы (Харлт М., Нетри 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, социальном, 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», лежащая между онтологией, гносеологией, антропологией, этикой и т.д. В современном обществе роль С. ф. меняется, поскольку она становится выражением динамики общества, тенденций развития современного общества, «внутри» которого — а не «над» которым, как прежде, — оказывается современная философия. Самоосознание С. ф. и ее самостоятельное влияние являются важными моментами ее методологии. В этом самоосознании С. ф. можно выделить несколько пунктов. 1. С. ф. в философии 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 сам исторический процесс, 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 выдвигается этап оформления отдельных наук, исследующих общество и человека и отделившихся в середине XIX в. в «заверши» философии истории как спекулятивному и метафизическому построению. Т. о., между философией истории и современной С. ф. отсутствует непосредственная связь. «Разрыв» запечатлен господством позитивистских схем исследования и социологией, которая почти на столетие снижает 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 выступить перед проблемой трансформации социальных систем и поставить вопрос о «возражении людей в теории» (Хоманс). Далее она столкнулась с парадоксом социально-исторического обоснования своей собственной методологии, но суть 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, «контингентная» философия вокруг социально-гуманитарной проблематики, проблема социально-исторического обоснования современного познания и его перспектив — соответствие С. ф. и социологии лишь более полнократно выразило эти тенденции. С. ф. оказалась перед необходимостью формировать мировоззрение, опирающееся на проблемность социального бытия и познания и движущее 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, инклинческого 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», «Общественное»).

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 установлению норм и ценностей и осуществляемая без оценок для всех меры. На ранних этапах развития общества понимание С. было связано с натурфилософскими, мифологическими, мифологическими 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 должествование. Естественный закон, связывающий 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 способность, неизменность и необходимость, во-вторых, им была поставлена проблема естественных оснований С. и их соотношения с социальными институтами. Аристотель принадлежит заслуга в разработке формальной структуры С. Он разделяет С. на уравнивательную и распределительную. Уравнительная С. предполагает воздание равным за равное, уравниение того, что является предметом обмена, эквивалентного возстановления понорных кем-либо при человеке. 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 приняты в обществе норм и ценностей. Выделение формальной структуры С. теоретически выразило политическое и имущественное неравенство, свидетельствующее о разности социальных отношений. В Новое время социально-философская мысль все больше подвинула к пониманию связи С. с существующими социальными институтами, что вело к усложнению понятия С., все большему наполнению его конкретно-историческим смыслом. Понятие С. стало рассматриваться предметом не только философов, 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 наследным и подчиненным, или свободным созданием и договором самих людей и считал одним из главных его достоинств разум, провозглашенный в С. и законах. «Справедливость, т.е. соблюдение соглашений, есть, т.е., правило разума, запрещающее нам делать что-либо, что пагубно для нашей жизни, из чего следует, что справедливость

есть естественный закон». Государство и его С. возникают из преодоления людьми естественного состояния, из договора, к которому люди приходят относительно всеобщего блага и согласования противоречащих интересов. Вслед за Аристотелем Гоббс также различал управительную и распределительную С.: первая проявляется в эквивалентности вещей, вторая заключается в разделении 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 «великому разуму». Согласно представлениям Д. Локка, С. имеет двойное основание. Одно из оснований — естественная человеческая природа, сущностью которой являются инстинктивное стремление к собственности, стремление 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. либеральной концепции 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 управительную 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 познания 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 считавшиеся теория, прежде всего либеральной ориентации, рассматривают С. как нейтральность, беспристрастность или честность. Две версии этого двумерного понятия С. — абсолютная нейтральность или беспристрастность и ситуативная нейтральность или беспристрастность. Абсолютная нейтральность или беспристрастность трактуется как применимо чисто формального, а priori нейтрального, принципа. И. Кант, Н. Бентам, Дж. Милль придерживались именно такой универсальной модели трактовки Дж. Роула, Ю. Хабермаса, Р. Дворкина, Б. Акермана, Ф. Митчелсона придерживаются ситуативной нейтральности или беспристрастности, которая в свою очередь предполагает две противоположные версии конкретизации. В одном случае нейтральность или беспристрастность конкретизируется как «неспорность», а в другом — как «экспрессивное сложение». Различия между этими двумя версиями заключается в том, каким образом трактуется пространство совпадения интересов. Для концепции, отождествляющей нейтральность С. с «неспорностью», это пространство образуется в результате того, что стороны воздерживаются от любых спорных вопросов. Концепции, отождествляющие нейтральность С. с «экспрессивным сложением», рассматривают данное пространство как своего рода периметрический горизонт, обладающий своей собственной динамикой. Эта оппозиция выражает оппозицию нормативного универсализма, основанного на определенном суждении, и частного универсализма, основанного на рефлексивном суждении. Нормативный универсализм, инспирированный моделью определенного суждения, влечет за собой деонтологический подход к С., согласно которому возможно идентифицировать определенные принципы С. (напр., два правила «справедливости как честности», по Роулу) или «процедурные принципы», предопределяющие выбор субстантивных принципов С. (принцип диалогического обобщения «U», по Хабермасу), причем возможность таких принципов может быть доказана без обращения к трансцендентальным аргументам. Частный универсализм, инспирированный моделью рефлексивного суждения, трактует С. не просто как «неспорность» или «совместимость» с заранее установленными принципами, а как своего рода «беспристрастность без принципов». «Беспристрастность без принципов» исключает обращение как к трансцендентальным аргументом, так и к какому-либо принципу и процедуре, и фундируется верховенным 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 метафоризуется как невозможность собственной имманентности, т.е. как невозможность собственного конституирования на основе одной для всех антропологической, политической, моральной и любой другой характеристики. Поэтому С. как «беспристрастность без принципов» в переломе неразрешимого предела равенства предполагает

раздильную асимметрию между Я и Другим. С. в этом контексте гетерогонии означает не защиту уже существующих прав или «требование справедливости», требование сравнения и усовершенствования равных в своей разности, требование познания и объективности, а бескорыстие ради-другого. Это для-другого-С. предшествует всякой морали, политике или науке и остается изначально по отношению к любой системе ценностей.

(См. «Равенство», «Свобода»).

Т.К. Керимова

Справедливость (дистрибутивная) — оценочная категория, используемая в политической философии для описания существующей либо должной существующей 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 (повышение/понижение), социальной поддержки (критерия отбора групп), инфляции (рост/стагнация), не свободны от нормативной метафизической составляющей: представлений о человеке (антропология), обществе (социальная онтология) и благах (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 индивидуальный 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 эгалитаризмов, 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 изначально равном 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-

тельности на результат инвестиций, что в свою очередь становится предметом отдельных исследований (т.н. эгалитаризм возможностей (Б. Барри) и эгалитаризм участия (Д. Коулз)). 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 консеквенциализм (при оценке политического решения с точки зрения его моральности необходимо указать, кому конкретно стало лучше/худше 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. равенство стартовых позиций (равенства возможностей, на фоне которых неравенство результатов могло бы быть справедливым) в реальности не существует, а погоня за пользой в утилитаризме подменяет традиционный контент блага. Принцип дифференциации (максимум, справедливость как честность). Принцип обоснован Д. Ролзом в его работе «Теория справедливости» (1971) и представляет собой тезис о том, что неравное распределение благ следует считать справедливым, только если оно приводит к улучшению позиций минимально обеспеченных и достигнуто при соблюдении условий честной конкуренции. Правила приоритета в теории Ролза допускают ограничение свободы только ради свободы (первое правило), а эффективность (максимизацию благ) подчиняют справедливости, понятию как честности (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 индивидуальными принципов справедливости за условной «занавесой неведения», показывающий, по его мнению, что любой здравомыслящий человек в ситуации незнания своих стартовых позиций выберет максимум. Теория Ролза в дальнейшем подвергалась критике на самых разных основаниях: напр., на том основании, что принцип максимума «интуитивистски» к заслугам людей (допустим, вымышленный социальный налог будет платить как те, кто получил наследство, так и те, кто всего достиг сам, никогда вопреки худшим стартовым условиям), на том основании, что выделение «истории» наших моральных интуиций в теории Ролза осталось за скобками (с позиций историзма 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 переосмо-

треть (коммуитаризм). Несмотря на то что некоторые философы предлагают другие задачи для политической философии в сфере С. (так, отповедка какой-либо внешней по отношению к рынку сферы дистрибутивной С. отсылается либертарианцы (Р. Нозик), универсальность одной сферы дистрибуции ставит под сомнение коммуитаризм (М. Холдер)), 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. Давыдов

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, предусмотренные документом. Если эталон является пределом, к которому должно стремиться, то С. подпадает 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, стремившись к повторению общего эталона, производили более или менее стандартную продукцию. Стандартизация как высшее требование специально предъявлялось в работах, требующих участия многих людей одновременно — прежде всего при строительстве кораблей и крупных зданий. Относительно высокоорганизованная стандартизация присутствовала в организации труда на древнеримских заводах, хотя С. и не были обязательными для выполнения. Теоретически 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) разнородность промышленности по значительной территории при оказавшихся деловых связях между предприятиями, что заставляло выработать 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 катастрофой. 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 повторяющееся разделение труда и задавая единый трудовой ритм, требовал единообразия в оперировании инструментами и полной взаимозаменяемости составляющих изделий. Каждая деталь должна была подходить 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 и крепежные элементы, двигатели и др. С. начали фиксироваться в документах, содержащие требования, подлежащие неукоснительному исполнению. Развитие С. сделало возможным массовое производство, а оно, в свою очередь, ускорило 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. Стандартизация 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 бытового жизни. Стандартный набор вещей (особенно бытовой техники) в известной мере формирует элементы образа жизни, длительные операции, заполняющие свободное время. Развитие массовой культуры — одно из следствий всеобщего распространения С.

Д. М. Федосов

Стандартизация — понятие, указывающее на переходные состояния, ведущие к оформлению вещей и явлений, к обособлению органических и че-

лических индивидов, к самоопределению природных и общественных систем. Вместе с понятиями измененная, возникновения, преобразования, обновления, формирования, восприимчивости познания С. входит в состав определений, характеризующих более широкие понятия бытия, движения, процесса. С. фиксирует некую парадоксальность бытия: вещь (организм, событие, идея) уже определена, но ее еще нет; ее еще нет, но она уже оказывает воздействие на окружающую среду; имеет совокупность условий и течение событий. Парадоксальность С. переводит это понятие в ранг характеристик человеческого бытия, его единства и многообразия, его проблемности и противоречивости. Само формирование человеческой личности дает весьма показательный пример С. Стадия С. личности — это период складывания и оформления элементарных структур самостоятельной деятельности ребенка; эти структуры еще являются отчасти вынужденными — включенными в совместно-разделенную деятельность со взрослыми, — но отчасти уже «слитными» с индивидуальными силами ребенка, обосновывают его самостоятельные действия, ориентации, реакции, расширяют круг его общения с миром. С. как указание на проблемность человеческой деятельности и раскрытия смысла в ней бытия, подчеркивает «неизмеренность» самого человека, необходимость для него «деструктировать» формы своего мышления, познания и общения с миром.

(См. «Движение», «Бытие», «Процесс»).

В. Е. Козлов

Стереотипы — формы, в которых действия и мысли людей сводятся к простейшим схемам и реакциям. Подобно штампам, оставившим отпечаток на множестве копий, С. закрепляет в людях элементарные связи поведенческих и мыслительных актов, сохраняют устойчивость этих связей в меняющихся ситуациях. Поскольку С. действуют как некие психические и поведенческие автоматы, 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 поведении людей определенные *общечеловеческие* формы и т.о. поддерживающие структурность социальных взаимодействий. С. становятся особой философской и научной проблемой именно тогда, когда они перестают выполнять функции автоматов человеческого мышления и поведения. В сложном обществе проблемы С. не существовало, т.к. практика общества была в основном стереотипизирована, а связи человека представляли совокупностями С., предопределявших должный путь людей, их общение, предметное мышление. Конечно, взаимодействия между социальными слоями, между

разными культурами приводило к столкновению С., что создавало почву для драматического развития человеческих судеб, преодолеваемых социальное предопределение. Но в целом это не привело к социальную инерцию, создававшую С. В индустриальном обществе С. выводится из режима из качественного воспроизводства, общество начинает «фабриковать» С., т.е. оно производит целые сферы деятельности людей, закрепляет людей за этими сферами, включает их в технологические, образовательные, потребительские сферы, работающие по принципам производства вещей. Поскольку в производстве и культуре утвердятся установка на понину, обнаруживается противоречивость стереотипов, возникает проблема смысла С. (феномен жюль). В постиндустриальный период выявляется сложная ситуация *символического* различия С. в «обыденном поведении людей, в их практической, духовной, теоретической деятельности. С. становится объектом всестороннего изучения. Конкретизируется их роль в социальной звонании, в развитии и функционировании личности. Выявляются «смысловые» работы С. по классификации предметности («свое–чужое»), по символически индивиду и группы («мы–они»), по «шкалированию» различных пространства («правое–левое», «красные–белые»). В частности, показано, что «минимальная... организация включает бинарную систему... состоящую из двух символических механизмов... находящаяся в отношении интерведируемости и одновременно подобия друг другу, поскольку каждый своими средствами моделирует одну и ту же высемантическую реальность» (Дюваль Ю. М. Набр. статьи, Таллинн, 1992. Т. 3. С. 370). Т. о., С. не являются более «естественно-историческими» условиями жизни людей; они становятся средством конструирования социальных взаимодействий, изготовившая «искусственным» путем, используются в сложных системах манипулирования человеческим поведением: в идеологии, в социальном и политическом управлении, в рекламе.

(См. «Аргумент», «Естественная установка», «Формы социальные»).

В. Е. Келлер

Стратегия — форма организации человеческих взаимодействий, максимально учитывающая возможности, перспективы, средства деятельности субъектов, проблемы, трудности, конфликты, которые препятствуют осуществлению взаимодействия. Первоначально это понятие развивалось в связи с трактовкой военных действий как особого рода искусства, ремесла и даже философии, предполагающих манипулирование большинством массовых 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 изворотам, уловкам, ловким маневрам («стратегиям»), включающим 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 контингентально-теоретический компонент, но программные и теоретические схемы и развертывание этого понятия оказываются полными реализациями 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 немалым образом «синтезируются» теоретические и практические, методологические и технические аспекты С. Т.к. в истории понятия С. доминировал «военный аспект», в качестве субъекта С. или стратег рассматривался прежде всего главнокомандующий, полководец, владыка. 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. XIX столетия, когда обозначился кризис тоталитарных моделей общественного развития, «линейных» схем истории и соответствующих «большо-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 договорничества и регуляции 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 взаимодействия. В этом контексте стратегическая организация взаимодействий между различными социальными субъектами может толковаться как «искусственная» форма, переработанная 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 прагматической проблемы, ибо она «упаив» в фундаментальные структуры общества, «естественно» действует в их составе. Если же общество находится в состоянии критического или переходного (как Россия в кон. XX в.), С. социальных изменений является острым 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 общины, культуры, региональные объединения. С. в этом плане осуществляется как пространвание общего социального пространства, задающего в дальнейшем порядок будущих социальных взаимодействий. В этих условиях С. как своеобразная матрица действующего ритма уступает свое место *повымающей* 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 предданный план, а С. взаимодействия, вырабатываемое как определенное согласование различных установок и ориентаций. Только это создает надежную основу для продолжения социальной «игры», для закрепления формы социального пространства, для дальнейшего функционирования и развития правил междубъектных контактов. Понятие стратегия в этих обстоятельствах перестает быть стационарной, «простой» и односторонней, поскольку логика взаимодействий предполагает его перемещение в социальном и теоретическом пространствах, а это т. е. «сintезируется» 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 двойное понимание С. В количественном 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-

есть. И в том, и в другом случае *S* предполагает динамическое и статическое измерение. Статическая парадигма обозначает статику и опознание *S*. Как выстует из самой этимологии, лит. термин «статисла» обозначает строгие, упорядоченное строение. В античной грамматике и риторике и в средневековой герменевике *S* обозначала организацию предложения или композицию речи в тексте. В этом смысле субстанция составленных элементов, а также изменение в развитии системы не принимается во внимание. *S* обозначает относительно неизменяемую сторону системы. Динамическая парадигма особенно успешно развивалась в биологии и психологии, где *S* используется в органической-функциональном смысле. При этом динамическое *S* подчеркивает регулярности процессов в эволюции. Кибернетика и теория систем развивали структурные матрицы и другие модели формализации динамических структур. Ницше рассматривал динамику как конститутивную характеристику *S*, вообще. Количественное определение *S* вводит такие характеристики, как целостность или единство. В контексте *Geisteswissenschaften* введенные понятия *S* традиционно связываются с понятием Дильтея. В *Ästhetische Dialektik* развивал количественную парадигму *S* и противоположность атомистической психологии. Понятие *S* 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., *S* определяется как количественный организующий принцип, предопределяющий интерпретацию составленных элементов. В то же время целое и части, по Дильтею, образуют герменевтический круг: части значимы только с т. зр. целого, и наоборот. Количественная парадигма доминирует и в структурализме. Левин-Стресс определяет *S* как модель и выделяет четыре количественных 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 количественной парадигме, особенно в математике, распространено представление о *S* 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 *S*. Система состоит из совокупности элементов, однако они никак не относятся к анализу *S* системы не входят. В противоположность структу-

разлику, 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 неизвестность подлинного; б) трансформации — упорядоченный переход одной подструктуры в другую на основе принципа порождения; в) саморегулирования: внутреннее функционирование правил в пределах данной системы. Согласно этому определению, С. характерна 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 — макротеории типа символического интеракционизма, феноменологической социологии, этнометодологии. Макротеории определяют С. как нечто первичное, независимое от индивидов. Социальное действие оказывается, т.о., полностью производным 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 «этномерной социологии» Да. Александера, в теории «коммуникативного действия» Ю. Хабермаса, в «теории структуриации» Э. Гидденса, в когнитивном анализе А. Спенсера и др. В частности, Э. Гидденс развивает положение о «дualности структур»: «Структуры следует концептуализировать не просто как устанавливающие ограничения на человеческую деятельность, но как обеспечивающие ее возможность... В принципе всегда можно изучать структуры на основе их структуриации как ряда воспроизводимых практических обычаев. Исследовать структуриацию практики — значит объяснить, как структуры формируются благодаря действию и, обратно, как действие оформляется структурами». 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 отрицание вопроса об онтологии С. вызывает у структуралистов. К. Левин-Стросс основывает свой ответ на этот вопрос на разведении реальности и модели. Согласно Левин-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 которого заданное числом строится модель. Поскольку недоумительный тезис о реальности С. развивается семантиками, которые, в соответствии с У. Эко, представляют методологической структура-

лим. Последний рассматривает С. как полезный и необходимый инструмент мышления для целей упорядочения 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 для познавательной деятельности исследователя оказывается излишним. С т. зр. «теория структуризации» Э. Пидденса, С. обладает виртуальным существованием. С. характеризуется Пидденсом как непрерывные, бесубъектные.

(См. «Система», «Структурализм»).

Г. К. Керимова

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 20–30-е гг. Структурная лингвистика — европейская (Ф. де Соссюр, Л. Ельмслер и Пражский лингвистический кружок) и американская (Вельский дескриптивизм) — сыграла чрезвычайно важную роль в этот период. Именно Ф. де Соссюр развил оппозицию между словом и речью, противоречие между синхроническим и диахроническим порядками и понятие знака как единства означающего и означаемого, отношение которого к референту произвольно и неизменно внутри данной системы языка — положения, основополагающие для С. методологии. Пражский лингвистический кружок развивал функциональный С. Из всего массива идей, разработанных в Пражском лингвистическом кружке в 20–30-е гг. основополагающими являются попытка преодоления оппозиции между статичной и динамичной языком, открытие фонемы, фонологической оппозиции. Поскольку язык рассматривается как функциональная система, служащая целям коммуникации, то, следовательно, она включает в свою 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 сосюровской 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 сложности, и фонология как учение о звуках языка, т. е. о выделенных в звуковом потоке единицах — фонемах, организованных в систему. Это как бы сущность звуков, абстрагированных в чистом виде с т. зр. того, что совершенно необходимо

ны 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 вычисляются как минимум сразу две разные фонемы, между которыми существует оппозиция «фонологической оппозиции». Последняя и является тем, что конституирует фонему — «... в фонологии основная роль принадлежит не фонемам, а смысловозначительной оппозиции» (Н. Трубецкой). Американистский С. развивает антиматериалистский дескриптивный подход к языку и дистрибутивный анализ — также основоположником в становлении структуралистской методологии. Не внутренние языковые факты типа идей, понятий или интенций, а анализ непосредственно наблюдаемого поведения, анализ речевых актов в контексте человеческого поведения. Санхрония 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 оппозиций между этими элементами. Классификация и сегментация предопределяют наличие таксономического С. С. становится господствующей интеллектуальной парадигмой в 50–60-е гг. по Франции в результате распространения метода на другие области культуры. К Леви-Строссу 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, позволивших установить определенный тип коммуникации между индивидами в группе. 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 вычленил минимальные единицы как элементарные структуры общества. Эти структуры являются, однако, не биологическими данными, а представляющей собой культурный символизм. Леви-Стросс идет дальше: экономика сама по себе под рубрикой обмена товаров формирует символическую систему, сравнимую с обменом женщинами в системе родства и обменом слов в системе языка. Следующей, более крупной, составной лингвистической моделью была переформулировка психоаналитической теории Лакана замещающимися из структурной лингвистики оппозициями означающее/означаемое, язык/речь, метафоры/метонимия. «Пессонифицировано структурировано как язык». Радикальность этого положения заключается в том, что именно язык как таковой формирует

область бессознательного как символической порядок, институтирующей «другого» и к тому же делание и его подавление через связь означивания. Для Лакана язык бессознательного — это система двучленных знаков, где полематический элемент функционирует как означивание бессознательных процессов. В идеализированном виде модель языка Соссюра представляется так: означивание происходит над означиваемым, существует непреодолимый барьер между двумя сторонами знака. И еще более важный вывод заключается в том, что означиваемое не репрезентирует означиваемое, поскольку значение функционирует через связь означивания. Т. е., любая расщепленка бессознательных процессов предполагает расщепленку не по ту сторону означивания, а связь означивания. Дuality сознания, «Я» и бессознательного, «другого», по Лакану, предполагает duality-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, «отстаивающим» и «работом». 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 эписемы: Ренессанс, классической 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 языково-символических систем культуры, как мода, одежда, еда, структура города и т.д. Барт, полностью принимая идею Соссюра о необходимости в объектологической 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 языковой системой. Наиболее распространенные случаи коннотатива представлены сложными системами, где роль первой системы играет естественный язык. По мнению Барта, сущность литературы состоит именно в коннотативе: «литературность» в литературе является именно вторичная языковая система, развивающаяся на основе естественного языка. Анализ языковых практик С. в разных областях культуры позволяет выделить наиболее характерные черты С. Эти характеристики иногда формулируются как принципы, или правила, следующие: 1) принцип инвариантности — структуралист анализирует структуру системы (я. 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 совместности — структуралист изучает правила, которые определяют комбинацию элементов текста; 5) принцип интег-

рации — подчинение элементов целому и независимость последнего, б) принцип дивергентического изменения — исторические изменения происходят на основе синергетического анализа системы; 7) принцип функциональный — структуралист исследует коммуникативные и другие функции системы (А. Ней). Вместе с Деррида совершается сдвиг парадигмы структурализма, скрыто присутствующая почти у всех его представителей. Ибо, если в мире признаются исключительные структуры, причем да, 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 нависана история безумия, как оно рождается и живет, прежде чем станет добычей и парализуется в сетях классического разума, внутри именно языка классического разума, использующего понятия, которые как раз служили историческими инструментами подавления безумия»? Общий недостаток всей структуралистской традиции заключается в «нейтрализации или редукции структуры структуры, смешивании ее в центр или отсылании к присутствию, фиксированному центру, 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 подпадает 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 предположить размыкание структуры, открытие ее, «структуральность структуры». Такая постановка вопроса о структуре приобретает характерные резонансы в постструктурализме.

(См. «Структура», «Постструктурализм»).

Т.А. Керимова

Субстанция (от лат. *substantia* — стоящая, стоящие; *substantia* — подстановка; то, на чем все стоит и чем (двигается) — а) в алгебре — вечные, не поддающиеся разложению и превращениям первичные вещества (субстраты), из которых образуются разные сложные виды, реактивы; б) в философии — онтологическая категория, обычно обозначавшая абсолютные основания всего сущего, безусловный субъект всех изменений. С. чаще всего понимал как такое предельное и самоторождующееся начало, в котором его сущность и существование совпадают, не различаются, а само оно, побуждая себя к действию, проявляется через атрибуты (необходимо-исходящие формы) и бесчисленные акциденции (случайно-случайные свойства, модусы). В античной философии понятие С., вероятно, преобладавали близкие ему по смыслу понятия элемента, стихии и в особенности — сущности (*ουσιαι*, *ιδεαι*, *εἶδη*).

Разные мыслители Древней Греции варианты соотношения сущности и явления отличили в последующей философской мысли в противостояние друг другу материалистическим и идеалистическим учениям 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, но сводима к противоположным вещам и явлениям. У Аристотеля сущность — «форма вещей», которая не существует отдельно от самих вещей и в то же время не выводима из «материалов» вещей. 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 латинского *substratum* — подстилка, основа), под которыми, как правило, мыслится общая материальная основа всех явлений, их материальная носитель. Плотни трактовал С. как меру в целом и различал в ней сущую и кривую 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 сущая, которое паразит в свое бытие, С. — первообраз энергий и вещей, а качество — бытие 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, вообще настоящее и актуальное. Бог наделяет существованием бестелесные и телесные субстанции, которые сами по себе лишены существования и обладают только потенциальной сущностью. Сущность бестелесных субстанций — личная материальная форма (чистая, субстанциальная 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 тенной вещью). Душа Святых была близка 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. Становилось понятно, что продолжать дуализм Декарта

та, определена мышление и протяженность как два атрибута одной и той же С. — природы. Природа есть *causalis*, т.е. причина самой себя; она не зависит ни от чего (в т.ч. от ума и существует вне ума), ни в чем нином не нуждается. Вслед за Ибн Синоу Спиноза определяет самопринуждению как то, существование чего содержит в себе существование. С одной стороны, природа является *causa naturae* («природой творимой»), 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. противопоставит 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 пантомимически толкуемой природы Спиноза различает модус тела (протяжения) и модус души (мышления). Дк. Дека обосновывал идею С. эмпирически, полагая, что идея тела «материал как таковой» или «чистого пространства» люди получают методом абстрагирования. Дк. Берста отрицал способность нашего ума создавать подобные абстракции: мы воспринимаем лишь отдельные вещи в виде суммы ощущений «идей»), но то, что идеонируем, не существует; следовало устранить понятие материальной С. и допустить только существование духовной С.Д. Юм предложил относиться к понятию С. как некой неэритически создаваемой обыденным мышлением сувое ассоциаций, отказаться от него в науке. Стремление вывести все многообразие мира из одной С. нестробно, 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. — «жизная Вселенная», в которой происходят непрерывные изменения. И. Кант толкует С. как иерархичную форму мышления, благодаря которой синтезируются данные в опыте явления; С. — условие возможности всякого синтетического единства восприятий, нечто постоянное в явлении. То, что сменяется, относится к способу существования С. и предполагает постоянное средоточие всех изменений; в этом смысле только постоянное (С.) изменяется. Т.е., по Канту, С. внутренне изменчива, не есть некой неизменяемый вещественный субстрат, и именно психологически 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 всем бытии как окончательное единство сущности и бытия. В «Науке логики» Гегель различает деятельную и пассивную С. По своему существу С. есть свое высветление и положенность, она имеет действительность лишь в акциденциях и в действии. Ее деятельность как субъекта есть переход в нечто иное. С. — абсолютная монада, рефлексивная в себе. «Субстанция как монада обретает видимость, иначе говоря, обладает акцидентальностью... отрывает себя, возвращается к себе, отталкивает себя от самой себя, являясь абсолютной активностью, обнаруживает себя как причину через свое действие» (Гегель. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971. С. 286). С. тождественна с самой собой лишь в своей противоположности. «Переходом возможное в действительность с ее содержанием, субстанция обнаруживает себя как созидательную монаду, а возвращая действительное в возможность, она обнаруживает себя как разрушительную монаду» (там же. С. 286). С. логически (но не в физическом пространстве) существует до своих модусов. К. Маркс в «Капитале» в качестве С. любой стоимости рассматривает абстрактный труд. Двумя стовеской материализмом признает понятие С. как одно из определений материи — дефиниция материи как причины самой себя и источника всех изменений. Неомолятинисты, вслед за Юмом, усматривают в С. псевдонимитив, основанное на доминирующем 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. Поняров

Субстрат (от подстилаю, *abstrahere* — основа, подставка); 1) в химии — вещество, подвергнувшееся превращению под действием фермента; 2) в биологии — основа (предмет или вещество), к которой прикреплены животные или растительные организмы, а также среды постоянного обитания и развития организмов (вопр., питательная среда для микроорганизмов); 3) в философии

фин — общая и относительно элементарная основа содержания явлений, структурный материал того или иного структурного уровня бытия либо бытия в целом. Есть ли у непрестанно изменяющегося явления постоянная основа? Ставя и решая эту проблему, древнегреческие философы предположили, что все в мире построено из незыблемого первоначала — субстрата (напр., из «эдема», «материи»). Именно этот «С.» первоначально выдвинулся в категории «содержание» и понимался как тот сплошной и пассивный состав, которому активная форма (эйдос) придает определенность отдельного нечто, вещи. Понятие С. близко к понятию субстанции в платонической философии, объясняющей явления природы emanацией (источником) абсолюта; вместе с тем, в отличие от «субстанции», в С. акцентируется его пассивность и пластичность. «Субстрат — это пассивная субстанция, которая предположила себя» (Бальза, 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. нашим ощущением и сознанием 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 условное 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»).

Л. В. Вышгород

Субтрактивная онтология — аксиоматическая альтернатива метафизики субстанции и присутствия. Основные положения С. о. были сформулированы А. Бальзо в «Бытии и событии» (1985). В основании С. о. лежат три положения: возрождение онтологии (М. Хайдеггер); теория множеств (Г. Кантор, Э. Цермело, А. Френкель, П. Коэн); посткартезианская концепция субъекта (Ж. Маркс, В. Ланга, Э. Фрейд, Ж. Лакан). Исходный тезис С. о. заключается в том, что «единое не есть», а единство есть результат «счесть-за-одно». Единое — это всегда операция, а не презентация: «множество есть режим презентации, единое... есть результат операции; бытие — это то, что презентует себя» (Бальзо). Отвергая классическое отождествление бытия и единого, Бальзо 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 выводит в присутствие, никогда не презентует себя. Принципиальное различие имеет введенное Бэном 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 раскрывается ретроспективно, как то, что имело место до счёта-за-одно. Порядок презентации есть результат счёта или операции. Эта структурированная структура называется ситуацией. Последняя определяется как любое консистентное презентированное множество: множество и режим структуры. Поскольку онтология — это учение о различных способах счёта множества, теория множеств и прежде всего аксиоматическая теория множеств Цермело–Френкеля, оказывается одним из фундаментальных составляющих С. Ф. Аксенова. Цермело–Френкель определяет множества только с точки зрения отношения принадлежности. В теории множеств Цермело–Френкеля каждой 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 презентированы в этом множестве. Принадлежность есть онтологическая функция презентации, включение — это онтологическая функция репрезентации. Различие между принадлежностью и включенностью соответствует различие между двумя порядками презентации и репрезентации. Т.е., имеется два порядка или две структуры ситуации: одна структура обозначает комбинацию элементов в множестве, их презентацию, а другая — обозначает 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: подмножество любого множества можно рассматривать как множество. А теорема точки избытка доказывает, 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 подпадает двойному счёту: на уровне принадлежности элементов

и на уровне включенности подмножеств. Такие термины, как презентация, структура, принадлежность и элемент, описывают ситуацию, а репрезентация, метаструктура, включенные 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. Это место делает событийным 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 логическому основанию. И если «онтология — это математика», тогда событие выходит за пределы онтологии, следовательно, математика. Событие — это бесконечное множество, потому его статус — принадлежность или непринадлежность — неразрешим. Требуется своего рода выбор или решение в отношении к событию. Бадью разрабатывает целый ряд понятий для решения вопроса о событии: процедура истины, интервенция, именование, выуждение и сдвиг.

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 именным, 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 разделенная ситуация является следствием разделения или удвоения, внутренне присущего самому событию: имеется событие, которое никогда не презентировано, но именованное событие повторяет событие для этой ситуации или в ситуации. Когда событие получает имя, защитники события вовлекаются в процедуру верности, которую Бадью описывает как оператор, выделяющий зависящее 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 презентированы в новой ситуации. Используемые в процедуре истины имена суть дополнения к ситуации, а их корректность может быть установлена в будущем прошедшем времени. Благодаря процедуре выуждения (П. Коэн) это новое множество, называемое генерическим, приобщается к ситуации в качестве ее элемента, благодаря чему исходная ситуация расширяется, трансформируется. Субъект, или субъективация, располагается между интервенцией и выуждением. Если благодаря интервенции событие получает имя, то субъективация «выуждает» актуализацию имени в ситуации. Поэтому Вальде называет выуждение «законом субъекта». Только благодаря субъективации начинается процесс, запущенный в событийном месте, а интервенция становится процедурой истины.

С. а. — это диалектическая онтология, постулирующая, с одной стороны, чистое множество (бытие) и единичу 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 сущностей. В «Логиках миров» разрыв между бытием и событием сохраняется, больше внимания уделяется самим ситуациям, которые опытно называются мирами. Статус события связывается не с его уникальными свойствами, саморепрезентативностью, а с его последствиями в ситуации или мире.

Т.К. Карамов

Субъект, субъективность, субъектность — характеристики позиции 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 связывала субъективность человека к познанию, оценивала ее по меркам познавательных стандартов. В таком истолковании человеческая субъективность представляла в своей «автономности», была способом независимости и ограниченности человеческого опыта. В социально-философском рассмотрении субъективность определяется в качестве важного аспекта бытия человеческого субъекта, необходимой формы и сути социального бытия. Субъективность оказывается важным аспектом реализации качества человека, процессом переживания субъектом своей причастности бытию, реализации субъектом своей самобытности. В качестве субъекта в философии могут быть представлены не только отдельные личности, но и их группы, классы, государство. Однако практика социального анализа и социологии XX в. показала, что попытка строить социальные онтологии, т.е. схемы социального

бытия, оттолкнувшись от человеческих индивидов как субъектов социального процесса, приводит к серьезным противоречиям: по теории человек люди и их энергия преобразования социальных форм, а социальные системы (и «микрочеловеческие» субъекты) приобретают качества квазиестественных сил, стоящих над человеческим бытием.

(См. «Психология», «Объект, объективность, объектность», «Познание»);
В. Е. Касаров

Субъективация — процесс становления субъекта, становления субъектом, становящаяся субъективность. Тема С. возникает 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 субъективная позиция, которая не сводилась бы ни к рефлексивной, ни к трансцендентальной; которая была бы открыта и исходила бы отталкиваясь к себе в форме самоотложивности и присутствия? 2. Как мыслить социального субъекта, при условии отхода от сведения его к субъективности, к познанию и сознанию? В этой ситуации стало настоятельной необходимостью рассмотреть процесс С., продумать, что представляет собой субъект как сложное, 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. Альткссера 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 подвигаясь власти. Речь, однако, идет о власти «молекулярной», «микрофизической», власти без субъекта. Субъект рождается, будучи провинциальным микроквантитативной сетью-лаптевых принуждений, каковые никогда не опознаются в качестве властных действий. Процесс С. протекает главным образом через тело. Тело — королевская дорога С. В «Надзор и наказывать. Рождение тюрьмы» (1975) тело заключенного формируется посредством проработки через дискурсивную матрицу уголовного права. Однако дело отсюда не происходит так, как если бы власть избирала провинциальность индивида в качестве объекта своих нормализующих воздействий. «Винноватый» субъект создается властью, равно как и механизмы подобного создания.

Основная мысль Фуко может быть резюмирована следующим образом: официальная мораль «классов» инстинктивна властью; факультативные

правила некоторой частной этики и соответствующая «испытка себя» исходит 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, связываемый в понятии «субъект», не является ни «естественным», ни неизменным. «Субъект», следовательно, не является универсальной аксиологической константой. Он историчен и, возможно, преодолим. П. Альтуссер был первым, кто в самом нач. 60-х гг XX в. задался вопросом о производстве субъекта. В соответствии с Альтуссером, субъект формирует социальный запрос, субъект есть субъект вопроса, задаваемого ему властью. Субъект, следовательно, рождается в акте властного «осливания» и субъективного «ответа» (пример Альтуссера: человек непроизвольно оборачивается на пыльный ослик: «Эй, ты!»). Не субъект посредством неких «внутренних сил» обожает закон, но онтологически опережающий символический порядок закона обуславливает наличие всякого «внутреннего». Закон утверждается в индифферентном 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 формирования = овладения? Альтуссер использует понятие «надвидя», выходящее за пределы размерности места субъекта до С. Однако все происходит так, что «надвидя» в данной ситуации становится простой статистической площадкой, пустым грамматическим условием «реального» субъекта властолюбия. 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 прибегаящая к поискам побочной поддержки в виде науки, поэзии и/или литературы, без отсылки к косвенным референтам, призванным обеспечить закит новых инструментальных и спорокапельных философских территорий? В соответствии с Бадью, современная конфигурация философского дискурса должна выйти отсюда в трех «узловых понятиях», ключевыми 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 противостоимость «ситуации». Последняя имеет место, пока все идет «своим чередом», соответствии правилам некоего установленного положения вещей. Здесь возможно познание, возможны правдивые, непротиворечивые высказывания, возможно накопление знаний. Невозможна лишь истина. «Событие» нарушает «ситуацию». Оно исходит сразу же после своего появления, однако при этом «событие» обуславливает моменты субъекта, в котором и обретает жизнь. Излюбленные примеры событий у Бадью: Христос и св. Павел, встреча Эпикета и Абелара, открытие Паскаля в физике и Гёццеля в музыке, французский и Великая Октябрьская революции, ранние этапы культурной революции

в Китае, май 88-го. Событие знаменует экзистенцию, переход субъекта. С — это субъект, отстоявшийся от гнущей события и драматичной ей верности. Истина, трансформирующая субъекта, не есть старение, но процесс. Процесс С, как подлинное единство мысли и дела, которое и есть древняя философская парадигма самой жизни-в-мысли, мысли-в-действии. «Истинная субъективация материально проявляется как *любимая декларация события под своим собственным именем*.» Субъективная декларация субъекта, потому что истинна события по определению открыта для всех, факт деклараций неустрашим, ибо декларация не имеет иной силы, кроме той, которую она декларирует. Декларация и есть то, что именовано, или, словами Вальве, различает субъекта. И субъекта, и декларируемая им истина события пост-событийна. С, в истине есть мысль-приветия, прорыв, всегда «не сообразующийся с веком сам» по причине своей неизменной универсальной исключительности. Все представленные типы аналитики процессов С, объединяет одна общая черта, а именно: некое Вечное оказывается конститутивным элементом идентичности субъекта. Самого же субъекта, переживающего процесс становления-внешним, мисс как бы не существует. И все же: каким образом происходит формирование субъекта? Как может быть возможна *оплачивающийся субъект*? Альтернативной переключением подходом выступает дифференциальная теория социального субъекта, которая полагает единство личности не в идентичности и самостоятельности, но в различии и саморазличении. В отличие от гегелевского (нелитивного) 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 подтекста. Различие конституирует тождество, становится производящим, генетическим. Вытекающим/определяющимся дифференциальными отклонениями (два или более) порождает сингулярности. Сингулярные точки — это точки, принципиально важные для существования или составления 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 интензивного существования, субличностное событие, которому всегда недостает субъекта. Целостный субъект никто не определяет, но сам является определенным покровством того или иного аспекта С.

(См. «Идентич, индивидуальность», «Субъект, субъективность, субъектность», «Объект, объективность, объектность»).

А. Е. Смирнов

Суверенность — гетерогенность существования; способность конституировать реальность. Многозначное понятие, использованное К. Шмиттом, Ж. Бодием и Д. Альтманом. Для Бодия С. — то, что может быть воспринятого

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. Обывском критике выступало понятие *Aufhebung* (снятие, или отрицание отрицания), предполагающее подчинение сущности явления рациональному знанию, отмененному преимущественно явлению в ходе познания Абсолютной Истины. Батай указывает, что хотя что-либо — значит признаться его к уже известному, т.е. в рамках гегельянской (и картезианской) философии познание предстает отождествлением неизвестного с уже известным. Разум лишь меняет фигуры неизвестного, 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 познает самого предела, без которого невозможно провести границу между субъектом и объектом и получить искомое знание. С. олицетворяет прогрессия в качестве формы вырождения. Примерами С., или суверенного опыта, являются совместность таких феноменов, как знание и опыт, накопление и трата, закон (*tabu*) и преступление, мораль и эротизм, жизнь и смерть, господство и суверенность. В процессе накопления всегда происходит неурченная трата, следовательно, экономическое или политическое накопление существования (накопление накопления) невозможно. Закон предполагает преступление, уничтожить которое приказан, т.е. онтологический 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 заключенным обществом, 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 вепрю, тогда как суверенность уподобляет человека Богу. Данные рассуждения соотносятся с выдвинутым М. Хайдеггера совместности жизни и смерти: без смерти жизнь не имеет смысла, длительность существования оправдывается нахождением его предела, то есть критичностью. Присутствие смерти наделяет существование ценностью, хотя само смерть не может быть познана и подчинена человеческому разуму. Иное по-своему, но близкое методологически толкование С. дал К. Шмитт. Для Шмитта С. конституирует политико-юридическую ситуацию, представляя возможность учреждения власти в качестве института и практики существования. С. диконстрирует 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 Шmittа, 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, усложнившись от позитивных или негативных 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 возникшей 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 Шmitt не пользуется таким толкованием, что С. обладает виртуальной природой (см. «Актуальное и виртуальное»). Виртуальность С. проявляется в рассмотрении Шmittом концепции Лессафана Т. Гоббса. Лессафан — это суверенное представительное лицо, государство как таковое, воплощенное одновременно в абсолютной власти монарха и в телесности народа, который верит в то, что государство суверенно в принятии решения о жизни и смерти. По версии Шmittа, 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. Спикота. Вера народа в суверенную власть государства может быть формальной, тогда как «поураченная» вера индивида — настоящей, определяющей ценности и поступки, являясь, т.е., настоящим следствием С., присущим каждому человеку. Такое понимание С. создает «плюрализм косвенных инстанций» в виде либеральных прав и свобод, разрушающих абсолютную власть Лессафана. Исследование феномена С. продолжается в работах Д. Аглобина, который определяет истоком С. «чистую волю», т.е. само существование человеческих индивидуальных тел, которое регулируется в равной степени как либерально-демократическим, так и тоталитарным типом государства. Истоком С. является представление о естественных правах человека, применение значения которых у конкретных тел образует гражданно включение и исключение 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 индивидуальных тел, социализация народа в виде коллективного идентичного тела. С. как

гетерогенная способность общества осуществлять принуждающие отношения дает государству власть принудительно регулировать поведение индивидов вплоть до их телесного существования. С. превращает политику в биополитику, а концентрационный лагерь — как инструмент «переховки» и частичного уничтожения тел — в дисциплину общественных институтов. С. существованием является источником свободы в той же мере, как и заключение.

(См. «Опыт», «Транстрессив»).

И. В. Крыкина

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 науке 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. Девидсон, 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 *всех* универсума низкоуровневых феноменов. Напр., биологические феномены глобально супервентны на физические — 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 *эмпирической* С. и *логической* (физической, нематематической) С. Напр., логически возможным является превращение со сверхсветовой скоростью, однако это противоречит законам физики, включающим фундаментальные константы, в число которых и скорость света. В философии сознания Д. Чалмерса проводится идея, что феноменальное сознание *возможно* 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 отрицательно редуктивно 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 *дедуктивное* 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 (духа).

Д. В. Анан

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 Платина. Позиция Парменида сводится к трем основным положениям: 1) бытие есть, а небытия нет; 2) бытие едино и неделимо; 3) бытие неизменно, а небытие — нет. Платон идеи называет сущностями и с Парменидом это связывает убеждение, что бытие (идеи) вечно, неизменно и познаваемо разумом, а также то, что «нико» (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 относятся все категории: «бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категорического высказывания, ибо самыми 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 составной из-формы и материи. Т.е., 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. Идея 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 Аквинский 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. Субстанция (С.) обладает 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 трансформацию в Новое время. По Оккаму, в божественном уме не существуют идеи в качестве прообразов ве-

щей. Прежде Бог творит вещи, а затем уже в это уже возникают идеи как репрезентации этих вещей, т.е. как представления, вторичные по отношению к единичным сущим. Согласно этому воззрению, С. утрачивает свое значение самостоятельного сущего, которому принадлежит акциденция, не имеющие бытия без соответствующих субстанций. Поэтому Окам утверждается, 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, направленное на бытие, а потому противостоящий объекту. В номинализме фактически совпадает 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 неопределимость сущности вещи в ее самобытском существовании. Явление же есть явление 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 проникли вглубь Я., наше знание все же будет отвлечаться от вещей, каковы они в действительности. Разделение мира на доступные знанию Я. и «вещи сами по себе» послужило тому, что Канта безосновательно обвинили 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 дихотомии в рассмотрении С. и я., была феноменологическая теория предметов. В ней предмет обозначает каждое «что-то», которое может стать субъектом высказывания; здесь предметом является «тождество», «равенство», «отношение», но также и квали-набуль 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. Андреева

Схоластика (от греч. *scholeiaikos* — школьный, учный) — христианизированная философия неоплатонизма и позднее аристотелизма, которая культивировалась в монастырских школах и университетах Западной Европы в IX—XIV вв. С. наследовала и претворила 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 логики и теории познания, во-вторых, оттачивать дедуктивную технику размышления аксиоматики «истин Откровения», интуитивно постигаемых, в диалектические философские истины, доступные разуму простого человека. Схоластики усовершенствовали диалектический метод и существенно обогатили язык философов, ввели в профессиональный оборот множество новых базовых понятий («реальность», «идеал» и проч.), категориальных distinctions (тип 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, неологизмизма 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 имеет критерий истины в практическом разуме; предметом ее рассудочной рефлексии является впечатлений в догме авторитетная интуиция, но не внешняя чувственная опыт рядовых людей; а потому моральное правомерности философского вывода для схоластики выступает соответствие древней традиции, а не кажущееся новаторством отступление от нее. До недавнего времени в советской печати термин «схолистическое теоретизирование» носил насмешливо-ругательный смысл. Проводя идею о борьбе «прогрессивного» материализма с «реакционным-идеализмом», некоторые отечественные историки-марксисты искусственно разрывали целостность схолистического периода в истории Европы, стараясь объяснить С. только как одну из ряда противоположных в IX–XIV вв. тенденций, но не как тождество противоположностей, сумму всех тенденций в философии того времени. В таком случае к схолистам могли отнести тенстов, рационалистов и «реалистов» IX–XIV вв., а к «антисхолистам» — скептиков, мистиков, номиналистов. Напр., к первым были бы привлечены Алексей Кентерберийский или Фома Аквинский, а ко вторым — Николас Ресинус или Бернар из Клерво. Напротив, историки неомитонистской, неомитонистской 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 землей папской власти. В тех условиях философия была не служанкой светской власти, конкурирующей повсюду или материалистической наукой, как в наши дни, а «служанкой теологии»

(Петр Дамьян), т.е. ее предметом было божественное естество и приращение мира и человека к Богу: тага к беспредельному и есть «любовь и мудрость» (Пафлатор) как существо духовной философии. Беспредельный дух понимается не практическим разумом, а умозрением, теоретически. Средневековые в Европе — это «власть духа», а не «власть денег», и эту в большей степени отвечал не прословутый принцип «связи с практической жизнью», а именно схоластическая философия, по-своему, абстрактно-теоретическая, воспроизводившая ансамбль внутренних противоречий христианского мироощущения (между верой и разумом, интуитивным и дискурсивным, творческой и сотворенной природой, добром и злом, возвышенным и низменным, единичным и общим, преходящим и вечным и т.д.). Столкновения реализма и номинализма, рационализма и мистицизма, тезиса и гипотеза в средневековых школах и университетах суть внутрехристианский диалог, но вовсе не спор схоласта с «антисхоластом»; И. Росцеллин или Бернар Клервоский — схоласты отнюдь не в меньшей степени, нежели Августин 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 описана, если ее рассматривать не саму по себе, а скорее prismu культурологического подхода. Тогда, в свете этого подхода, — философия всегда есть «ча-либо «духанака», интр., периф. 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 интернализмом. В Средние века духовничество обрело огромную доктринальную и политическую власть в Европе, отделилась по многим параметрам от остального населения и сформировала идеологическое содержание всех форм общественного сознания, а также философии. Предпосылки могущества духовничества в те времена — церковная дисциплина и единый аппарат церковного управления. Школьное и университетское образование основывалось на христианском мироощущении, экспериментальная наука поощрялась церковью в отведенных ей рамках и делалась в монастырях учеными-монахами. В XI в. произошел церковная реформа, еще более решительно противопоставившая духовное мирускому, своим острым она была направлена против симонии (торговли церковными должностями) и внебрачного сожития священников; она стремилась усилить дух благочестия, аскетизма, нестяжательства не только среди клира, но и паствы. Последствия этой реформы оказались далеко идущими. Духовная власть папы уравновешивала власть императора, обе власти были тесно взаимосвязаны: папа короновал в Риме императора, а сильный император претендовал на право назначать и низлагать папу. Эта ситуация специфически отражалась в каждом структурном подразделении культуры — интр., теологии как бы «корректирует» философию, заставляет ее излагать и доказывать посред-

ством разума только то, что уже дано в Откровении; в свою очередь, маскируя оригинальные мысли «под традиции», схоласт задает теологии новую проблематику, обоживает высеченное в категориях не созданных и тем самым обосновывает ее, превращая ее в новую теологию. Конфликт пап и императоров позволял развиваться свободным городам; итальянские города особо отличались производством императорской литературы, науки, византийского искусства. Этот же конфликт открывал дорогу реформаторскому движению, исходящему от монастырей. Возникали относительно автономные монашеские ордена с высококонтрастным образом жизни и поощрявшие теоретические исследования. Наука и философия развивались в монастырях и вокруг них, а не вокруг дворян и административных центров с мертвым духом бюрократии и дельчества. Философы из ордена доминиканцев следили за выработкой новых доктрин, а францисканцы предпочитали августинизм. Университетская философия расцветала в Париже, Кельне, Оксфорде, Боломье, Неаполе и Падуе. С. венчала крону средневековой культуры единого христианского мира, тогда как корни этой культуры уходили в таинственно культивируемую почву хозяйственного — в образцы отношения человека к Творцу, ближнему и дальнему, единоверцу и неверцу, 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 законническое начало, то культура обретает преимущественно светскую детерминацию и в философии начинает преобладать интерес к посюстороннему и пресюбитному, к прикладному разуму, гуманизму, идею саморазвития материи (настелим) и человека (антропологизм), идею внешнего чувственного опыта как источника истинного познания; возникает скептическое отношение к системосозданию в духе Платона или Аристотеля и вместо платонизма выводится какадыбудь разношерстная экзотризма (феноменология, sensualistический материализм и т.п.). Напротив, когда в базисе культуры превалирует религиозное начало, то ветви и отрасли культуры получают мощную духовную подпитку: в «массовой» философии превалирует духовная проблематика, во главу угла ставится «умозрение» и выявляющая его смыслов 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 ми ре идей, об интуиции избранных (пророков) как прямом пути в совершенный мир идей и о познании как припоминании нашей душевой 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 выглядят кощунным, но это уже поддержка, но не суть словестического метода). Сл-

кральное ядро средневековой христианской культуры было надежно защищено от диссидентской критики, что обеспечивало также и стабильный рост С., ориентированной на «человика богосозерцающего». Смысл Библийских текстов транслировался мирным священниками через фильтр предания, на малокозметной латыни — это предохраняло общественное сознание от ряда пятидесятых принципов, внушающих людям практицизм и расчет на возможность потягаться с Богом. Крестовые походы, увеличение власти пап, имели результатом: а) расширение литературного обмена с Константинополем, перевод греческих текстов на латинский язык; б) еврейские погромы, перевод торговли в руки христиан, блокирование влияния на западную философию духа куандова и парадигмы «иметь» (вместо «быть»). Известную культурообразующую роль сыграли инокванды и монашеские ордена. Но вот в Западной и Центральной Европе наступает Возрождение (XIV–XVI вв.), частично возращающее интерес мыслителей к классической античной культуре, а затем — Реформации (XVI в.) с ее духом капитализма, «целого человека», требованиями «земной 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 «человика экономического». В период Контрреформации в Испании в XVI–XVII вв. произошло частичное восстановление С. («вторая схоластика»), но Прозвешение нанесло ей решительный удар. И все же в кон. XIX–XX в. в Италии, Испании и Германии традиции С. возрождаются в некотором виде (новосхоластика). 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 идеей августиновского платонизма (Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Иоанн Роскелли, Пильом из Шаване, Пьер Абеляр, Петр Дамьян, Бернар Клервоский и др.). В вопросе о соотношении веры и знания в целом побеждала т.о. приоритете веры, но внутри этой парадигмы друг друга дополняли полярные позиции мистицизма и эмпирического рационализма. В споре об универсалиях складываются альтернативный реализм и номинализм, а также промежуточная позиция концептуализма. В лице ранней С. христианство пытается найти золотую середину между «чувственно» и «рационально», сокровенным и открытым, эзотерическим и экзотерическим. Зрелая С. своим центром имела Парижский университет и в целом являлась университетской философией (Сигер Брайбургский, Альберт Великий, Фома Аквинский и др.). Члены доминиканского и францисканского орденов способствовали разделению влияния философии Аристотеля; особенно идеализмом в С. вытесняется аристотелизм. В аристотелизме происходит размежевание на аверроизм и кри-

станский аристотелизм. Последний получил классическое оформление в «сумме» Фомы Аквинского, в его энциклопедическом своде ответов на вопросы, объединяющем характер стиля теологии и философии. Позиция С. — столкновение между томизмом и августинизмом (Дунс Скотт, Раймунд Луллий, Роджер Бокон, Уильям Оккам, Жан Бурidan и др.); в этот период все острее о себе заявила теория двойственной истины. С. была теоретическим основанием варварами философского наследия Платона и Аристотеля, верой во всецелое логическое доказательство и в авторитет разума во всех вопросах. Вместе с тем С. по существу была перманентной, концентрировалась на философском обсуждении того или иного авторитетного текста и не стремилась к получению информации через обобщение данных научного наблюдения и эксперимента. Абелар имел норму сопоставления взаимосключающих текстов. Нынешняя философская герменевтика во многом наследует достижениям С.

Д. В. Павловский

Сциентизм и асциентизм

(от лат. scientia — букв. «знание 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 в сер. XIX — сер. XX в. (особенно в эпоху НТР) и начинает разлагаться и слабеть к кон. XX в. под натиском реальной жизни и в противоборстве с психологией асциентизма, с асциентами. В 1515 г. Г. Пизаней сказал, что Бог создал две Книги — Книгу Природы, изучаемую прежде всего естествознанием, и Священное Писание. Эти книги, если их правильно читать, по мнению Пизанея, доказывают друг друга и между ними нет противоречия; с равным почтением следует откликаться и к книге науки, и к книге Божьему. Однако на фоне несовершенных условий физики, химии и математики, с одной стороны, и также замедления темпов религиозного прогресса — с другой, в Западной Европе формируется образ естествознания как самого надежного пастыря человечества. Экспериментальное выяснение тайн природы и открытие их в языке математики провозглашается высшей формой познания и самым что ни на есть подлинным знанием; методы точных и естественных наук объявляются универсальными и подлыми для всех без исключения наук; наука все более начинает почитаться как самое глубокое основание общественного прогресса и высшая культурная ценность. Внутри самого «традиц» науки С. проявил себя в форме дискриминация гуманитарных наук («омысленство»), слабо пользующихся экспериментом и математической книжк, и в форме культивации естествознания традиций эмпиризма, натурализма и дитястворизма. С 30-х гг. XIX в. С. проникает в социологию через позитивизм О. Конта. Предпринимаются попытки выстроить социологию либо по образцу механики (Г. Кюрн, П. А. Ж. Кетле, Д. С. Милль), либо биологии (Г. Стенсер, Э. Дарвингем, В. Па-

рето). Расти С. немало способствовали философия европейского материализма, последние четыре века играющая роль страшной естественщины: она поддерживала веру ученых в достоверность практического эксперимента, вселяла надежду на принципиальную познаваемость и познательность ученым любых явлений природы, общества и общественной 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 догмат «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 тем же культуре науки была заложена в своих принципах христианского вероучения. Если восточный патристизм налагает запрет на сколько-либо экспериментирование с вещами и существами и требует любовного отношения к природе в силу того, что Абсолют растворен в каждой точке мироздания, то темом, напротив, изгоняет Бога из природы. Бог мыслится пребывающим вне рамок сотворенного Им из ничего (но не из Себя) мира. Творный мир подчиняется вымышленным ему Богом «естественным» законам. В силу действия этих законов природа может быть объяснена без нетронутой ссылки на создавшего их Бога — только через правящие миром существующие связи вещей. Согласно Библии, Адам получал от Бога право расторгать любые минералы, 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 дать милостей от природы», его задача — переделать мир по мере своих потребностей и желаний. То, С. есть архаичнейший эффект развитой христианской культуры, идеологически (деизм, материализм) оборачивающийся против христианской доктрины. С. — одна из симметричных религий атеистического характера. Вместе с тем С., сформировавшись в лоно 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, сланте. Сциент — человек, искренне верующий во всемогущество науки и питающий святое и восторженное чувство к ученым как служителям храма науки. С момента возникновения С. ему противопоставлен 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., развешивающий куле науки и веру в непогрешимость ученых, и способный науку возять на себя роль общественного лидера. Термины «сланте», «асциент» и «асциентизм» предложены и введены в научный оборот профессором Уральского университета Д.В. Пивоваровым в 1960 г.) А. имеет множество традиций,

ничия с радикального осуждения светской (немонашеской и нецерковной) науки как дьявольского изобретения 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 ациенты объективно появились С. доктриной о грехопадении человека. Ветхий Завет повествует, что слепая женщина первым делом коснулась с древа познания добра и зла и стала через это походить на Бога, известно также, чем закончилась вся эта история — изгнанием из Эдема. Традиционалисты (Р. Ганон, Г. Пурджин, П. Д. Уеллиский и др.) призывают падшего человека вернуться к себе доверие Бога, возвратиться к традиционным ценностям и способам деятельности, перестать утомлять на научно-технологический прогресс, прекратить пытаться природу, брать пример с «закрытой» (монашеской) науки Востока, которая больше полагается на умиротворение, а не на эксперимент. По мнению культуролога М. К. Петрова, понятие эксперимент первоначально связывалось с судебным доказательством под пыткой (*for deus peccatis* — пырат, испытал), затем оно стало сопрягаться с достоверностью европейского ученого Нового времени — пытателя природы, естествоиспытателя. Идеологи экологического движения «зеленые» все активнее выступают против научных экспериментов на животных, остро ставят проблему ответственности ученых перед обществом за ядерное, химическое и бактериальное загрязнение окружающей среды, предлагают поощрять альтернативную науку. Ациенты также рисуют образ естествоиспытателя как инквизитора, вооруженного колдовскими и режущими инструментами и под пытками заставляющего природу раскрывать свои тайны. Инквизитор должен получить такое восприятие, чтобы его не мучила совесть; наиболее отвечает этой задаче материалистическое и позитивистское мировоззрение. Ученый утверждает, что космическая материя мертва, неодушевлена, лишена чувств, 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 выпытанные им у природы тайны полезны обществу, делают нашу жизнь более комфортной и что вообще «человек превыше всего». Ациенты не согласны с подобной моралью. С одной стороны, они признают, что overwhelming сила европейского научного знания помогла преобразить лик нашей планеты, вывести человека в космическое пространство, резко увеличить производительность промышленного и аграрного труда, оживить и кормить все увеличивающееся население Земли. Но, с другой стороны, эта же сила дает возможность проложить оружие массового истребления земляни, обращившись исключительно к источникам видов растений и животных, ведет к регрессу планетарной жизни и угрожает самому существованию человечества. Выводит, что гуманистический научный разум не столь уж разумен, если он не выискивал истинный характер природы, не предугадывал мести 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, привлекать к культуре науки или пренебречь ею — дело свободы совести и в гораздо меньшей степени есть проблема фактической или логической доказательности. Ослабление и отступление С. в кон. XX столетия вызвано не только пропорциональными социальными последствиями НТР и надвигающимся экологическим кризисом, но также и рядом философско-научных 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» в научной продукции предпочитают относить предмет «практическая эффективность», а «истинный разум» заменяют понятием «операциональный интеллект» (Г. Башлар). Отступление науки на планетарном рубеже произошло в три этапа. С XVII по сер. XIX в. наука-основывала себя как онтологию природы. Естествоиспытатели глубоко верили в то, что описываемые ими представления о материи объективны и истинны, а европейская габитриная наука — единственно возможная наука. Эта вера была поколеблена крупным 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 «стохастизма». По мере развития классических научных теорий ученые и философы все более активно обсуждали уязвимое и безудловное 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 «позитивистским», а на экспериментальные факты постепенно перестали смотреть как на неизбежное основание теории; «факт» был признан теоретически нарушаемым, но вовсе не «управой вещью». НТР обусловила период 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 срывается с государственного аппарата и бюрократизируется. От науки все более требуется не столько «истинность», сколько практическая эффективность, ради которой субординируются фундаментальные исследования. В первую очередь в этот период включаются заинтересованы военно-промышленный комплекс, переводящий методы изучения природы в способы уничтожения людей. Методологические принципы кумулятивизма и интернализма, выражающие когда-то идею самодостаточности науки, ныне вытеснены противоположными принципами антикумулятивизма и экстернализма. Упадок веры в неизменную истинность научного знания дал возможность П. К. Фейерабенду провозгласить допустимость в науке теоретического антинормализма (плюрализма) и обосновать мысль

о принципиальной недостижимости в любой научной дисциплине «Единственно Истинной Теории». Наконец, для размывания культа науки адепты публикуют сведения о теневой стороне научной деятельности. Время от времени среди ученых разгораются скандалы по поводу подделок, подправок и подгонки эмпирических данных под прокрустово-ловко теоретических слом. Упреки в предвзятом отборе и манипулировании фактами раздавались, напр., в адрес Палладея, Ньютона, Лавуазье и других знаменитых ученых, но говоря уже о рядовых служителях науки. В массовой науке XX столетия число недобросовестных ученых несомненно 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 идеологического и нравственного надзора за ней со стороны церкви и государства. Настороженность церкви к естественнонаучным высказываниям склонности 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-большая величины, 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 целый мир, освещают устройство вещей. Тем самым они, волею или неволею, отходили к языку космоцентрических религий и к языку науки, представленной о душе и материи. А это не могло не вести к интеракционистскому пантеизму — наделяя материю самодвижением и помещая Абсолюта «внутри» вещества. Вышедшая из недр христианского теизма и отчужденная от него материалистическая наука Европы не могла обойтись без собственной религиозной поддержки — без особой религиозной методологии, культивирующей идеал целостности универсума. Не оставалось ничего иного, как принять на вооружение религиозный восточный пантеизм. Напр., Б. Спиноза, руководствуясь инспирированным Дж. Бруно вариантом пантеизма, объявил природу причиной самой себе; находил, что наука имеет своим предметом не сотворенную природу, а субстанцию и ее модусы, т.е., по сути, безличного «бога» в его «откровениях». 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.е., противопоставляя С. и А. может быть отнесено под разными углами зрения, в т.ч. и под религиозным — как конфликт языческого пантеизма с монотеистическим авраамическим религий.

Д.В. Павлов

T

Творчество — деятельность человека, создающая новые объекты и качества, формы поведения и общения, новые образы и знания. В различные эпохи на первый план выходили разные аспекты Т: объективный, информационный, коммуникативный, личностный. В архаических и традиционных обществах Т и сопряженное с ним создание новых качеств бытия рассматривалось как удел немногих людей и часто предельно возмездно, поскольку пришло 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 сохраняется (и возникает вновь) трактовка Т как сугубо личностного (субlimeного или мистического) процесса, не сводимого ни к какому-либо сферам деятельности, не поддающегося стандартизации и обобщению. В философии, находящейся под сильным влиянием гносеологических и логических традиций, противопоставляют школы, пытающиеся возродить теории Т в рамках рационалистического подхода и направленные, так или иначе склонившиеся 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 объек-

ства, 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 поддерживать или изменять, сохранять или обновлять. Проблема Т, следовательно, не замыкается на индивидуальном субъекте, поскольку бытие (в его предметности, контактах, событиях) принадлежит ему. Но проблема эта не имеет в общетеоретическом плане решений, потому что открытые бытия достигаются человеком через акты самоотвержения, 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 саморазвития человека проявился в создании ряда близких по смыслу методов общения: «человеческие отношения», социометрия, «невидимые колледжи», протезники, групповая динамика. Все они направлены на выработку сам взаимодействия, связывающего самореализацию людей и ее социализированные и предметные результаты.

(См. «Гуманизм», «Взаимодействие», «Общение», «Свобода»).

В. Е. Келлер

Теним. Термин «Т» впервые употребил британский философ Р. Калверт (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) персонализирован, б) достоин поклонения и благоговения, в) отделен от мира, г) постоянно активен» (The Encyclopedia of Religion, V. 6. N.Y., 1967. P. 509). Согласно Т, Бог, подобно поэту, создает мироздание, иерархия его (по-гречески слово *poiesis* соответствует слову *творю*). Поэтому сущность judeo-христианского Бога принципиально иная, нежели сущность сотворенного Им мира. Библейский Бог любителю космосом как своим удачным творением, в особенности человеком, и (в противоположность платоникам) не отворачивается к материальной плоти существ как к чему-то грязному 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 — «табличный провозгласитель Бога, Посланики Бога». В христианстве это Богомладенец Иисус Христос, в исламе — череда пророков, завершающаяся Мухаммадом. Итак, согласно Т, мир не исходит из Бога и не находится в нем, но творится именно Единым Богом (а не сторожевыми духами) из ничего (*ex nihilo*), безо всяких начальных предположек. Следовательно, космос (напр., по учению св. Ириния) не имеет материальной причины: «по завершению времени» 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 человек 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 трансцендентности Бога в отношении сотворенной природы творчество Божию всегда ново, т.е. порождает то, чего в принципе никогда не было. Физические вещи создаются не из предданного материального субстрата, их творение начало — за пределами вселенной. О создании из ничего можно принять только волевое решение, от которого не требуется быть согласованным с внешними законами природы (сохранения энергии, роста энтропии и пр.). Кроме того, свободное сотворение из ничего противоречит законам физики, идее неизбежности в раме. Т. является характерен для мистиков, 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). Евклидова молитва мусульманина гласит: «О Боже! Ты создал Своим созданием, не видишь ли 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 идолом. В контраст с тезисом о предвечном существовании материи, который приписывает 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), а, во-вторых, что мир, не будучи частью Бога, отличен от Бога и его не следует считать божественным. И греческим мыслителям, и христианам утверждали, что мир упорядочен и познаваем. Вместе с тем греки верили, что единственно мысленным может быть только уже объективно существующий миропорядок. Отсюда вывод: необходимость структуры космоса надо дедуцировать из неких первичных принципов. Напротив, библейская мысль принимала, что устройство космоса скорее случайно, нежели необходимо. Поскольку формы и содержание мироздания произвольно сотворены Богом, то не всякий возможный мир непременно должен повлечь за собой

нительно воздвигнутый универсум. Следовательно, объяснение мира требует прежде всего научно-эмпирического исследования деталей его устройства, а вовсе не умозрительной натурфилософии. Сила творения из ничего заключается в энергии абсолютного Духа. По П. Тиллику, монотеизм бывает трех типов: 1) на границе пантеизма и монотеизма возник монархический монотеизм (Бог-монарх управляет иерархией независимых богов); 2) аполитеистический (Бог есть универсально-трансцендентное безличностное Единое, выходящее за пределы всякой конкретности и триадарный); 3) тринитарный (в даром Бога созданы универсально-предельное и личностно-конкретное). Сторонники теории процесса (А. Уайтхолд, Н. Борбур и др.) говорят о Боге как постоянном источнике новизны и порядка. С их т. зр., творение — это длительный и нелинейный процесс. Бог помогает — посредством случайностей в природе — появлению новых объектов, находит их порядок, структурой, свободой и оригинальностью. «Веру, научную разумность» Ю.А. Кемелин обозначил термином «философский Т». Такого рода Т есть философская конкретизация существования природы Бога как абсолютно трансцендентной по отношению к миру дуально-личностной действительности, выступившей как безличный источник всего небожественного сущего и сохраняющей действительное присутствие в мире. По мнению Кемелина, философский Т существует в трех основных формах: 1) философского обоснования правомерности религии (аналогическое философское обоснование); 2) собственно теологии (философское богословие); 3) в форме неотъемлемого компонента теологии, прежде всего систематической (см.: Кемелин Ю.А. Философский текст. Теология современных форм. М., 1993).

Л.В. Павлов

Текст (от лат. *textus* — ткань, сплетение) — ключевое понятие философской герменевтики, семиотики, культурологии и др. В самом общем плане Т — это дискурсивное единство, обладающее многозначной структурой, которая способствует порождению новых смыслов. Т являет собой социальное пространство в модуле знакового общения. Исторически Т эволюционировал на базе письменности от мифологическостельского к сложившемуся языковому Т, служа целям хранения и передачи социально значимого содержания. Типологический аспект требует, чтобы эти два типа Т соотносились 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 восходит к ранним опытам эзотерики и связывается с именем Филона Нуды. Аллегорический метод истолкования сакрального Т как многозначного был впоследствии воспринят Александрийской школой христианского богословия, основателем которой был Ориген, различивший три смысловых плана библейского Т:

телесный (буквальный, историческо-грамматический), душевный (моральный) и духовный (аллегорическо-мистический). Смыслы зрелого Средневековья превратили триаду в тетраду; различия рассудочно-аллегорический и собственно «духовный» смыслы, чем предвзрели романтическую теорию символа в его отличие от аллегории. В современной семиотике (Р. Барт, Ю. Лотман) происходит возвращение к традиции эстететики, рассматривающей Т. как многосмысловое образование. Барт отделяет Т. от произведения (необходимо не путать с ладдегеровским понятием произведения, для которого оно есть всякий «повод для перехода и выхода чего бы то ни было (фрагмента 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 правды/лжи. Лотман находит в этом дополнительный источник смыслообразования. Согласно Лотману, Т. первичен по отношению к языку. Лотман показал, что эволюционируя и абстрагируясь в свою структуру различные языки культуры, переструктурированный Т. приобретает «память» и способность генерировать новые смыслы. Словоупорядоченный Т. оказывается каким-то образом закодирован, причем сам код остается неизвестным — это 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 связанность с определенному означаемому. Т. же вообще символически 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 означаемого. Порождение означаемого может происходить вечно посредством множественного смещения, взаимозаменяемости, маркирования элементов. Иначе говоря, логика, регулирующая Т., заключена в метатексте, в выработке ассоциаций, взаимосвязанных и переносов. Т. многозначен, и вопрос об авторе получает значение лишь в отношении произведения. Во время написания «Нужной степени письма», язык у Барта не possessed авторской индивидуальности, выраженной в стиле, но поддается 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, маркирующей монотонию человека на творчество.

Философская герменевтика Г. Гадамера и П. Рикора оставляет 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 в нечто большее, чем указание, поскольку спосо-

бен представлять нечто иное содержание, которое он извещает. В символе, как и в Т, присутствует то, что представляется, но символ лишь самостоятельного значения, а Т указывает на представление только благодаря собственному содержанию. Т дает языковое выражение некому делу, но то, что ему это дается, — заслуга интерпретатора. Паддерм этим подчеркивает, что участвуют обе стороны. Разор, развивая герменевтику Паддерма структурно-семантическим 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 ориентации, который используется во всех формах повествовательного акта. Концептуальная встреча философской герменевтики с семантической делает возможным постановку вопроса о долге, согласно которой культурный Т становится, с одной стороны, нравным 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 языка, символами и текстами. При этом важно не видеть в крайность современной лингвистики, пытавшейся найти в самом Т нечто, способное жить на себе функции демурга, а видеть социальную роль автора (и интерпретатора).

С.А. Андреев

Телесность — тело, формируемое в социальных отношениях. Тело человеческое в современных исследованиях выражает понятием «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 безтелого 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 занимается исследованием социальных основ онтологии и 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 мысленные, и вместе с этими состояниями душа 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 способности), 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, несмотря на тенденцию к спиритуализации или порицанию плоти, мы также встречаем утверждение единства тела и души, но не духа. Особенно отчетливо это представлено у Оригена или Тертуллиана, продолжавших воззрения ап. Павла. Последний же утверждает невозможность существования тела вне единства с душой. 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 мыслении и которая для своего бытия не нуждается в месте и не зависит ни от какой материальной вещи. То я, мое Я, или душа, которая делает меня тем, что я есть, совершенно отлична от тела, и ее легче познать, чем тело; и если бы это 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 вне разума: разум и тело, заимствует 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 оказывалась значимой для всей последующей философской традиции, которая трактовала тело вне идеалистического 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 отмечается отход от феноменологически 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 неразделимости души и тела, проясняя действительно связь между ними. Философия, по его мнению, говорит о пространственной множественности тела, а психо-логия, напротив, утверждает самотождественность временным способом пребывающей души. Между тем наше тело 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 благодушном состоянии равнодушия, в гнущем опущении иное, чем

в холоде мысли... Самочувствие есть всегда чувство определенного Я, определенного *жизне-бытия* и *существа*». Ф. Ницше предпринимает феноменологический подход и одновременно 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 противораковом теле» в «Заратустра» 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. Ницше 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 выстыр», в которой замечательно то, что разум не сводится к чему-то одному и что в его множественности, заданной телесностью, заключено напряжение. В нашем теле больше разума, чем в высшей мудрости. Феноменология позволяет нам познать конституируемость нашего тела, то есть то, что оно не дается от природы, но формируется в жизненном опыте человека. Тактильность Гуссерля оценивается выше визуальности, поскольку глаз не видит себя видящим, тогда как рука способна производить опыт двойного скатывания. Ощупывая какой-либо предмет, рука воспринимает физические характеристики этого предмета, одновременно получая опыт собственного чувственного переживания. Глаз не позволяет сформировать целостное представление о теле. Тактильность способствует формированию представлений о *моем живом теле*. Гуссерль отделяет физическое тело от *моего живого тела*, однако его конституирование, а точнее, самоконституирование происходит внутри отдельного Я, и социальный аспект этого процесса оказывается вне рассмотрения. Но в процессе переживания объективного мира у Гуссерля первичным оказывается не взаимодействие тел, а их самоконституирование. Промисс же самоконституирования у него, созданный феномен *моего живого тела*, предвзран все последующие формирующие процессы со стороны социальности, оказывается изолированным и независимым от последних. Но уже в рамках своей феноменологии очень скоро возникает попытка описания первоординарности «другого». Ж.-П. Сартр первый радикально в противоположность Гуссерлю ставит вопрос о первичности «другого». По Сартру, и существово своим телом и такую первую и вторую 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 ориентация знаков происходит не на основе «и мысли», а скорее на основе

«я могу» или «я могу», исходящим от тела. Когда я вижую другим телом, то не я, а они инвентаризуют 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 уровне социальной феноменологии возникает социальная телология. Согласно социальной телологии, тело — продукт социального конструирования. Она подчеркивает взаимосвязанность социальных форм бытия и соответствующих им телесных техник и практик, имеющих место в определенном типе общества.

С.А. Акерико

Телология (от греч. *theos* — Бог и *logos* — слово, учение; *богословие*, учение о Боге) — а) в религиозном смысле: методологическая проработка истины божественного откровения разумом, основанная 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 проследживаются некоторые элементы телологии, то в них тоже имеет место мышление в форме Т. Но вряд ли правомерно говорить о индуистической Т. Различают первичную Т., т.е. положенную, содержащуюся в Св. Писании (Ветхий Завет, Корин, Тора), и деривативную (выведенную) Т., т.е. комментарии богословов. Нормативная Т., по сути, и есть Слово Божие, а потому наиболее авторитетна среди единоверцев. Напр., православное богословие опирается на Ветхий Завет и Св. Предание; считается, что у его истоков стоят Иисус Христос и апостолы, а завершающий 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 Слово Божие»). 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. Член всего деривативная Т. раздается в зоне какой-нибудь церкви и отвечает конфессиональным требованиям, вместе с тем же 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 «телология» употреблялся в иных смыслах: вначале им называли систематизацию мифов, изложение генеалогий языческих богов, затем Аристотель обозначал им философское учение о неподвижном перводвигателе.

теле всего мира, и «теология» обрела смысл секуляртивной «первой философии», нерелигиозной по своему характеру. Папантика 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 относительно 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 теоретически 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 выражает дух родственной ей культуры, а потому не испытывает какой-либо явной несовместимости с ними. Вырастая из определенного религиозно-культурного геноцида, культура обуславливает академичность соответствующая этому геноциду философских мировоззрений; Т. же, обогащаясь новообретенными этика мировоззрений, замыкает цепь мировоззренческих идей на религиозный исток культуры. Приследит взаимобогащение Т., философия и религиозной традиции. Поскольку Т. есть не только «философствование», но и «искание лица Божьего», то в психологическом смысле, по словам С.С. Аверинцева, «любой просчет в отношениях с личным, возлюбленным, любимым и псевдоконкретным Абсолютом представляет абсолютную опасность... Впадение в ересь совершает не отмеченную 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. — папка с двух концов. Наличие у Т. философского папка не только стимулирует свободомыслие богослова и усиливает возможности выражения личной веры и разделенного кредо средствами рационального мышления, но также порождает опасность ереси, инакомыслия, разрывания традиционного вероучения. Поэтому молодые религии защищают себя от теологической ревности фундаментальных постулатов наложением таинного или выдвинутого запрета на Отвлеченное богословие. Двойственная сущность Т. обуславливает два основных направления размышления богослова о Боге и связи с Ним человека. Одно из них называют «интуйционизмом», второе — «экзальционизмом» (умозаключением). Богословы-интуйционисты 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, философы 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. Нани альтернативу интуитивному сторонники опосредованных свидетельств о Боге стали искать не столько в дедукции, сколько в индуктивных умозаключениях. Так, А. Н. Уайтхед предпочитал такого рода индукцию: «облако из зеленого становится желтым, младенец — стариком, и все вновь «становится», и 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 Ассемана «истину Откровения», учил о преемстве между верой как интуитивной и рассуждающим разумом. Августин Блаженный (354–430) выводил такую формулу — «Верую, чтобы познать». Он выдвигал требование искать выражения непосредственной веры в понятиях. Просите, малая; ищите, рассуждая; стучитесь, спрашивая, вопрошая. Так учил Августин, надеясь объяснить бытие Бога из феномена самоколонизации человека и укрепляя позицию иллюзионизма. Подобно Августину, Ансельм Кентерберийский (1033–1109) принимал веру за предшественку рационального знания и утверждал: «Не могу уразуметь, дабы верить, но верую, дабы уразуметь». П. А. Флоревский 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 познать» и, наконец, к «познаваю, чтобы верить». В систему Т как учебной дисциплины входят: основное (апологетическое), догматическое, нравственное, практическое богословие, а также экзегетология (учение о сакральной роли церкви), эстетика (интерпретация 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», «Семантика».)

Д. В. Понякин

Теория (от греч. θεωρία — рассмотрение, исследование) — 1) в широком смысле — вид человеческой деятельности, направленный на получение обоснованного объективно-активного 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—эксперимент», «теория—модель», «теория—эксперимент», «теория—модель». Теоретическое знание в классической философии наделяли свойствами всеобщности и необходимости (аналитичности), упорядоченности, системной целостности, точности и др. В данной традиции действительно «нет ничего более практического, чем хорошая теория». В истории культуры теоретизация мышления впервые происходит в Древней Греции. В традиционных обществах Древнего Востока знание имело речитативно-практический характер. Древнегреческие мыслители были едины в том, что ключом к познанию реальности является теоретическая мысль (гнозема) 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-гнозетический характер, оказали решающее влияние на коэволюцию естественнонаучной 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. Идея Аристотеля о самоценности теоретических наук перерастает в этические предписания: жизнь созерцателя-теоретика — это идеал человеческой жизни. Греческие слова «теория», «театр» (дремление) и «теорема» являются синонимичными, ибо в культуре Древней Греции «понять» означало «увидеть своими глазами». В книжной, «любознательной» культуре западноевропейского Средневековья представлены различные виды Т.: теология, учения алхимиков, «семь свободных искусств», словесническая 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, увеличенную ныне синергетикой.

Связывая 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 индуктивные. Кроме того, выделены феноменологические (описывающие сферу явлений) и нефеноменологические (раскрывающие сущность) Т.; динамические (предложения которых имеют однозначный характер) и статистические (вероятностно-статистические) Т. Основополагающая наука исследует, в частности, проблему существования объектов теоретического знания, т.е. имеет 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»), а даже то, что принципиально не может существовать. В этой связи различают: 1) предметную область Т, т.е. сферу реальности, описываемую объектами (явления, процессы), на отношении, 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 (например, концепций К. Маркса и М. Вебера, др. конкурирующих Т).

Структура Т. Во многих отношениях Т. можно уложить в живым организмом, которые зарождаются, вырастают, развиваются, подпитываются питательными и умирают. Эта метафора успешно разрабатывается в эволюционной эпистемологии (К. Лоренц, Ж. Пиаже, К. Поппер, С. Тулмин, Д. Клиффорд и др.). Та или иная модель «живого цикла» Т. определяет и направляет последующие 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) Модально-репрезентативная подсистема Т. 3) Операционно-символическая подсистема Т. 4) Проблемно-эвристическая подсистема Т.

Функции Т. Системная природа теоретического знания проявляется также и тех функциях, которые реализует Т. в процессе научного познания. Среди них выделяют следующие. 1) Информативные функции Т. 2) Систематизирующая функция Т. 3) Обобщительная 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 T с опытом есть проблема взаимоотношений с эмпирической системой T , образующих научную дисциплину, которая должна выступать в качестве единицы методологического анализа. Эмпирической и теоретической 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 эмпирических фактов; 2) формирование первичных теоретических схем и законов; 3) становление развитой T (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 фактов, не вмещающихся в уже имеющийся T . На этапе зарождения научной дисциплины картина мира целенаправленно претерпевает процесс эмпирического исследования и систематизации новых фактов, при этом она всегда испытывает их обратное воздействие. Пройдя длительный этап развития, картина мира очищается от натурфилософских наслонений и превращается в специальную картину реальности, абстрактные объекты которой вводятся по признакам, имеющим эмпирическое обоснование. Вторые подобным путем формировались механическая картина мира (XVII–XIX вв.). После ее возникновения построение каждой новой картины мира (электродинамической, квантово-релятивистской и т.д.) происходило путем переноса конструктов из предшествующей картины мира, используемых в последующем теоретическом синтезе. Третья ситуация связана с формированием частных теоретических схем и законов. На ранних стадиях развития T конструкты 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 развитых T первичные (частные) схемы играют важную роль. Вывод из фундаментальных уравнений T их следствий (частных законов) осуществляется не только путем формальных математических и логических операций над высказываниями, но также путем содержательных операций — мысленных экспериментов (таких как «слепой Эйнштейн», 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 соотносится 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. Степанов, можно формализует неадекватную интерпретацию созданного аппарата, а это значительно усложняет процедуру эмпирической проверки выдвинутой гипотезы. Опытom проверяются не уравнения сами по себе, а системы уравнений плюс интерпретации. И если последние неадекватны, то опыт может выбраковать вместе с интерпретацией весьма продуктивные математические структуры, соответствующие природе исследуемых объектов.

Интерпретационные отношения. Пока еще не создана какая-либо общая Т отношений между Т. В советской философской литературе один тип отношений изучался Н. В. Кузнецовым (1948). В 1960–1970-е гг. данные отношения последовательно в работах Л. Тихова, М. Штрауса и М. Бунге. Канадский философ М. Бунге выделяет следующие типы отношений между Т: асимметричные, формальные, семантические и прагматические.

Современность Т. Реальный процесс перехода от старой Т к новой имеет творческий, открытый характер. Новая Т вступает в отношение со старая, открытого сотрудничества со своей предшественницей и может как выиграть от, так и проиграть, либо разрешить спор раздвинув «уровни» и «урезав» исследуемого объекта. «Консерватизм» в науке (отвергаемый К. Поппером, И. Лакатошем и др. для дифференциализации) есть такая же норма, как и конструктивно-критическая активность по выдвиганию теоретических альтернатив. Возникает проблема выбора Т. Однако в новейшей литературе сформулированы эпистемологические, методологические и исторические аргументы против идеи разрешения споров между новой и старой Т посредством выбора как такового. Говоря о выборе учеными той или иной Т, следует отмечать и обратное: Т тоже выбирает ученых, определяет их судьбу, успех либо неудачу их деятельности. Спор имеет научный характер, если он регулируется специфическим для науки ценностно-нормативным комплексом, который определяет цели и результаты теоретического спора и тем самым удерживает его в определенных рамках, отделяя допустимое и недопустимое в борьбе. Это обстоятельство фальсифицирует «методологический аппарат» («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 воплощения. Понимание Т как приема или способа действия восходит к активному 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 стратегемы и вычерчивать планы и вообще всего нового, 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 иным видом рассуждения, касающегося самих вещей, которое обладатель простого, обдуманного опыта обычно утускает из виду. В этом смысле Т занимает золотую середину между обыденным опытом и теоретическим знанием, *ἐπιτήδεμα*. 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, выполняющую целью. Но и природе возникновение и развитие не направленно к этой форме происходит само 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 поздней термины: «механика», «хищная», «милная», «механицизм»). Следуя античной традиции, в наши дни непосредственную деятельность, подобную дыханию, движению, принятию пищи, не называют Т, но если эти процессы совершаются искусно, а для того чтобы выполнять их правильно, применяются преддetermined действия, выработанные специальными приемами, — 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. Канном и К. Марксом на основе обращения к аналогии зрелых средств. Э. Канн выдвинул идею антропроекции, согласно которой Т, будучи антропоморфной, повторяет строение и функционирование естественных органов человеческого тела, представляя собой их «проецированную»

новые, осуществленные в природном материале. Критика верени Э. Канта 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. Мак). 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 соответствующее движение, совершает свои операции теми же самыми операциями, которые раньше совершала рабочей подобными же органами.

Воспроизводство функции нередко (но не всегда) приводит и к низшему ступени машинного движения и человеческого действия. В русле Марксовых идей в 1963 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 деятельностную функцию. История Т. убедительно демонстрирует, что техническому опредмечиванию подлежат не всякие деятельности, 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 «машинизации», то Т. как внешнее средство деятельности есть обобщенная машинизация. 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 внешних средствах деятельности (сейчас обычно используются термины «технология» и «технологическое знание»). Предметом технического знания является взаимодействие строения и функционирования искусственных средств деятельности. Поскольку принцип действия технического средства основывается на использовании природных закономерностей, технологическое знание опирается на естественно-научное. Поскольку оно применяется человеком, технологическое знание связано с гуманитарием. 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 технологическое знание и результаты его применения — технические средства и приемы деятельности а) способствуют формированию целостных объяснительных конструкций-моделей изучаемых объектов; б) обес-

печивают экспериментальную основу познания; в) являются своеобразным измерением поиска истины, поскольку в ходе создания технического средства вербально выраженное знание приобретает визуальную форму, теории находят эмпирическое выражение, а предметные компоненты знания преобразуются в операционные. В результате создается новый искусственный объект, который может быть действительно-практически соотношен с действительностью. Понимание Т. как процесса 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 потенции 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 стражу. Поскольку Т. всегда сопутствовала человеку, тенденция 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 целенаправленного действия играет активную роль, то наличие Т. в известном смысле способствует расширению сферы активности человека, постановке новых целей, требующих технического воплощения.

По мере развития Т. претерпевает изменения сущностного характера, и 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. Шувардину (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 электричества в период нарастающего 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) «феодалы» Т принципиально не отличается от «рабовладельческой»; в) «социалистический» 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 лебедо-вешником. На втором (этапе механизации) — рабочий механизм ведро-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 высвобождению человека из сферы материального производства. При всех различиях предложенных версий смысл и направленность развития Т в них совпадает: от простейших орудий труда — к автоматизации.

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 завершенного изделия), соответствующий набор инструментов и приемов деятельности. Второй положен частевым 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 нонше 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 экзистенция 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 микромасштабное применение; омысливаемый прием (техническое средство) определяет характер действий по его использованию; Т как знание направлено 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 выдает внешнее объяснение, превращается в идеал в смысле должного. В способе воспроизводства живой деятельности, формирующем элементы культуры в целом, решаются определяющий тип отношения человека к миру. Именно сакраментальное мироотношение определяет сущностные характеристики Т. (Этот тип также предполагается имеющимся дефинициом: способы деятельности, знание, вещь суть модификации отношения человека к миру, а вещь — средство — средний член отношения.) Любая практика Т представляет собой реализацию мироотношения.

Совпадая в ряде аспектов с другими типами мироотношения, техническое мироотношение отличается следующими особенностями. В полном смысле для него характерна самоценность 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 «невероятностью» отношения истины, ибо субъект технического познания и действия, создавший техническое средство, задается в первую очередь не вопросом соответствия некоторого знания объекту, а вопросом о соответствии действительности идее о том, будет ли вещь способна 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 несовершенным и в том случае, если их создателями не учтены закономерности всеобщего характера, и в том, если они противоречат какому-либо «закону», несущившемуся 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 геологическом смысле «никого обмена»: техническое средство должно быть адекватным объекту воздействия и субъекту трудового процесса. Наличие 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 осмысленного действия открывает и возможность получения чего-то илленного. Когда возможность реализуется, илление тоже начинает восприниматься как необходимом, 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 оживающей машины, подвояной воспроизводству, а по мере развития Т императив становится все более жестким и категоричным. Появление системы машин в какой-то мере концентрирует развитие простых инструментов, а автоматическая Т — развитая машина. Т. о., Т присуща оживающая императивность. В своей социальной модификации Т становится регулятором отношения «индивид—общество». Социум, познавая природу, определяет в Т собственную субъективность. Индивид полагает социум, распределяя на него Т. Тем самым он приобретает к технически-средственным целям, знаниям, опыту, характеру действованию. Через посредство Т социум задает индивиду содержание труда, его характер, темп и ритм и т. о. формирует индивиду в той степени, в какой содержание труда определяет образ жизни. В духовных модификациях взаимоотношения техническое начало присутствует в скрытом виде; наиболее характерные типы мировоззрения каждой эпохи включают в себя технические 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 ведущих методологических установок деятельности. Соответственно выделяются три этапа, для которых типовыми являются: образец, базовая операция, символ. Первая характерна для ремесленной Т. Субъект ремесла стремится к воспроизведению некоторого эталона изделия, найденного опытным путем. Образец существовал и репродуцировался в нескольких формах: вещной (образец должно быть издано); процессуальной (какова должна быть совокупность трудовых действий); субъективной — в форме некоторого из-

бора представлений, позволяющая понять суть включенных в технику многопреродных процессов, социальной (каким должно быть объединение людей, в котором достигается точное воспроизведение эталона). Объяснительные конструкции взаимодействуют сменяющимися формами духовной культуры, а типы технической оснащенной деятельности и структуры трудовых объединений получают широкое распространение вне сферы материального производства. Ориентация на образ формирует культуру, ориентированную на стабильность.

На следующем этапе методологической установки 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 определена, в отличие от сложной и нерасчлененной деятельности ремесленника. Ориентация на базовую операцию характерна для машинной Т, в отличие от ее основе «жесткой» автоматизации. Базовая операция не допускает вариативности, но самая ее фрагментарность, частичность предполагает возможность многочисленных комбинаций, создания множества технических средств и разработок 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 символическое отличие этой вещи от других, аналогичных по назначению. Вещь не только для чего-то служит, но и нечто обозначает, т.е. за вещь в ее материальном бытии стоит некоторый символ. Культивирование символов позволяет кординально решить проблему перепроизводства посредством быстрой смены поколений предметов потребления, которые являются 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 вещь формирует стандартные элементы образа жизни. Промышловение стандартов в потреблении определяет становление т.н. массовой культуры. Для усиленного 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 пенализирует развитие гибкой автоматизации и восстанавливает ценность и привлекательность живого труда, формируя катеремесленные принципы организации технологического процесса, что и было описано Э. Тоффлером. В переходе от ремесленных образцов к базовым операциям, а затем к символизации, обнаруживается два смысловых момента. 1. Становление и развитие рациональности, которая выступает в форме томизации, развития аналитических тенденций. Производство символов означает, что некоронациональность вышла за пределы собственно производства и охватила всю сферу «производство—потребление». 2. Становление сознательно-культурного технического начала. Ремесленная Т была одним из многоэлементных элементов культуры, образующих синкретическое единство. Индустриализация означает широкое 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, завоевывая достижения предшественника, выносит в мир Т нечто принципиально новое, — инновацию, которая впоследствии получает всеобщее распространение. Т оказывается интернациональной, т. е. 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», «Техника философия», «Технология»).

Д. М. Фельд

Техника 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, законченные философии, 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. Канн 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. Зюрыкин, С.В. Шухардин, Ю.С. Мелещенко, Г.Н. Волков и др.); 2) философия истории техники. В последней были разработаны две основных версии. Одна из них (А.А. Зюрыкин, С.В. Шухардин и др.) основывалась на применении основных идей марксистской философии истории к истории техники. Вторая (Г.Н. Волков) развивала Марксову идею определения труда как функции применительно к основным этапам технической эволюции. В этот же период получила распространение 3) социология техники (Г.Д. Епифаносов, 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. Черетнев и др.). В 70-е гг. начала складываться 5) психология техники. В работах В.В. Чеплова, Б.С. Украинцева, В.Г. Горюнова, В.М. Фигуровской и др. рассматривались специфика технического познания: объект, методология, особенности теорет. типы идеальных объектов, ценностные установки. В целом психологич. направления развивались в западной Т. ф., но в ней главное внимание уделялось онтологии (Ф. Ранг, Х. Бек и др.), социологии (О. Тоффлер, Д. Белл, Р. Айрис и др.) и футурологии (О. Тоффлер, Д. Белл, Г. Кан, Дж.П. Прайт, Дж. Мартино и др.). Правда, психологические направления не вполне самостоятельны, поскольку в западной (особенно в англоязычной) литературе обсуждается, как правило, не техническое знание, а технология как некоторый феномен. 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 в теоретическом описании технических или техногенных аспектов традиционных философских проблем. Его истоки также обнаруживаются в античной философии: в трудах Аристотеля «техно» 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, поставленном различными областями знания и деятельности. Привлекался и технический материал, особенно философией науки нового времени. Так, механика, влияние которой на философию XVIII–XIX вв. общепризнано, 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. И.А. Берлин рассматривает технические элементы культуры, в т. ч. и духовной. Впоследствии ключевые положения его работ, посвященных технике, были подтверждены применительно к более современной ситуации трудами Х. Уэлша. Во многих современных работах, написанных в жанре Т. ф., это направление так или

ные присутствует (напр., В. В. Чехов рассматривает технику в русле общей теории деятельности), но специально не идентифицируется. Правда, в последние годы оно начинает сформироваться под влиянием работ М. Хайдеггера, стремительно обнаруживая суть техники вне ее — в инструментальности как таковой, атрибутивно присущей человеку в его деятельности. Иногда это направление называют антропологией техники (Х. Заксе и др.). Только единство и взаимное дополнение обоих направлений делает Т. ф. школу философии. Аналогичные направления присутствуют во всех обозначенных специальных разделах философской науки: философия истории или философия искусства не ограничиваются применением философии к этим областям деятельности — история и искусство занимают свое место в *общефилософской* конструкции. Без них, напр. у Бегала, картина развития духа была бы неполной. Философичность техники прямо следует из ее сущностных характеристик. Техника как способ воспроизводства жизни деятельности в значительной мере определяет идеалобразование, 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 познания субъектом объекта, а следовательно, и средством познания субъектом себя самого, б) границей субъекта и объекта в точном телесном смысле «внешнего объекта», 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 понятиями установления аналогий техносферы с другими областями знания и деятельности. Так, Б. Н. Клариным выявлена аналогия распределения видов в биологическом и технических изделиях определенного класса, введено понятие техноценоза. Установленная аналогия дает возможность применить к теоретическому описанию техноценозов математический аппарат, используемый в биологии, и заложить основу прогнозированию развития практически любого вида техники. По своей методике подобные исследования аналогичны второму из основных направлений Т. ф.: техносфера обращается в некоторое подобие (философию, биологию) и на этой основе «приспосабливается к самоорганизации».

(См. «Природа», «Техника», «Технология»).

Д. М. Федосов

Технология — одно из самых многозначных понятий, характеризующих сферу действия человека 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-

вокуностью знаний, обеспечивающих ее; 4) особая характеристика деятельности, типичной для того или иного общества; 5) особый тип материализации, присущий индустриальной и постиндустриальной эпохам. Отождествление Т и техники типично для современной литературы и обывающего языка. Единственным объединяющим 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 и ее первоначальным понятием (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 квантрономорфные Т. Первые (независимо от числа операций, работников, совершенства применяемых технических средств) воспроизводит 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 нестрого понятие «высокие технологии». Под таковыми понимают антропоморфные Т, в которых достигнута предельная простота отдельных операций, исключившая потребность в высококвалифицированном труде, а также квантрономорфные Т. В англоязычной литературе отсутствует понятие технологического 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 связаны 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 обоснования используемых для деятельности явлений означает, что они обслуживаются особым «практическим» знанием —

«как сделать что-либо» (know-how), тогда как научное знание есть в первую очередь знание о том, «что есть некой объект» (know-what). «Знание как» обуславливает 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. Предоставим 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, соотносимая с технологическими средствами, подкрепленная соответствующим «знанием как», то в более широком смысле под Т понимается общая характеристика совокупности трудовых действий, типичных для того или иного общества, подчиненных некоторым вполне конкретным социальным ориентирам. Специфика Т определяется природными условиями, особенностями исторического развития, формирующимся национальным типом. Попытка самой общей классификации Т была предпринята в 1988 г. Г.С. Пудожником. Активное отношение человека к природе может быть направлено на господство, покорение сил природы. Соответствующая Т называется интензивной. Второй вариант состоит в подчинении природе, использовании ее сил в почти неуклонной форме, — экстензивная Т. Эти виды различаются степенью усилий, которые общество должно прикладывать в ходе трудовой деятельности, а также тем, какими сторонами природы оно при этом овладевает. При интензивной Т производственная деятельность направлена на овладение глубинными, сущностными сторонами природы, при экстензивной — 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-интензивной. Экстензивная Т характерна для азиатского способа производства. Они способствовали формированию «сократительного» типа цивилизации. Интензивная присуща античному миру, являвшему собой «деятельный» тип цивилизации. Связанная форма отличала трудовую деятельность древних германцев. Каждому типу Т присуща особая форма собственности. Для каждой исторической эпохи характерны свои особая Т, но, поскольку современная эпоха отличается чрезвычайной практической активностью, именно о ней говорят как о технологической. В работах Дж. П. Франга, Г. Кана и др. проводится тезис, согласно которому специфика современной эпохи не ограничивается одним лишь количественным увеличением технологической активности. Под ее влиянием произошло перемена в западной идее блага. В изначальном понимании благо есть то, что предъявляет нам непреодолимое 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 аэра событий и наладить средства для реализации своего воления. Природа переходит в распоряжение человека и становится просто сырым материалом, и большим ничем. В этом смысле Т. отрицает современную эпоху, тогда как раньше являла 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», «Техника философии»).

Д. М. Фельд

Типологический подход — совокупность методологических процедур и соответствующих им мыслительных форм, ориентированных на понимание сложных явлений в их структурной сложностности, 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, типология, 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 ковариантности и в этом своем виде становится всегда конкретной «единицей-типологического» знания. Главной трудностью осознания статуса типа как особой таксономической категории является понимание ее отношения к категориям «род», с помощью которой логически связывается генетическое единство знания, и «вид», основной классификационной единицей, позволяющей зафиксировать и описать по отдельности сколь угодно большое, т.е. неопределенное, действительно расширяющееся и разнорядовое множество элементов знания. Логически и семантически связывая функциональные связи элементов знания, категория «тип» определяет отношение между понятиями род и вид, обобщая 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 познанию. Единство в типе становится внутренне расчлененным, множественность — минимальной, а перед знанием впервые открываются новые перспективы не только логико-типологического, 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 последующее сложное явление не способно ни существовать, ни возникнуть. Основными условиями и трудностями типологизации являются: П) Обязательное включение познающего субъекта в целостную картину исследуемой сферы; З) 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. и является исходным и безусловным) не достигается в принципе. К примеру, в сложном явлении «история» 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, бездарное 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 «история», предполагающей всю совокупность ныне живущих людей, выходящая 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, позволяя реальному живому исследователю кариктно войти во внутреннюю исследуемую сферу, а с другой — достроить эту сферу до уровня целостности. Классическим законом 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 — испаланным лишь частично. В роли модели может выступить и сам тип. В этом отношении наиболее интересен опыт М. Вебера, созданного 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 соотнесение типов и самой действительности и равная 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 результирующей стороне Т. п. существенно меняет общую картину исследуемой сферы — она становится внутренне дифференцированной; в ней больше или менее четко высветляются общий фон и выделенные узловые образования (типы); «идеализированная модель» начинает активно соотноситься с частными типами, трансформируя их в том смысле, придавая последним осмысленный с точки зрения целого вид; в конечном, сама типологическая работа, будучи одновременно и ориентированной на синтез типов в рамках «целостного основания» и обнаруживая двустороннюю зависимость от теории типологии, от эмпирического материала, от логики и семантики, от методологической выверенности процедур, общего фона и многих других детерминант, становится с необходимостью гибкой и «оживой», 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 типологии, во-первых, не сразу реализуется, а во-вторых, требует особых средств. Рождаясь как типология может формироваться либо вокруг всего лишь одного типа, и тогда этот тип выступает в роли образца. К примеру, в такой взаимосвязанной роли выступил для К. Маркса Англия, страна, где атрибутивные характеристики капитализма проявились наиболее вытупило. Либо становление типологии происходит дихотомически. Именно таким способом Э. Кречмер выделяет и исследует два полярных психологических типа — интономический и психотомический. Образцом здесь становится уже их полярность, собственно диктуемая поиском 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, выделяет типология человеческих типов у Э. Шпрингера, который различал 6 базальных типов индивидуальности: 1) поэттик; 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 функция обоснования, сравнения и обратной связи объединяются в целостный идеализированный конструкт, одновременно являющийся аретиком, эвалюном и желанным образцом. Типология в этом случае становится изначально обоснованной и всегда конкретным минимумом идеальных форм, каждая из которых обретает способность воплощаться (благодаря внутреннему смещению точки зрения и последующим модификациям) в бесконечное число столь же конкретных вариантов. Типологический метод как особая форма осмысления и реализации Т. п. отличает время

исключительно важными чертами: генерализующим принципом, алгоритмичностью и направленностью. Как известно, всякой научной теорией 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, по 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 утверждения типологических процедур к теоретической 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 основной в проективном плане, приобретает теперь конструктивный характер. Таблица является, с одной стороны, концептуальным завершением Т. п., а с другой — началом практической реконструкции реального мира. Концептуальный смысл типологии аксиоматичен: он всегда связан с поиском значимости любых человеческих действий и отношений, с осознанием судьбоносных последствий всякого рода социальных изменений, с оценкой и переосмыслением всего уходящего из человеческой жизни или возникающего в ней, со стремлением познать свои ближайшие и повседневные перспективы (пользу) или, напротив, ценностные ориентиры отдаленного будущего.

В. И. Павлюков

Тождество и различие — парные категории диалектики, в своей взаимосвязи отражающие единство многообразия в мире, сопоставительность моментов объединения и разъединения любых X и Y (вещей, явлений, процессов), находящаяся во взаимодействии. X и Y тождественны, когда все свойства X объективно совпадают со всеми свойствами Y . Т. выражает предельный случай неразличности, равенства, сходства, взаимной эквивалентности объектов. Полагать две вещи неразличимыми, говорил Г. Лейбниц, — означает полагать одну и ту же вещь под двумя именами. Р — несходжение, неравенство, несхожество X и Y по какому-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 некотороразна и единственна в каком-либо отношении. Однако в некотором ином отношении та же вещь может перестать быть некотороразной. 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 X и Y. Вместе с тем наличие объективно-общих моментов в X и Y позволяет людям осуществлять в практических или познавательных целях абстрактное отождествление различных объектов X 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. Квин предлагает три уровня глубины Т и р: а) при сравнении X и Y как уникальных единичных вещей между ними можно выявить ситуационное Т и Р, б) при отождествлении X и Y как компонентов основных видов материи (напр., как чего-то физического или биологического) между ними возможно установление субстанционального Т и р; в) X и Y могут быть субстанционально тождественными или субстанционально различными, если они восходят к одной и той же субстанции или принадлежат разным субстанциональным принципам. Со временем интерес исследователей к разным аспектам взаимосвязи Т и р меняется. Так, античные философы, по мнению Т.Н. Ойермана, стремятся представить все сущее/сущее как субстанционально тождественное, а различие — как видимость. С XVIII в. ученые начинают все более пристально изучать различия вещей, стремясь не столько к генерализации, сколько к индивидуализации объектов. В основе своей монадологии Лейбниц кладет идее о субстанциональном различии между уникальными монадами. Для Гегеля же, напротив, характерно преобразование к единичному и индивидуальному, он переносит акцент на общее и тождественное. Чем сложнее формы движения материи, тем большую роль в ее «механизме» могут играть именно Р, а не Т. (М.Н. Рутавский). Не случайно неокантианцы объявили наиболее подходящим для гуманитарных наук фидеографический метод: если естественные науки обобщают и устанавливают законы, то история — индивидуализирует, выдвигает исторические индивидуумы. Традиционная формальная логика привычно пользуется понятием абстрактного Т ($A = A$) и законом тождества, не принимающая 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 неизменяющегося объекта с самим собой, а изменчивость — как нарушение этого Т, т.е. как Р внутри Т. Диалектик считает, что Р существует внутри Т, а Т — внутри Р. Особый интерес представляет Т диалектических противоположностей. Само диалектическое противоречие Гегель определяет как существенное различие явлений

в рамках Т. (целого), а сутью диалектики он считал рефлексиво (взаимотражение) противоположностей вплоть до отождествления противоположностей в «третьем» (новом качестве).

Д. В. Понякин

Толерантность — добродетель невмешательства в существование морально значимого отклонения. Специфика, границы, механизмы и основания Т являются предметом дискуссий в современной политической философии. Так, В. Николсон (1985) определяет Т через пять основных характеристик: 1. Наличие отклонения (*Deviance*). Необходимым условием Т является расхождение во мнениях, убеждениях, воззрениях, факт различия. 2. Важность (актуальность) отклонения (*Importance*). Для субъекта Т наличие девиации (пункт 1) является важным, существенным. 3. Моральное несогласие с происшедшим (несогласие с отклонением) — (*Moral Disapproval*). Субъект обладает собственным негативным отношением 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 общепринятых суждений, поскольку моральные нормы, в отличие от эстетических вкусов или конкретных прагматических интересов, не локализованы только в сфере частной жизни индивидов. 4. Способность поднести 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. е., невозможно по отношению к тому, что мы изменить не в состоянии. 5. Невмешательство (не-отторжение, *Non-perjection*). 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 «взаимчивание» субъектом Т аргументов *pro et contra*, при условии, что моральное несогласие не исчезает (значит Т превращается в индифферентность к различию или даже его принятию). Поиск этих оснований, а также спор о том, какое из оснований является наиболее стабильным, хорошо представлены в современной западной философии в трудах С. Миндза (1985), Б. Уильямса (1996), М. Уоллера (1997), К. Нидермана (2000), Р. Форста (2001), А. Палетти (2002), У. Брьюн (2006) и др. Спорщики либеральной модели Т, основанной на способности субъекта Т «преследовать» (Д. Хейд) внимание с того, что ты морально не одобряешь в стиле жизни другого человека, на его право иметь любой не запрещенный

зконом стать жизни, видит в идее права индивида вертуну эволюции Т как преимущественно западно-европейской ценности, получившей свое философское обоснование в трудах Д. Локка, Д.С. Милля и Д. Ролза. Попытки доопределить модель Т за счет расширения временных и географических границ феномена Т («средним» Т в теории М. Уэллера) приводит, в свою очередь, не только к плюрализации ее оснований (К. Нидерман, напр., обнаруживает основания Т в скитинстве, функционализме, раннем национализме и мистицизме) но и к потере специфика термина (Т будет все, что способствует мирному сосуществованию: от безразличия до уклонения 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. Паломби и др.) полагают, что главным вызовом для современной философии Т, особенно для либеральной модели Т, является не логический парадокс «терпимости к нетерпимому», а изменяющийся статус объекта Т, который теперь все чаще отождествляется не в терминах *мысли* (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 стратегии «приватизация различий») между сторонниками различных течений в политической философии.

А. В. Дольгов

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 ограничения определенных мест и времени какими-либо элементами социальности. Вопросы о бытии из области классической философии переместились 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 прагматического и научного освоения

мира приняло 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 отделен телом, спонтанностью и креативностью. Человека стали представлять в качестве реально живущего телесного существа — причем в качестве мужчины и женщины, — производящего в своем сообществе и сообщая социальное-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. Земле предшествует всякому телесному объекту как точка, 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 отсчета находится в «уже данности» языка геометру — первоначально в поле интерсубъективного 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 постоянное 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 производимую местность в-адрес 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 собрание вещей и происходит их со-бытие, в смысле их взаимного с-бытия или с-бытия, осуществляемое только благодаря их взаимному действию друг на друга. Но это также событие, в ходе которого обитается и человек. Согласно Хайдеггеру, это лучше всего обнаруживается в искусстве скульптура — телесном воплощении мест, которые собирают вокруг себя свободный простор, дающий вещи осуществляться в нем и человеку обитать среди вещей. Рассмотрение «пространства» с точки зрения со-бытия поднимает, с одной стороны, вопрос о границах социального действия самого человека, а с другой — вопрос о том, как местность выступает не только областью размещения или размещения, но и по-мещению, областью «разбивки», поместия. Ответы на поставленные вопросы можно найти в «философии поступка» М. Бахтина и топологии П. Флоренского. По Бахтину,

человеческая жизнь представляет собой активное проживание (жизнотвор) в мир, при котором он не теряет ни себя до конца, ни «свое единственное место». «Взаимное» нахождение с Другим является творческим актом, действительным со-бытием, а не пассивным совпадением с ним. Следовательно, нахождение человека предполагает одновременно его вне-нахождение, сохраненную 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 омыслительно отстраняется от себя, уже не будет тем миром, где некогда меня не было, он принципиально иной. П. Флоренский исходит из проектирующего действия самого человека (в организпроекции и соборности). Социальное существо человека Флоренский видит как в действиях порождения «орудий», так и в «соборном» взаимодействии «сочиняющих» друг друга людей. Ключевой идеей концепции организпроекции 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 реляционном 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 «сбирание» людей (социологический аспект) в определенной «местности» (онтологический аспект вселенства). У Л.П. Карсавина мы находим обоснование онтологической и подлинной 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 иными телами ему телами, топологически подчеркивает Карсавин, не внешне их соположение или соприкосновение, но их взаимопроникновение. Расселенные явления телесность как бы существует и обособляется, образуя собственно-индивидуальное тело, «второе тело» личности. Оно способно вольно или невольно, то сжиматься, то расширяться, благодаря частям 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 и-места/места для других «мест». «Хоро» (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 районом, постом, почтой, 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.

Одним приоритет пространственности, а не временности в описании мира, Ж. Делез и Ф. Гваттари отмечают, что между землей и территориальной существует постоянное взаимодействие. Земля все время осуществляет на месте движения детерриториализации, тем самым преодолевая границы любой территории. Она сама по себе отожествляется с движениями масс живых существ, покладаясь своею территорией. Земля — это не стихия среди прочих стихий, она замыкает все стихии в единое целое, пользуется при этом той или другой из них, чтобы детерриториализовать территорию. Движения детерриториализации неслучайны от территорий, открывающихся войне, а процесс ретерриториализации происходит от земли, которая восстанавливает территорию. Территория и земля непрерывно циркулируют через две зоны неразличности — детерриториализацию (от территории к земле) и ретерриториализацию (от земли к территории). По Ж.-Л. Нанси, бытие не является общим в смысле общей собственности, но оно сов-местно. Таким образом, онтологично необходимо понимать как принадлежащую сообществу. Совместность выступает в качестве фактической и начальной, и должна «», «» или «»-обща — это линия предела того, что пребывает между двумя или множеством, находящихся в одном пространстве и в одно время. Здесь имеет место линия-открытости, реализующаясь через «обращение к ...». Этот способ бытия или существования означает, что нет всообщного бытия и общей субстанции, но есть бытие-в-месте.

Необходимо понимать, что социальная реальность не «ест», но она формируется в социальных отношениях. События взаимодействующих людей объективируются, телесно вовлекаются в код притворства и восприимчивости 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 сущности элемент трансформации, с одной стороны, способствуют превращению биологического тела в социальное, а с другой — охватывают 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 различным в телесных техниках людей, Мосс предлагает использовать термин «habitus», который выражает «навык» и «способность» к чему-либо. Указание телесных техник он мыслит механически, не обращая внимание на конститутивный характер этого процесса. К данному положению вещей обращается на материалах Античности М. Фуко. Для него «техники» находятся в сердцеvine «духовной» культуры и имеют центральное значение в воспроизводстве социального опыта. Эти техники в качестве социальных техник касаются не часто ментальных трансформаций субъекта, но захватывают его целиком во всей телесной полноте.

Социальные техники оказываются встроенными в культуру как образование, включенную у греков культурированность в учение «заботу о себе». Фуко указывает на эволюцию понятий «заботы о себе» через диететику, эконоимику и дретику. Тело, окружение, дом — дретика, эконоимика, диететика, — три пространственные области, где осуществляется самореализация субъекта при постоянном переключении одного вида деятельности в другой. В социологии также наблюдается интерес к социально-топологическому подходу к социальному миру. П. Бурдье 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 Бурдье, является социальной топологией, анализом относительных позиций и объективных связей между понятиями.

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 трехступенчатой истории, отличающейся разными формами взаимосвязанности индивидов, можно охарактеризовать Т. о. как систему (или системы), где доминируют формы личной зависимости человека от человека. Этим формам соответствует неэкономическое принуждение, которое и выступает ограничителем личной свободы человеческих индивидов. Т. о. не поощряет индивидуального творчества, и социальные инновации осуществляются в нем как бы сверху, эволюционным путем на протяжении жизни и деятельности многих поколений. Т. о. является «закрытым», «замкнутым» обществом, оберегающим нормы и стандарты своей культуры от вмешательства и изменений 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 подиндустриальной технологии окончательно подрывает систему личных зависимостей, सरстпляет основные структуры Т. о.

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

В.Е. Келерев

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 механизмы их пространственного развития, формы закрепления и сохранения социокультурного опыта. Т — образец поведения, мышления и переживания, оцениваемый позитивно или отрицательно, принадлежащий (фактически или идеологически) к культурному наследию социальной группы; особый вид исторического сознания, преобразующий неоднозначность фактов прошлого в оценочные ценности современного. Понимание Т как социального факта зависит от интерпретации Т как ценности. При этом как увеличение ее роли в общественной жизни, так и превращение в основу существования социума означает 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 способы регуляции внутри- и межплеменных отношений. Поэтому часто Т понимается как общее, собирательное обозначение ряда однородных явлений (обряд, ритуал, церемония, праздник и т.д.). Но понимание Т как следования привычкам, наличным образцам поведения расширяет не содержание Т, а механизмы регулирования сфер социальной жизнедеятельности. Т — особый 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 угодно для описания так называемого традиционного общества, поскольку естественное воспроизводство Т не нуждается в каком-либо идеологическом оправдании и не рефлексируется; понимание представления о традиционализме является семантическим расширением традиционной культуры. Ассимиляция к Т содержит потенциал ее деструкции, лишения безусловной ценности. Традиционализм, приписываемый неиндустриальным и доиндустриальным обществам, делает необъяснимыми динамику их развития в прошлом и попытки современных неиндустриальных цивилизаций найти в своем культурном наследии источники самоопределения и модернизации, исключивший туника «вестернизации». Недостаточность 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, печальнощая предопределенность привычек, повседневности, обычаев патриархально-сословной 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 (просвещенный человек, цивилизация, демократия), наделяет Т. статусом «фактического с отрицательным знаком» (Ю. Лотман), критически предрасудка, заблуждения, фанатизма; движимое критикой прошлого, просвещение маркирует Т. как «старое и иррациональное». Рационализм Нового времени оформил парадигму стойким, не измотан по-прежнему убеждением о радикальной оппозиции между Т. и новизной: поступательное развитие всегда происходит через преодоление Т., угнетение Т. обязательно ведет к существенной возможности 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., следуя тому Т. обязательной для общественной мысли, перемещает акцент в ее понимании на связь с «покойной» (прошлым, будущим), на проблему выбора подлинных Т. прошлого. Правда, косвенная демифологизация Т. как таковой не подтверждает сомнительно принцип ее сакральности. Начала рациональной теории Т. получили обозначение 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 уникальную для своего времени пример понимания роли Т. с позиций революционизма и рационализма, когда прошлое выступает не ценностью, не объектом, но фактом, который следует учитывать в теории и практике. Но чаще всего в марксистском понимании истории Т. трактуется эволюционистской — как пережиток, устойчивость которого связана с неизменной определенными сфер общественной жизни и общественного сознания. Отсюда возможность — по мере формирования необходимых условий — освобождения от власти «предрасудков 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 процесса рационализации (секуляризации) общественных отношений (М. Вебер). Самый же радикальный взгляд антитрадиционализма содержит левинская идея «просрессивных традиций», наиболее полно выражая активное и селективное отношение к Т. В понимании Т. сегодня выделяются следующие подходы в 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 навыков, которые зависят факту зависимости от прошлого и различных типов общества и цивилизации. Социальная дифференциация общества обуславливает определенные границы передачи наследия в рамках относительно замкнутых групп (конфессии, политические элиты, профессиональные корпорации и т.д.). Он-

сходо новое значение приобретает социальные роли, специализируясь на передаче Т: учитель, священник, историк, происходит «отерияция» знания, посвящаемого в «тайну» традиции. При трансляции Т, когда происходит метаморфоза наследия в его значение, поскольку они включаются в новую ценностно-смысловую систему С этой точки зрения идея «возвращения к истокам» в разных модификациях — не более чем идеология, реально отграничивая переход от устоявшейся интерпретации Т к новой, расширяющей возможность понимания наследия и отсылая его отношение к нему как проблемы. Негативным следствием данного процесса является рост предосмылок негативического 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 продолжает понимание Т как неистинного и неправед заданного, акцентирует внимание на целях и ценностях, их иерархии, подчиняющей себе человеческую деятельность. В этом поводе возникает сложная проблематика превращения и преобразования на основе защиты или критики Т как ценности, истинной данности происхождения Т тем самым трактуется как зашифрованная запись коллективного опыта, испытанного временем, как посредник между современностью и вечностью, удерживающей в себе абсолютные, скрытые ценности, апелляция к Т служит авторитаризацией новых идей, передача Т форму илюзорного единства. 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 непривоклонном, Т не только сохраняется, но и создается заново, хотя и в замкнутых границах истинности наследия. Не существует онтологической противоякожности Т и новаций. Т живет, постоянно обновляясь, а у новаций перспектива выживания связана с укоренением в культуре, приобретением статуса Т. Стратегия вариантов взаимодействия Т и новаций, тем самым судьбы Т, определяется механизмом их взаимной адаптации в исторически и индивидуально-обстоятельств пространством и времени. Нарушение меры, переход через допустимый «порог новаций» означает «зависание» в социокультурном коде общества Т с одновременным отсутствием новаций, активизирующихся при сдвиге социального окружения. При этом возможен вариант, когда периферийная Т будет подавлять остальные, такая общность духовного плюрализма и возможности инноваций; становясь доминирующей, Т сама может меняться, приводя общество в состояние «динамики стабильности» (В. Ерусев).

Частным случаем несбалансированных отношений Т и новация является так называемая «колониальная нифологизация» — 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, закреплённый в профессионально созданных текстах, сознательно контролируемых нормал поведения. Именно вторичные Т подвержены пересмыслению, развитию, обеспечивая социокультурную преемственность. Негативная традиция в собственном смысле слова — сознательное определение в опыте прошлого образов нежелательного или запрещённого 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 универсальным бытием, глубинными основными культурных процессов. Философское понимание Т в этом случае связывается не с сохранением своего по себе как истинной неизменяемо, а с вечным во временном, абсолютным в относительном, восточным в западном смысле. Т тем самым становится фундаментом и сущностью культуры, способом ее преемственного существования, до времени сохраняется в метаэмпирических глубинах культуры, поддерживая непрерывно-духовные связи с «внешним миром». Т. е., по своей бытийной сущности Т — то, что не развивается, а развёртывается и трансформируется в обусловленности переменной объективности, это не прошлое, а то, что непрерывно существует в мире и в нас самих, составляя основу тождественности, самости, самостоятельности явлений. Понимаемая таким образом Т предстает как «источник несоизмеримого», сила опосредования экзистенциальных разрывов и предел всякого опыта, как общность, побуждающая к взаимодействию и утверждающая полноту бытия. Функционально Т оптимизирует форму существования социальной группы в определенной природной, этнокультурной и социально-экономической среде, создает условия самореализации индивида в союзе 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, нарушающих его. Среди форм контроля, раскрывающих способность Т сохранять целостность общества, интегрировать индивидуальный и коллективный опыт, кодировать социальную информацию выделяем: а) эмпирическое или экспериментальное утверждение Т; б) детализацию (детализацию) — общественное или официальное признание (акт) Т; в) легитимизацию — политическая 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, сохраняет 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, неумет целей рода и индивида. Он понимает, что наступил конец эпохе порядка, разумности, полезности, в которой господствовал принцип эквивалентности и максимума прибыли при минимуме затрат. Наступила эпоха Т: чрезмерности, суверенности и зрелища. История была познана одновременно жизнью и поддержанию себя в ней. В ней господствовало рабское условие господства (Ж. Деррида), которое делало ее невозможной. Батай считает, что парксиде Сад явился первым выразителем эпохи выхода за пределы, प्रतिстановившего себя нормальному субъекту XVIII в. Ибо Сад подступил к парадоксальности: жизнь в максимальной интенсивности, в поиске наслаждений отрицает само себя. Обратившись к истории культуры (опираясь на труды Ф. Боаса и М. Мосса), Батай обнаруживает, что желание без цели, зрелища и смерти были хорошо известны в религиозной жизни традиционных обществ. В них область сакрального была строго отделена от профанного, темне 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 ограниченным тогда, когда была удовлетворена потребность в разрушении. Жизнь традиционного общества делалась как бы на две сферы. Первая была поглощена полезной деятельностью, в ней господствовало сдерживание активности. Вторая представляла собой непроизводительное расточительство, в ней царил интенсивность и разгул. Сферы эти были разделены, но вторая существовала за счет первой. Страж 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 социален, 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 Воспрядельного. Смерть Бога ведет к опыту предела — в акте издевки, извращения и злоупотребления, стремившаяся преодолеть этот предел. Т — это жест, который обращен на предел. Предел и Т обязаны друг другу полностью своего бытия. Т доводит предел до предела его бытия. Она оплотняет бытие того, что отрицает. Вместе с тем Т ничего не осмысливает и не стремится потратить основы чего-либо. Она утверждает определенное бытие, а можно бытие в пределах. В Т нет ничего от установления разрыва или различности, но есть лишь то, что может обозначить бытие различения. Со времени 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 каком философии,

и в конце философов как суверенной формы философского языка. Прогноз-ло 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 ситуация составляет часть *corpo*. 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 идею интенциональной Т., подчеркивал, что «именно зрелые другие тел известуют 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 «определяют мое обычное отношение с объектами и выделяют некоторым из них ценности субъектов. Порядок интенциональной Т. передает мне то, чего не может быть никакое конституирующее сознание, а именно — мое принадлежность к ему (конституированному миру). Тело и речь дают нам больше, чем мы туда помещаем, но, как организм, мое тело не может научить меня видеть в поведении, котором я же и наблюдаю, поведение моего другого Я. Чтобы переде *моей* возникло *а́йе* ере и другая мысль, мне необходимо самому быть Я *мое* этого моего тела, быть мысля *мое* этой волеющей жизни. Субъект интенциональной Т. может осуществлять ее лишь постольку, поскольку сам он ситуационно локализоваи.

(См. «Опыт-предел», «Суверенность»).

С.А. Азарева

Трансцендентальный реализм — концепция антипозитивистского натурализма, основанная на реалистическом взгляде на науку. Разработывалась Р. Блэксаром и в последующем У. Аутвейтом. Включает трансцендентальную перспективу в реалистическую теорию науки. Основной проблемой философии социальных наук Блэксар 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 различие между методами социальных и естественных наук. Блэксар выдвигает концепцию антинатуралистического позитивизма, признающую

дать такое основное ядро, 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 исключительность двух основных философских концепций социальных наук — позитивизма и герменевтики. Позитивизм справедливо указывает на тот факт, что в природе и в обществе действуют различные законы, обобщенна. Правы позитивисты и в том, что эти законы и обобщения очень часто нефиксируемы, ненаблюдаемы. Ошибка же их заключается в редуктировании 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 языка, то социальные науки — транзитивным измерением. Т.о., любая научная теория содержит онтологический элемент, раскрывающий способы транзитивности в нетранзитивных объектах. Онтологический элемент научной теории инвариантен по эмпирическим основаниям, поскольку формулируется независимо к его манифестации в действительности. Задача субстантивной теории заключается в определении способов реализации в социальных контекстах и, следовательно, подлежит эмпирическому опровержению. Власкар утверждает, что по ту сторону эмпирически наблюдаемых и фиксируемых явлений и событий существует 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 — причинный и приписываемый. 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 редуцировании онтологии к эпистемологии, вопросов о бытии к вопросам о познании бытия. Последствие просколотики ведет к тому, что возможности познания объекта ставятся в зависимость от его наличной данности. Познать можно постольку, поскольку нечто существует реально, поддается эмпирическому наблюдению и фиксации. Поэтому и для эмпиризма, и для трансцендентального идеализма неизбежным является онтологический эмпирический мир. 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 свойства выступает природа объектов, которая предопределяет их познавательные возможности. Бласскар подвергает критике методологический индивидуализм и социальную концепцию, включающую утилитаризм, либеральную политическую теорию и неклассическую 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 «факт» как ступу страстей», а социальное поведение сводит к отожествлению разума с желаниями, рассматриваемыми нейрофизиологически. Отношения не играют сколько-нибудь существенной роли в этих концепциях. Отсюда их антиисторичность и апрорность. Этим концепциям Бласскар 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 применимо разделение на два лагеря: первый представлен прежде всего Вебером и его последователями, для которых общество — суть результат предумышленного или осмысленного действия. Другой представляет Дюркгейма и его последователей, 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 вольонтаристскому идеализму, а с другой — множественческому детерминизму. Следуя Марксу, социальную детерминантность 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 определена 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 индивидом. Такую посредствующую систему Бласскар называет познано-практической системой, обозначающей систему понятий, занимаемых индивидом, и практик, видов деятельности, в которые они вовлечены, поскольку занимают эти позиции. Согласно Бласскару, 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 Бласскар предлагаемую модель: «Люди не творят общество. Но оно всегда предшествует им и оставляет необходимое условие по деятельности. Скорее на общество должно смотреть как на совокупность структур, обычных практических процедур и условностей, которые индивид воспроизводит и преобразует, 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. е., между обществом и индивидом существует онтологический разрыв: общество существует только через человеческую деятельность, но последние 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. Бласскар 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, Бласскар замечает, что критерий применимости, 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 социологический объект, гарантирующий ее теоретическую автономию. Исходя из тезиса о том, что социология имеет дело с социальными структурами, упрощенными необходимыми для воспроизводства и преобразования определенными социальными формами, Бласскар делает вывод, что «не может быть социологии вообще, возможна только социология особых, исторически определенных социальных форм». Касаясь гносеологического вопроса: каков образ общества и его определенные формы становится объектами научного познания, — Бласскар напоминает, что основные онтологические ограничения натурализма зависят от действительной, концептуальной и пространственно-временной зависимости социальных структур. Бласскар предлагает два ограничения. 1. Общество является чисто теоретическим объектом исследователя, 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. Бласскар 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 неизмеримость. А это означает, что в социальной науке не существует решающей проверки теории. Критерием рациональности научной теории и замены теории должны быть «объяснительность и непререкаемость». Теории используются для объяснения социальных явлений, но никак не измерение интерпретируемых явлений невозможно. Смыслы могут быть понятиями, но не измерениями. 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, объектов 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 действительности». 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 утверждению бихевиористов и сторонников метода понимания, историчен в противоположность утверждению индивидуализма и структурализма.

Т.К. Карамов

Трансцендентальный эмпиризм — философия различия, исследующая условия реального опыта. Основные положения Т. э. были изложены Ж. Делезом и «Различия и Повторения» (1968). Для эмпиризма проблемой является различие, 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 определяющее данное явление различия. Философия эмпиризма сталкивается с трудностями, когда она переводит от реальности к позитиву, от данного к выражающему его различию, тогда как трансцендентальная философия не может объяснить переход от позитива к реальности. Ошибка трансцендентализма заключается в том, что трансцендентальное трактуется как сознание, а последнее — по-обрату и подобно тому, что оно призвано обосновать. Трансцендентальное выводится из эмпирического, которое представляется в качестве данного и принадлежащего сознанию. Трансцендентализм оставляет условия неизменными по отношению к тому, что они обуславливают, трансцендентальные принципы суть принципы обуславливания, а не внутреннего генезиса. Установив, что трансцендентальное обоснование поконит 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-обрату и подобно обуславливаемого, 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 внутренне ограничивает возможное. Имеет место порочный круг: условие и обуславливаемое без конца воспроизводят друг друга. Когда отношение между трансцендентальным условием (как структурой возможности) и обуславливаемым опытом (реальностью) становится неразличимым, невозможно определить, являются ли эти условия условием

всякого возможного опыта или конструкциями реального *real 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 старает быть различия за явлениями. С другой стороны, трансцендентализм предлагает вытученные возможности для объяснения внутреннего различия, свободного от координатистических 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.п. трансцендентальной философии, которая, однако, не будет уже выводить трансцендентальное из эмпирического.

Т. э. является и эмпирическим, поскольку отказывается от субъективных («всем известно») и объективных («констатив») предположек 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 самооджественными категориями или формами. Условия реального опыта суть морфологические или генетические сущности, которые включают в себя все возможные варианты 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 саморализируется, так что всякий процесс актуализации есть производство нового различия. 2. Условия не шире обусловленного и определяют 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 замечает 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, непрерывно самоодносительными. Если *A* отличается от *B*, то *A* и *B* — это самоодносительные термины, иначе ни о каком отличии нельзя было бы говорить. В самом деле, для того чтобы сказать, чем *A* отличается от *B*, мы уже должны знать, что собой представляет *A* и что собой представляет *B*. Введение дифференциального отношения радикально меняет ситуацию, поскольку различие возводится на трансцендентальный уровень: дифференциальное отношение не просто выстает в терминам, но обуславливает эти термины. Различие конституирует тождество, т.е. становится созданным и генетическим. Когда дифференциальное отношение взаимодобуславливает два (или более) термина, оно порождает сингулярности, сингулярные точки. Совокупность сингулярных и обычных 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.е. исходит не из эмпирического как актуального и не из трансцендентального как условной 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 имеет ничего общего. Но эти условия всецело дифференцированы. Они представляют собой не что иное, как пространство потенциалностей, 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», «Номология», «Шизоанализ»).

Г. Э. Корнелю

Триада (от греч. τριάς — троица) — термин, обозначающий тройственный ритм движения бытия и мышления, а также особый способ класси-

фикции и моделирования действительности. Пифагор считал число «три-
 числом тайны. Это число отвечает мужскому началу, Душе. В феноменальном
 плане трюичность 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 замкнутые фигуры. Греческая буква «дельта»,
 которую изображают в форме треугольника, у египтян означает «проводя-
 щая звезда божества», и слово дель у латинян начинается с той же бук-
 вы. Цифра «3» у древних — идиограф трех материальных элементов: воздуха,
 воды и земли. Т — замкнутый ансамбль монады (принципы постоянства
 и формы) и дуады (принципы неопределенности, множественности и мате-
 рии). Пифагор полагал, что закон триадыности есть универсальный закон
 мироздания. Платон и платоников широко использовали идею Т. Напр., они
 учили об образе, деизмуре и материи как о трех началах, а о нуле, нулеке
 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 приводящего
 в душу духа. В отличие от неоплатонического учения о Т как лестнице, со-
 ставленной нисходящими и восходящими безличностными структурами,
 идеями христианского Т — единственные лица, онтологически равные друг
 другу. Идея Т получила дальнейшее развитие в немецкой классической фи-
 лософии. Так, в системе Гегеля эта идея воплощена в его слове всякого раз-
 вития: «тезис—антитезис—синтез». Марксисты, материалистически переиначив
 Гегеля, описывают процессы развития «триадически» — в форме закона
 отрицания отрицания. Идея Т — одна из фундаментальных не только в фи-
 лософии, но и во всех прошлых и ныне существующих культурах.

Д. В. Павлов

Труд — процесс создания людьми условий и средств существования; воп-
 лощения человеческих сил, умений, знаний; преобразования и приспособле-
 ния природного материала к человеческим потребностям. Т — способ востре-
 пивающего 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). Философ-
 ские определения Т сопряжены с трудовой человеческой деятельностью,
 с анализом социально-исторических форм ее разделения и связывания, «син-
 тетизирования». В этом плане Т характеризуется как *акт* деятельности, в ко-
 тором человеческие силы и способности *опредмечиваются*, приобретают форму
 видности, вещности, предметности, независимую от создавшего ее индивида
 и вместе с тем пригодную для присвоения ее другими людьми, для переме-ще-

ния ее в пространстве и времени общества. Этот видент — и на практике и в теории — достигается ценой того, что «в тени» остаются др. аспекты деятельности: распределительные человеком качества 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 приспособляться 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 социальную экономическую и техническую прогрессию, как бы реально абстрагируясь от индивидуального бытия людей, их частной жизни. Т. оказывается особым рода процессом опредмечивания человеческих сил, включенным в действие ообществленных условий и средств производства. В составе и во взаимодействии с этими средствами Т. образует «экономическую машину»: увеличение богатства и «работает» в соответствии с законами и формами существования такой машины. Поскольку функционирование «экономической машины» протекает 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, постоянно развитые силы индивидов часто противопоставляются Т. и осуществляемым им социальным действиям. 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, зависящих от капитала человеческой деятельности. Т. о., Т. определяется капиталом как объективная, абстрагированная, отчужденная деятельность человеческих индивидов, т.е. «масса» человеческой энергии, обеспечивающая воспроизводство и увеличение богатства. К. Маркс показал в своих экономических работах, что отношения Т. и капитала — это отношения противоположных моментов общественного воспроизводства, процесса, в котором взаимосубординированы не только количественные характеристики Т. и капитала, но и их качественные изменения. Однако в политических трактатах К. Маркса и многих его последователей эта сложная взаимосубординированность «отделилась» на второй план,

и на авансцене остаются 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 простого противостояния, свойственной стереотипам обобщенного 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 беспрестанно возрастать, пока он владеет ресурсами развития и насыщения системы машин энергией простого Т. Практика XX столетия потребовала несколько отнестись к этим допущениям и связанному с ними расчету. Попытки повысить качество производства и увеличить его прибыльность ценой «выжуживания» из работника максимум его физических и психических сил («Работник — та же машина, только вместо электричества и смазки ему надо платить зарплату» — формулировка эпохи становления конвейерного производства в соответствующих констатаций организации Т) не дали экономического эффекта. Суммирование простого Т не обеспечивало новых качества деятельности и организации, не гарантировало успеха на рынке. Требовался иной тип Т и соответствующее реструктурирование капитала. Т может рассматриваться как некая константа, характеризующая «обмен веществ» между человеком и природой (К. Маркс). Но эта константа, очевидно, абстрагируется от качества самого Т, от культурно-исторических форм его реализации. Даже если исключить из нее, как из нереального допущения, то следует добавить, что Т есть обмен веществом, энергией и информацией, причем даже в своих своих элементарных формах. Информация в данном случае и означает ту слезу осуществления Т (траты вещества и энергии), которая определяет в нем человеческую специфику. И если в эпоху классического индустриализма и капитализма можно было отвлечься от этой стороны Т и делать акцент на преобразовании и присвоении вещества природы (а можно повторить личностные характеристики Т), то в сер. XX столетия информативные 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: сложившейся и обобщенной индивидов. Все более повышается значение воспроизводящей функции Т (в противовес функции преобразования): соотношение равновесия между различными социальными, научными, культурными силами 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. «Гривание», «Довольность», «Отчуждение»).

В. Е. Кожуров

У

Управленитет — понятие, описывающее определенный тип власти и властных отношений, реализуемых не в форме прямого подчинения и поддвизания, 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 Коллаж 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 «управляемость», «правительственность», «управляемость». 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 домохозяйствами или же государством в той же плоскости, что и об управлении душой 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 помехана 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 подчинения и насилия, но и в некой форме рациональности, которая признает, что власть может подчинить индивида, только если он останется свободным. В этом смысле понятие *У* рассматривает формирование «морального субъекта», проявляющего «заботу о себе», как политический процесс, как явление, выходящее за политическое значение. Т. Лемко показывает, что понятие *У* является типичной относительно взаимной связи, существующей между властными техниками и формами знания. «Семантическая связь между управлением (фр. «conduire» — управлять) и способом мышления («pensé») 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 континты 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 знанием. Тем самым, выявив 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 континтов Фуко является «знание-власть», где власть рассматривается как власть над знанием и посредством знания, и в этом смысле со-вещательный субъект выступает не только как резерв, носитель и передатчик того или иного знания, но и как агент власти, который в своей со-вещательной активности реализует определенные властные императивы. Континт *У* можно считать новой стадией развития теории власти Фуко, где связываются всецело две исследовательские линии — генеалогия суверенного государства и генеалогия субъекта — и где процесс «индивидуализации общества» рассматривается в контексте «индивидуализирующей власти» в связи с формированием «управленческого государства».

Континтом *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 ритму, 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 лежит 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 управленческие субъекты на разных уровнях выступают своеобразными функционерами-симулякрами, являются функциональными социальными регуляторами, за которыми как будто бы не скрываются конкретные интересы и реальные выгоды приобретателя. 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, деконструирует, что так называемое «отсутствие 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, ослы, клубы и т.д.) свидетельствует о трансформации в государственности, ее капитализации и новых отношениях между государственными институтами и теми, кто действует от лица общественности. На смену централизованному прямому государственному вмешательству приходят неформальные формы регуляции посредством непрерывного точечного воздействия на индивидов 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. Бонина

Утопия — повествование о наличии или отсутствии общественной жизни, произвольная конструкция идеального социального порядка. Получила свое окончательное название (от греч. — с греч. букв.: «Нисидий» — место, которого нет) лишь в кон. XVI в. (1516) от одноименной книги Т. Мора. У. является

результатом осознания (методы 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 всеобщность указанного в У. решения), возможность адекватного (буквального) воплощения интеллектуального проекта в действительность, а также остротельное решение всех социальных проблем через воплощение утопической модели. Целиком занятая разработкой тематики социума и социальности, У по методу отличается от науки — из-за отказа принять 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 своим 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 выделялась как самостоятельный жанр. В период своего становления У была не более чем иллюстрацией к выводам из философских (Платон), этических (Явууд) и религиозных систем. Роль ее сводилась лишь к констатации необходимости толчества 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 самостоятельным. Секьюляризация эпохи Возрождения привела к наполнению постулированной христианством дилеммы мира (сакрального и профанного) новым содержанием. Сферу божественного занимает сфера социального, земного, сферы асоциального. Это в ряде других обстоятельств, как то: невозможность фиксации устойчивых социальных структур, неопределенность 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 разных искусственном (городском) пространстве (Т. Мор, Д. Виррас), и людей, мотивом существования которых является чувство живущих в гармонии с природой в сельской общине (Ж.-Ж. Руссо, Э. Карнетьер). Одновременно с этим все возмещающая экзистенция классического разума на сферу повседневности приводит к распаду единого утопического жанра на ряд региональных У. К таким относятся: У. градострои-

тельности, У. права, педагогическая У. (У. социализации индивида), прогрессивская У. (У. социализации человеческого рода) и др. Партикуляризации У., паремии ряда не традиционных тем в ведении 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 присутствия ей критического (антиидеологического) аспекта (Т. Адорно, Э. Фромм), так и из-за определенного утопического характера самого социального действия. Уникальность последнего состоит в явном агентом этого действия об адекватности воплощения замысла данного действия и возможности просчитать его результаты.

(См. «Антиутопия»).

М.С. Белковский

Ф

Фальсификация (от лат. *falsus* — ложный и *ficio* — делаю) — а) в обычном смысле: подделка; б) в логике и методологии науки: процесс сокращения грани 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 бесчисленным количеством 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 «оправдана». 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 грани, ослабления объясняющей силы. От Ф. следует отнестись как к принципу фальсифицируемости, введенный К. Поппером как альтернатива принципу верифицируемости и используемый им для разграничения науки и метафизики. Теория, которую нельзя опровергнуть никакими наблюдениями, 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 сойти с этого принципа, ограничивая его применение областью эмпирических гипотез и доказывая требованием при опровержении онтологических схем опираться на метод альтернатив.

(См. «Верификация»).

Д. В. Павлов

ФАНТАЗМ — понятие, характеризующее в первую очередь содержательный и структурный моменты действия фантазирования. Обычно под Ф. понимается связь или последовательность снов и действий, обнаруживающих стремление к реализации некоторого желания. Понятие Ф. во многом типизируется 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 Фрейд, может быть рассмотрена как отклонение некоторой действительной ситуации в пользу определенной фантазии. Понятие же «Ф.» появилось во французской психоаналитической и философской мысли как «перевод» слова «фантазия», «перевод», учитывающий прогностическое психоаналитическое значение смысла понятия в сторону фиксации содержания 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 также философы как Лакан, Делез и Витторио, Леррида. Для Лакана нехватка является неотъемлемым свойством бытия, она не может одновременно и в воспринимаемом 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 каком случае не сводится к объекту желания. При таком понимании сущности желания определить его объект невозможно. Возможно, отмечает Лакан, одновременно в одной и той же логике хотеть 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 ее преодолеть нехваткой, которая может быть представлена как нехватка смысла, как противоречивость «реального» стрел, основанного на нехватке. В противовес противоречно строится Ф. как идеальная нетротиворечивая модель или словарь. 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 «запятка», прикрывающая неполюто бытия. Подобной «запяткой» является любая семиотическая система, и потому любой дискурс в своей сущности фантазматичен. Делез и Платтари, критикуя такое понимание желания, где нехватка рассматривается как исходная реальность, указывают на первичность и производительность самого желания. Желание, по мнению Делеза и Платтари, 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 поперечностью, эффектом, плоскостью. Сам Ф., тогда представляется местом События, местом, откуда, в сущности, и происходит построение того или иного мира, той или иной «реальности». Характерна сущность Ф., в первую очередь следует отметить, что Ф. — это идеальное пространство, идеальное пространство «модели» какой-либо вещи или сценария событий. Само фантазматическое пространство всегда плоскостно и имеет идеальную тонку. Эта идеальная тонка имеет свои законы, не сходные к законам других пространств. Находясь в пределах этого пространства, тело или вещь производит самоидентификацию в пределах законов этого пространства. Для осуществления этой идеальной тонки, для поддержания собственного отличия любым фантазматическое пространство ограничено от других пространств. Потому Ф. — это всегда единое пространство. Это не значит, что пространство Ф. однородно, оно может быть разнородным или даже может быть новым рядом различных пространств, с присутствием каждому ступеню производства желания и получения наслаждения, но сущность Ф. такова, что оно не допускает чего-то внешнего себе, выходящего ему. Поскольку вся деятельность или все то, что обычно называется «реальностью», в сущности, регулируется и определяется идеальными фантазматическими моделями или сценарием, то Ф., как определенное конкретное образование, целиком определяет сущность любой вещи, любого фрагмента мира. Любая сущность, любое явление существует в отношении своей «идеальной» модели. Идеальные модели задают приемы и сценария, 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, они вместе со своей идеальностью, со своим фантазматическим образом и образует одно единое пространство. Подобные фантазматическим «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 вещь, каждая вещь осуществляет организацию своего пространства, — это создание своей идеальной модели. В этом смысле любая

вещь и есть Φ , идеальная модель. Сущность Φ можно рассмотреть и через власть, поскольку сущность Φ 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.е. достижение этого означало бы абсолютную и полную этого способа власти, этой сущности и, тем самым, потерю ее сущности. Наличии 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 избыщается за счет некоторого избытка и маскируется. Таким избытком, в некотором смысле, и является Φ , идеальное пространство вещи, которое можно понять как ее идею. Значит, Φ является перидальным идеальным пространством, организуемым «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. Φ в этой логике является продолжением этой нехватки. Такое продолжение нехватки, которое осуществляется Φ , однако, только и позволяет, организует в качестве определенного «реальное» пространство. С одной стороны, Φ стремится разрушить некоторые границы, разрушить нехватку, и потому он противопоставит определенности как таковой, но это противопоставление является противопоставлением такого рода, что оно поддерживает и придает прочность этой определенности. Это происходит постоянно, поскольку Φ своим созданием фиксирует определенную нехватку. Потому даже в своем позитивном идеальном модели структура Φ , с необходимостью входит характеристику определенности для идеальных моделей для идей в платоновском смысле, которые могут быть поняты как Φ , идеальные модели. Собственно говоря, сами определенности вещи задается определенностью ее способа власти, определенностью ее Φ или, скажем другими словами, определенностью ее идеальной модели, идеи в платоновско-гегеловском смысле. Каждая вещь существует как нехватка, как желание, как неполнота, как знак отсутствия полноты или знак бытия, знак отсутствия, как след (trace). Вещь как нехватка и вещь как определенное в своем бытии пространство — две стороны одного и того же явления. Т.е., нехватку можно рассмотреть как идею, идею, другими словами, как исходное место определенности любой вещи, любой сущности. Любая вещь, любое пространство производит нехватку и, в сущности, эти вещи и пространства приближаются, 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 Φ , как идеальный фантазматический объект, есть «модель» объекта желания, поскольку реально сам объект не может быть дан в качестве объекта желания как такового. Такой Φ , или идея, как идеальный непротитворчивый объект, является одновременно фантазматическим объектом желания. Только созданы такие фантазматические «модели», желание и может существовать; своим существованием оно обычно постоянной нехватке, всегда включаемся 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 Φ , которое, с одной стороны, предшествует желанию, а с другой — в качестве знака этого постоянного действия откладывания, «одновременно» с ним. Здесь необходимо отметить, что само разделение на реальное и идеальное, через которое обычно определяется существо Φ , условно и применимо 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 этой потребности (Begeh), но из другого идеального. Само идеальное откладывание как новая складка, новое складывание из иного идеального. В таком откладывании принципиально непротитворчивым и непривалимым является вопрос об «исходном» месте откладывания. Нельзя сказать в результате, что локальные модели Φ существуют в отношении или поворх «реального» вещей Φ создается каждым актом различения, фантазматизации, и в этих актах зачатую неразличимо, где существует поддержание прежнего, а где производство нового Φ . Подобного рода идеальное, если представить его в психоаналитических терминах, существует одновременно как воображаемое и символическое, организующее это желание. «Реальное» же существует как множость, 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. Φ удаляет нас от нехватки, но это не значит, что сама нехватка существует реально как определенная нехватка. Сама нехватка, «приводящая» к возникновению Φ , возникла в свое время как Φ . Т. е., не существует никакой действительной нехватки, а есть постоянное создание Φ , стремящегося преодолеть нехватку, но в то же время создающего новую нехватку и тем самым возможность для создания нового Φ . Поэтому имманентна здесь структура можно представить как складку как первоначальное действие складывания уже имеющейся складки, различение уже сделанного различения. 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. Поэтике предшествования здесь смещается т.е., что любое «предшествующее» выливается в качестве такого только в «последующем», и поэтому «последующие» и «предыдущие» существуют и проявляются в один момент Φ , как производимая идеальность, только «задним числом» определяет реальность как то место, где производится Φ , где фантазируют и вместе с тем как место, откуда совершаются победы Φ , натываясь не на реальность, а на собственные пределы, пределы Φ или желания. Столкновение с собственными пределами обнаруживается в определенной логике как реальность и приводит к переходу на уровень иного Φ , который также может быть представлен как «реальность». Вместе с тем Φ не имел бы силы, если бы был просто Φ , идеальной моделью действительности. По сути, Φ есть складка. Если существует Φ , то он сам, в свою очередь, может быть рассмотрен как «реальность», с которой соотносится Φ . Если существует Φ , то существует и Φ фатализма, в котором Φ черпает свою силу. Т.е., с одной стороны, Φ подпитывается знанием, планом, стремлением укрыть себя, а с другой стороны, он черпает свою силу в глубине неисклосимости структуры, производящей Φ над Φ .

(См. «Интервализация», «Сингулярность»).

Д.В. Ковалевский

Фатализм (лат. *fatalis* — роковой, предопределенный) — учение о предопределенном порядке вещей, о подчиненности человека всеобщей судьбе, о предопределенности общественной истории, о предустановленной гармонии мира или о роковом сменении стихийных сил, порождающих «железную» логику необходимости. В различных своих вариантах Φ рассматривает логику событий как вытекающую по отношению к человеку; в одних трактовках эта логика складывается из действий 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, созданных людьми, — совокупность условий рассматривается как порядок, предопределяющий человеческую деятельность и ее результаты. Наряду с бытовым Φ («чему суждено быть повешенным, тот не утонет», «человек должен выжить свою судьбу»), существуют научные формы Φ , связанные с преуспеванием роли отдаленных законов или с онтологизацией объяснительных схем, с отождествлением этих схем и реальной связи событий. Так, весьма распространенной является форма Φ , исходящая из механической трактовки логики вещей, рассматривающая природные и социальные законы как жесткие сцепленные причины и действия; космос, природа, общество представляются механизмом, в котором нет места для творческой деятельности людей, для их предметной самореализации. В кон. XX в. возникают новые стимулы для фаталистических на-

спрошен и концепций. Этому способствуют: существенная коррекция теорий о преобразовательной роли человека, возросшее значение экологической проблематики, распространение конформизма в связи с наступившим массовой культуры и стандартизацией личностного бытия.

В. Е. Келерю

Феминизм — понятие, требующее определения в двух уровнях, т.е., 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 мужчины, а гражданский кодекс Наполеона закрепил за женщиной гражданский статус полного субъекта. На этом этапе в развитии идеи и практики Ф. немаловажную роль сыграл суфражизм нач. XX в. — движение за предоставление женщинам избирательных прав. Достижение этой цели и рост занятости женщины на время привели к спаду Ф. в сер. XX в., но в кон. 70-х гг. наступил пик второй волны, движение приобретает массовый характер, возникает множество различных женских групп и партий. В 80-е гг. движение 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 Фридан, Кейт Миллет пришли к исследованию основ культуры и традиций. Лидеры Ф. вскрыли патриархальной, маскунистской характер всей западной культуры, основанной на отождествлении человека и позитивно человеческой личности только с мужчиной. Женщины в традиционной культуре отождествляются исключительно с телом и его функциями (сексуальными, детородными), а единственной формой 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 женщина является дефектностью, и она полагает в положении «второго пола» (С. де Бовуар). Для данной идеологии основание положения женщины в ее «дефектности», которая обосновывается биологическими причинами («анатомия — это судьба», «биологическая трагедия» женщины по Э. Фрейдю). Эта «дефектность» как бы вторична, она является уже культурой в процес-

се социализация пола, когда на основе биологических различий мужчины и женщины делаются жесткие границы гендерных ролей. Так, женщина становится существом с политизированной анатомией, что убедительно показывает М. Фуко, раскрывая микрофизику власти. Им последовательно демонстрируется, что сексуальность является точкой приложения техники 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 тотальную властную структуру общества, где символическим символом власти становится фаллос, а в культуре утверждается фаллоцентризм. Анализ данных оснований власти и культуры особое внимание уделял постструктурализм, ставший для новой волны Ф. серьезным теоретическим фундаментом. Сближаясь проблематика постструктурализма и Ф., они «соединяются» 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 удерживает право на производство смысла и норм культуры и репрезентирует свои интересы как всеобщие. Особое значение для развития современной феминистской теории имеют работы Ф. Салливан и К. Кристиней, Ж. Бодрийяра, 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 бинаристской через «десексуализацию» общества как лучшего условия для ликвидации социального угнетения. В современных условиях усиление сексуализации (вплоть до сексуализации) они видят в соответствующем развитии рекламы и дизайна. Чрезвычайно активный образный ряд рекламы и дизайна, кино и видео увеличивает 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, андро-феминизм, протестский Ф., сивариистский, пети-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 сближается по отношению к Ф. в целом; б) либеральный Ф. — выступает за достижение формулы «различные, но равные» без

каких-либо радикальных изменений патриархальной системы; в) интеллектуальной, гуманистической Ф. — наиболее перспективен и как гуманистически-символично-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, стремившегося к устранению насилия как ведущего компонента маскулистского мировоззрения, к спасению мира от регрессивной культуры. В таком понимании развитие Ф. пребует радикального интеллектуального усилия, революции сознания. В кон. XX в. женский вопрос радикально меняет свой экзистенциальный статус. Этот фундаментальный мировоззренческий сдвиг отражен в исследовании гендерной науки, переосмысливающей 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 проявился опыт распродметивания 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 войны и революций, история мужского политического театра. В этой логике выживания женщины выработаны специфические стратегии коллективистской формы жизни и соответствующий им тип сознания. От обычных структур к коммуналкам, барачам лагерей и строек, к женским сообществам в эмиграции прошло путь «женского движения» в России, и этот уникальный опыт требует собственного научного осмысления.

(См. «Гендер»).

О. В. Шабурова

Феномен (греч. φαινόμενος — являющийся) — 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 сознании, и то, в чем усматривается сущность предмета. Явление предмета неотждественно сущности его. Познание, т.е., предполагает переход от явления к сущности. В классической философии Ф. принципиально противопоставляется неумению, 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 исторических актах. Ф., следовательно, есть обнаружение предмета в модусе самоочевидности. В феноменологии стирается грань между явленным и сущностью предмета и обнаруживается слитность являющейся сущности с потоком сознания, «самонавание», «самоданность», «самораздаваемость» сущности через Ф. Все чаще Гуссерль обозначает Ф. следующими словами: т.е. «само-себя-через-само-себя-раскрывающее». Т.е., Ф. не есть предмет, существующий вне сознания, но он не есть и непосредственное составляющее сознания. Ф. создается, конституируется феноменологом для явного, несказанного переживания предмета в его сущности, перводанности.

(См. «Интенциональность», «Конституирование», «Несказанное и явное», «Феноменология»).

Т.К. Крайнов

Феноменология — одно из направлений в философии XX в. Бука, означает описание или изучение явлений. Любое описание вещей, какими они являются в сознании, можно назвать Ф. В этом смысле феноменологическими 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 познать 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. означает с обнаружением 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 сообразно 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...». «Для бы мы ни говорили о явлениях, мы всегда подразумеваем тех субъектов, которым нечто является, но одновременно — в те моменты их психической жизни, соразмерно которым явление имеет место как явление чего-то, и последнее есть именно явление в нем» (Гуссерль). Интенциональность означает, что

любому видению предметов в сознании соответствует собственная интенциональная структура, состоящая из множества интенционально соответственных компонентов. Организация феноменологического метода как ригор и заключается в том, чтобы исследовать собственную интенциональную структуру сознания со своими существенными 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 наличия естественной установки сознания, которая заключается в том, что оно ориентировано на познание внешних предметов, интересуется прежде всего предметом, воспринятым из чувства или посредством чувства. 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 самой 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 аналитического 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 играют свою естественную роль» (Гуссерль). Интенциональный анализ выделяет объект сознания, наделенный определенным смыслом, а с другой стороны, упоминаются способы видения, упоминаются модусы сознания. Эти взаимодополнительные аспекты интенциональности Гуссерль обозначает терминами «ноэма» и «ноэзис». Ноэма — это модус интенционального сознания, ноэзис — его предметный смысл, объективный коррелят. Т.е., феноменологическая редукция позволяет описать политическую и козметическую структуры сознания. Последовательно феноменологические развертывание ноэмы приводит к анализу соответствующего модуса сознания, ноэзиса. При анализе интенциональной деятельности сознания феноменолог прежде всего исходит из слова интенциональных переживаний и соответствующих структур протекания этих переживаний. Основной характеристикой интенциональных переживаний является идеальность козметических содержаний и соответствующем сознании. В основе интенционального сознания заключено то, что каждое козметическое единство есть идеально тождественное во всем синтетическом многообразии переживаний. Это идеальное тождество многообразия переживаний достигается

«Я-центра»». «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 познательную работу и при этом содержится в конечном итоге в единстве познательской связи...» (Гуссерль). Т. е., развертывание интенционального смысла предполагает постоянный переход к конструированию сущности связанного синтетического многообразия данностей одного и того же предмета. «Мы конструктивно проходим пять возможных восприятий, благодаря чему представляется 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 эологическо-феноменологическими исследованиями. Последние предполагают также исключение intersubjectивного конституирования, тематизацию «другого» и сообщества. Intersubjectивное конституирование «другого» и сообщества предполагает выход за пределы «Я», связь «Я» с «Другими», с другими «Я». Intersubjectивное конституирование «Другого» осуществляется посредством «чувствования». «Интенциональность в собственном «Я», которая вводит нас в сферу чужого «Я», есть т. н. «чувствование», и это можно ввести в игру в такой феноменологической чистоте, что прираща постоянно остается незамеченной» (Гуссерль). Трансцендентальное это необходимо включает в себя трансцендентальное алтер эго. Именно в форме алтер эго «Другой» интенционально переживается. Гуссерль говорит, что собственную жизнь сознания можно непосредственно испытывать в ее самости, а чужую — нет. Но способом «словообразной апприетации по аналогии» сознание «Другого» и «Мне» последовательно конституируется. В результате трансцендентальная субъективность расширяется до intersubjectивности трансцендентальной социальности. А последняя служит основанием для intersubjectивной природы и мира, а также для intersubjectивного бытия идеальных предметностей. «Так феноменологический идеализм раскрывается как трансцендентально-феноменологическая монада, которая есть не метафизическая конструкция, но систематическое истолкование смысла, который возит мир для всех нас еще до всякого философствования и который может быть только философски высказан, но не коменчен» (Гуссерль). Гуссерль различал три типа феноменологической редукции: эмпирической, эйдетической и трансцендентальной. Соответственно выделяются три уровня феноменологического исследования: дескриптивная, эйдетическая и трансцендентальная Ф. Познательская редукция направлена к чистым данностям эмпирического опыта. В результате эмпирической редукции раскрывается поле чистых эмпирических данностей. На этой стадии, однако, феноменолог хотя и отказывается в опыте непрерывной интенциональной экспликации всеобщих сущностных 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 *arriori*. Как говорит Гуссерль, эдентическая редукция состоит в аподиктически усмотрении чистых всеобщностей, соотносимых с бесконечным объемом свободно мыслимых возможностей как чистых возможных фактов, представляющих 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 присутствует в результате постоянных самосовпадений вариантов. Причем общий всем вариантам сущностный инвариант является таковым для любой возможной вариации «всобщие». 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 (то описывает инвариант феноменологической субъективности как инвариант «чистого Я»). Метод свободной вариации первоначально касается только инвариантов собственного Я, если же встает вопрос о конституации «Другого» и интерессубъективности, то по аналогии с «явною эго», «Другой» будет иметь ту же систему инвариантов. Т. о., в результате последовательной эдентической редукции феноменология превращается в универсальную науку, последующую систему инвариантов феноменологического поля, структурные *a priori* этого поля, а *a priori* чистой субъективности и *a priori* интерессубъективности. «После введения расширенной редукции, — поясняет Гуссерль, — редукции к феноменологически чистой интерессубъективности, проясняется и универсальное *a priori* 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 приводим к источнику интенционального конструирования мира. Необходимость трансцендентально-феноменологической редукции Гуссерль объяснит несколькими причинами. Во-первых, любая наука носит рациональный характер, т. е. она оперирует в рамках естественной установки, предданного, налично существующего мира. Предметная определенность является обязательной для любой рациональной науки. Конечно, в ходе эдентической редукции феноменолог вскрывает какие-то сущностные инварианты, соотносимые с возможными мирами реальностей. Однако последние все же сохраняют связь с фактивным смыслом наличного предданного в мире, поскольку «вместо мы помислили некие возможные

миры как миры возможных конституирующих субъективностей». Как говорит Гуссерль, трансцендентально истокоем явлен даже как эйдетической феноменологией 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 определенная мир, идеальный-определенным смыслом. Конечно, при эйдетической редукции с помощью метода «свободной вариации в фантазии» мы произвольно варьируем 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 выполняется по отношению к эйдетической ту же функции, какую последняя выполняет по отношению к психологической редукции. Если результатом эйдетической редукции является любой возможный (смыслный) мир с необходимой привязкой к бытийной значимости, то в результате трансцендентальной редукции исходит любой определенности мира (как реального, так и возможного, мыслемого). Реальность окончательно «дерегулируется»; мир есть только феномен. Точно так же тематизации подпадает «Я» феноменолога. Феноменолог как человек «мысленно в скобках, он сам есть феномен». «Я» феноменолога становится феноменом своего трансцендентального «Я», которое обнаруживается как окончательная функционизирующая субъективность, «результатом скрытой работы деятельности которой является универсальная апериоральная миру». Поскольку в ходе собственного развертывания трансцендентальная установка освободилась от любых форм мысленных и реальных миров, то основополагающие понятия феноменологии творят из самой себя. Согласно Гуссерлю, между всеми феноменологическими редукциями существует определенный параллелизм. Конечно, трансцендентальное «Я» отделимо от естественного человеческого «Я», но говорить о каком-то отдельном, производном или вторичном существовании представляется некорректным. «Совершенно очевидно, что то, что превращает мое часто психологическое опытное самознание... в трансцендентальное, есть только отсрочивание и изменение установки. Соответственно, все обнаруживаемое в моей душе, сопрягая собственную сущность, приобретает благодаря этому новый, абсолютный, трансцендентальный смысл» (Гуссерль). Введение трансцендентальной редукции касается также intersubjectивности, т.е. intersubjectивная эйдетическая феноменология имеет свою трансцендентальную параллель. Т.е., 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 отождествляет не только с трансцендентальной субъективностью, но и с трансцендентальной intersубъективностью, с «вселенной монады», а также с миром естественной установки. Жизненный мир, трансцендентальная субъективность служит основанием универсальной абсолютной науки, которая, в свою очередь, научное оформляет все возможные науки. В своем систематическом развертывании, трансцендентальная феноменология порождает эддуктивные науки, а последние рационально обосновывают все региональные науки. Трансцендентальная феноменология, т.е., является «фундаментом для подлинных эмпирических наук и для подлинной универсальной философии в картезианском смысле, для универсальной науки из абсолютного обоснования» (Гуссерль).

(См. «Интенциональность», «Конституирование», «Нозис и ноэма», «Феномен»).

Г.А. Курган

ФИКСАЦИЯ — прочная и систематическая связь субъекта с определенными лицами или образцами, 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 в архаичных отношениях. Ф. может быть актуальной, явной, а может оставаться относительно скрытой, но преобладающей тенденцией, детерминирующей для субъекта возможность регрессии. Направленное развитие либидо, способ включения в бессознательное некоторых неизменных содержаний (жизненные обстоятельства, образы, фантазии), служащие опорой влечением, создают необходимые условия для формирования Ф. Ф. выступает как источник вытеснения. Вытеснение возможно лишь в результате отдаления вытесняемых элементов высшего инстанциами сознания и одновременно — привязки их к элементам, уже непереносимым Ф. Процесс психоаналитического лечения свидетельствует о власти прошлого опыта, о способности бессознательного материала повториться, а также о сопротивлении субъекта самой возможности избавиться от этого. Ф. на травматическом материале обуславливает навязчивое повторение (навязчивые ритуалы — специфически ипохондрические действия, 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 симптому множественными символами). В данном контексте понятие

Ф. собирает свой генетический смысл, его опорой становится поиск изначальных моментов простой и неустрашимой жизни некоторых особых представлений в бессознательном и фиксации самого значения на этих психических репрезентаторах; возможно, что этот процесс и создает значение как таковое. Способности к удержанию Ф. на объекте в силу 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 тергенитивской практики и поддерживать общий ход аналитического процесса.

(См. «Регрессия»).

Е. Ю. Бонин

Философия (от греч. *philo* — любовь, *sophia* — мудрость) — форма деятельности человека, ориентированная на осмысление основных проблем его бытия и на выявление 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 картины, фиксирующей положение человека в мире, и способ проблематизации этой картины, выработки инструментов проникновения 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 иррационализованным 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 определении Ф. обусловлены акцентами, которые разные направления «рассматривают», характеризуют 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 плане — 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» сопоставления различных человеческих усилий, качеств, позиций, форм и результатов

человеческой деятельности. Создание Ф. обобщенных 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 стать предметом 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 возможности человека и 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 обобщать опыт человеческого познания мира). Однако быстрый рост научного познания — знания естественного, а потом и общественного — приводит к тому, что «общие логики» бытия, мышления, познания, общественной истории, создаваемые философией, обнаруживают свою узковязкость 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 объективного знания остается науке, Ф. вновь обращается к проблемам человеческой субъективности и субъективности, к характеристикам конкретных социальных и культурных систем, в которых вырабатываются различные формы человеческой саморегуляции, 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 отыскания различных познавательных и научных систем, их методологических и ценностных установок. Наука, т.е., и в своих «зуревых» и в своих «вещных» формах начинает обшур-

жить свою укорененность в социальной и культурной эволюции, связь со сдвигами взаимодействия 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 модификацией сообразно характеру и масштабам жизненных проблем, возникающих перед людьми. Последствия такой работы скапливаются и на анализе современного научного познания, и на его сопоставлении 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 «вместо Ф., решающая «в общем виде» проблемы человеческого бытия, невозможна. Она не может быть такой ситуатива, 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 — включена в свои картины образ человека, пытались этот образ конкретизировать, стремились оценить возможности человека в его взаимодействии 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 включениях. С позиций современной социальной философии особый интерес представляют формы связи человеческих усилий во времени и пространстве, формы восприимчивости 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 передающими др. формы, но и создающими постоянно свое собственное бытие. Ф. с. является формами социального процесса, динамическими, реалитизирующимися в деятельности людей формами. Их трудно понять с позиций отчуждения непосредственно данными формами вещей, их связей и взаимодействий. Прямисудность, разноречивость во времени, сокрытость Ф. с. в динамике 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 взглядами, 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 исключает или отодвигает 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. Козлов

Фрейм (от англ. frame — каркас, остов) — понятие, введенное в 1974 г. специалистом по искусственному интеллекту М. Минским для лучшего представления и моделирования феномена «быстродействия» человеческого мышления. Минский определяет Φ как структуру данных для представления стереотипной ситуации и сравнивает его с сетью, состоящей из узлов и связей между ними. Минский различает «верхние уровни» Φ , состоящие из понятий восста верных по отношению к предлагаемой ситуации, и более низкие уровни терминалов (или «очески»), которые должны быть исполнены характеристиками терминами. Терминал определяется заданием терминала, условием которого могут быть сформулированы в виде требований, чтобы терминалу был задан определенный предмет, обладающий определенными свойствами, определенными размерами и т.п. Терминалы могут иметь заданные указание на субфрейм и выступать тем самым в качестве средства связывания Φ . Так, Φ стула содержит информацию о том, что определенного вида стул имеет спину, сиденье и четыре ножки. Однако части стула подлежат описанию не во Φ стула, но в субфреймах, присоединенных к его терминалам. Минский моделирует способность человеческого мышления восстанавливать невидимые или необычные части предмета способом, который в теории Φ называется присоединением по уменьшению: видимые части предмета воспринимаются при помощи Φ , к терминалам которых присоединены Φ невидимых частей. Согласно теории Минского, человеческое мышление содержит иерархизированную (субфреймы, фреймы, суперфреймы) систему Φ . Семантически близкие друг к другу Φ объединяются в системы Φ , связывающиеся, в свою очередь, сетью поиска информации. В процессе распознавания (внутренних образов, форм поведения, повествований и т.д.) согласно предложенной Минским модели, человек следит сети поиска информации, имеет в своей памяти подходящей к ситуации Φ , содержащей информацию, во-первых, об использовании данного Φ , во-вторых, о результатах его исполнения и, в-третьих, о том, что следует предпринять, если ожидания этих результатов не подтвердятся. Восполнением информации последнего вида служит «квалификатор».

позволяющей перейти от символически использованного Ф к фрейму, подпадающему ему для данной ситуации. Семейство Ф., связанных «указателем», Минский называет дифференцирующей сетью. Допустим ошибку, человек переходит к подпадающему к ситуации Ф., используя дифференцирующую сеть. Она, как и сеть поиска информации, складывается из прототипов всей жизни человека и отражает накопленный 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 «микроструктуры сознания». Др. исследователи пользовались терминами «схематизм», «схемы», «глобальные модели», «исполнители», «основания», «слезы», «когнитивные модели» и т.д. Сходство теории Ф. с теорией лекгического поля, созданной лингвистами-неогумбольдтианцами Т. Траром, Л. Вайстербергом и др., в соответствии с которой при исследовании языка выделяются и кодируемые 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. Филлипс и др.). Отмечаемое Минским в его сторонниками сходство теории Ф. с некоторыми теориями философов науки (теория научных революций Т. Куна с ее понятием «парадигма» и др.) позволяет рассмотреть также и возможность использования теории Ф. в этой области. Теория Ф. применяется некоторыми учеными, работающими над проблемами когнитивной психологии, психолингвистики, онтологии и т.д.

(См. «Парадигмы»).

С.А. Васильев

Фундаментализм — а) противостоящий традиционализму в христианском протестантизме XX в., противопоставляющий религиозному обновленчеству и секуляризации общественной жизни; возник в 1910-х гг. в южных штатах США как консервативная реакция на рост материализма, неодревнилизма и критические отношения людей к Библии; б) защитная реакция социальной культуры на ослабление доктринальной связи со своим историческим религиозным основанием и на свое духовное вырождение; эта реакция воплощается в энергичных требованиях и реальных попытках возродить в мире утрачиваемое им сакральное отношение к духовным первоисточникам — к основоположенным религиозным идеалам как непримому ядру своей культуры. В США стали с 1876 г. регулярно проводить Индианские 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. выходит 12 выпусков «The

Fundamentalists» («Основы») религиозным тиражом 3 млн экз. (ориско и название движения — Ф.). В 1919 г. Всемирная библейская конференция в Филадельфии учредила Всемирную христианскую фундаменталистскую ассоциацию, в которой преимущественно участвовали протестанты 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 убыывает в 1929–1933 гг. и в период Второй мировой войны, затем снова активизируется в 70-е гг. Ныне он достиг весьма значительных масштабов, сошелся с политическим консерватизмом и борется за свантелизацияцию 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 школы протестантов и иудеев, более широкое толкование понятия Ф. Тенденция к Ф. сегодня явно прослеживается не только в христианстве, но также в исламе, индуизме, индуизме, буддизме, синкретизме, неоконфуцианстве. Фундаменталистов подразделяют на радикальных и умеренных. В количественном отношении их всегда меньше, чем их антиконсервативно-нефундаменталистов, однако в качественном отношении они несравнимо более активны, формируют «группы протеста» и присваивают себе право выступать от имени безразличующей массы «истинно верующих». Фундаменталисты осознают себя хранителями исторической традиции, для оживления которой создают в обществе особые школы, медицинские клиники, суды, воензированные группы и т.д. Эти институты функционируют на антиконсервативных принципах, но фундаменталистском мировоззрении, но в то же время выборочно используют плоды цивилизации, современной техники. Фундаменталисты усматривают в религии указание для решения главных проблем, стоящих перед человечеством, нацией или индивидуом; они требуют букв. понимать истины Откровения (Священного Писания), высоко чтить религиозные авторитеты и быть бескомпромиссными в своих убеждениях. Напр., исламские фундаменталисты считают необходимым возвратить общество к тому состоянию, когда люди жили по нисходящим к Корану традиционным законам. С этой целью они стремятся любыми средствами захватить политическую власть, адресуясь к малоизвестным классам и умиротворенным 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 создание, придание стареющей культуре свежего дыхания жизни, а экстремизм разрушительен и вредит культуре.

Д. В. Павлов

Футурология — собирательный термин для обозначения различных исследований будущих состояний общества и социальных процессов вообще. Термин «Ф.» был введен в научный оборот в 1943 г. немцем социологом О. Флакстайном 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 предвещающего развития общества, поставила проблему неизвестности будущего. Глобальные проблемы, означавшие провалиться во второй половине XX в., поставили под вопрос возможность будущего человечества. Крутые 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 философии, а зачастую и вообще теоретически 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. Такими определениями будущего общества как «информационного», «телевизионного» и т.п. За базовые структуры нового общества могут приниматься также 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 (концепция технократического общества), а из последней — 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 отличаться 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 (основой принципа 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 набором. Разнообразны и методы фу-

футурологических исследований. Принятие нынешнего состояния общества в качестве базы для прогноза обычно предполагает использование методов математического моделирования. Прогноз делается на основе изучения различных состояний модели изучаемого социума с определенным числом переменных (к примеру таких, как население, капиталовложения, используемые (неиспользуемые) ресурсы, загрязнение окружающей среды и производство продовольствия в модели Дж. Форрестера). Возможно также построение модели взаимодействия нескольких систем, изучение проточечной между различными экономическими регионами мира (М. Месарошем и Э. Пестелем). Некоторые футурологи (Г. Кан) пытаются строготипизировать градации путем сравнительного анализа стран различного культурного и экономического уровня. Изучаются результаты достижения или 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 Жувиень). Роль футуролога, т.е., 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 представляемые идеологии. Во многом это определено трактовкой объекта исследования. Так, Э. Тоффлер констатирует возможность 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 то как строгая наука, должны возникнуть в будущем, и как попытка сформулировать принципы нового мироустройства и «цели для человечества» (А. Печени), и как новая мифология, призванная сплотить жителей «каменной 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), в градации 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 востребование условий возникновения Ф. В центре его анализа — социальное, испытывающее дискомфорт вследствие неоправдавшихся ожиданий по отношению к будущему, стареющее в жизнь «на границе третьей волны». Ф. в этом случае, скорее, постоянное разрушение ожиданий и стереотипов по поводу какого-либо конкретного определяемого будущего.

М.С. Белокопильский

X

Хаос (греч. χάος — зияние, зев, пропасть, тьма) — а) в переносном смысле: беспорядок, неразбериха; б) в греч. мифологии — беспредельная первобытная масса, из которой образовались все сущее; в) в античной философии — возмущающаяся ничто, бесконечная протяженность, беспорядочное состояние материи, принцип разъединения и становления. Согласно Гесиоду, X, располагается среди первоначальной пары с Геой, Тартаром и Эросом и представляет собой пустое неизмеримое пространство, существовавшее до возникновения всех вещей; от X произошли Эреб (олицетворение вечного мрака) и Никта (олицетворение ночи). Т. е., X, по Гесиоду, видится и как пространство, и как основа жизни — оба эти аспекта впоследствии превращаются в две различные концепции X. Платон понимал X, как перво-материю, из которой возникают разнообразие тел, X, невидим, лишен формы и физических свойств. Аристотель толковал X, как место для любых тел, пространство. Марк Аврелий распространил понятие X, как бесконечной протяженности на «время». X есть род вечности. Эпикуров и Апикидор понимали под X, первоначальную беспорядочную смесь материальных стихий. Постепенно X, стал представлять в образе двуликого Януса — единства противоположностей создания и разрушения, развертывания и поглощения, отрыва и закрывания; в нем совпадают начало и конец. Орфики представляли себе X, как «странную безду». В римской литературе слово «хаос» нередко отождествляется с Адутом, поглощающим всякие оформленные целое и превращающим это целое в ступору и безформенную массу. Согласно исследованию А.Ф. Лосева, X, мыслился древними как всемогущественный, трагический образ космического первоначества, где расплавлено все бытие, из которого оно возникает и в котором оно погибает; X, — вечная смерть для всего живого.

Д.В. Понякин

Харизма (греч. *charisma* — благодать, милость, божественный дар) — идеальность какого-либо лица, действия, институты или символа свойствами исключительности, сверхъестественности, интегрированности 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 *X* впервые применен в социологических концепциях Э. Трельча и М. Вебера. Представление о *X* как силе благодати, исходящей от духов или богов, свойственно многим религиям. В христианском вероучении *X* — истосылаемое Св. Духом избранным людям ододействие. В первых христианских общинах под *X* понимался преимущественно «дар» проповеди, чудотворения, пророчества и т.д.; экстрастиризованные проповедники считались «осененными благодатью», харизматическими. Со времени возникновения церкви учение о *X* стало одним из главных пунктов христианского вероучения и было детально разработано в богословии. Церковь учит, что без *X* человек, грешное по своей природе существо, склонен к злу и что поэтому без благодати для человека нет спасения и блаженства. Считается, что *X* дается верующим через церковь, через духовенство, через таинства. Духовенство наделяно особой благодатью — священством. Это таинство совершается с применением особых молитвенной и возложением рук священника на посвящаемого. Тем самым последнему передается особая *X*, преемственная его е епископу, священнику или епископу. Таинство священства сложилось в процессе разделения христианских общин на клир и мирян; появившееся оселение духовенства было надельно функцией посредничества между рядовыми верующими и Богом. Социометрические религии (культ личности, партия, народы и т.п.) заместовали представления о *X* и придали им светскую окраску: харизматиком могут назвать особо исключительного писателя, художника, политика, философа и т.д.

Л. В. Пыльгер

Христианство (от греч. *christós* — помазанный, мессия) — одна из трех мировых религий (наряду с буддизмом и исламом), своим содержанием положившая основания для философствования та. 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 языке, значении и понимании, т.е. к семиотической и герменевтической проблематикам. Восприняв из иудаизма идею единого Бога как абсолютной благодати, абсолютного могущества и первопричины всего сущего, *X* 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 логичное отношение трех «ипостасей» (лиц) Отца (Незачатого первоначала), Сына, или Логоса (смыслового и оформляющего принципа), и Св. Духа («животворительного» 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 все же не требуют диалектического сдвига. Вот не есть нечто отстраненно третье по отношению к своим ипостасям. Понятие Троицы как целостности концентрируется только в полном логическом объеме и законе в каждом из своих определений. Сдвиге 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 находящегося в ней «знаковости». Если в триитарном догмате проявлялась тема о тождестве сущности и ипостасей, то в христологии через догмат боговоплощения постулировалось тождество ипостаси и знаковости сущностей, или природ — человеческой и божественной (во Христе). Продолжая крайности несторианства и монофизитства, Халкидонский собор (451) провозглашает парадоксальную формулу единства человеческой и божественной природ во Христе, находящийся в нем «исключенно, неизменно, нераздельно, неразлучно». Боговоплощение в X. 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 мысли развивалась в рамках теологической антропологии, использовавшей аналогии с соединением божественной и человеческой природ во Христе для манифестации и разъяснения соединения души и тела у человека. Декларация примата знаменитого единства в человеке духовной и телесной природ над их различием, большинство мыслителей придерживалось мнения о сопряченности души к телу, «оживляющей» и возмывающей последнюю, в противоположность, напр., платонизму. Такими главными аспектами философского содержания X., формирования которого шла при посредстве греко-римской философии.

С.А. Азарово

Ц

Ценность — сложившаяся в условиях цивилизации и непосредственно переживаемая людьми форма их отношения к общественным образцам культуры и к тем предельным возможностям, от осознания которых зависит способность каждого индивида проектировать будущее, оценивать «ныне» и сохранять в памяти прошлое.

Тенезис ценностей представленной относится к эпохе становления первых цивилизаций. Их общественным порождением основанным 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 жизни, 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. Школой за существенно возросшую продуктивность экономики нового типа, за концентрацию населения в городах-государствах и возросшее разнообразие жизни людей в первых очагах цивилизации стала совершенно необычной для первобытности разнородность индивидуальных устремлений, не подпадающая ни общинному, ни кинфологическому регулированию. Перестала соответствовать новым условиям и польза как универсальная для первобытности система ориентаций на чувственно очевидную, традиционные основанную и близкую 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 личностью. Аналогичной системы ориентаций требовало и относительно обособление личности с ее особыми, психически переживаемыми

интересами, отличающимися от интересов не только общины, но и общества в целом. На личностном уровне системы перспективных устремлений складываются вокруг идеи блага с учетом особой цены за инновационный риск и индивидуально-извлеченной оценки. Новая форма проектирования реальной жизни людей и их устремлений в будущее с учетом родового опыта и переживаемой индивидуальными личными судьбы требовала сбалансированного механизма согласования индивидуальной инициативы и социальных условий их реализации, общечеловеческой перспективы и личностной формы ее освоения, социокультурных образов и ориентации на них сменяющихся друг друга во времени поколений. Такой стабильно складывающейся новой и сложной формой универсального проектирования и становится Ц.

На личностном уровне структура ценностного отношения предлагает на «входе» возможность учета пользы, а на «выходе» — освобождает «механизм» приобретения к единому благу. Основными элементами ценностного отношения являются: 1) переченьный слой желаний, ожиданий и предпочтений, складывающийся на ранней стадии онтогенеза личности и образующих психологический уровень массового сознания («ментальность»); 2) жизненный (т.е. уже не игровой и не воображаемый) выбор индивида между ориентациями на ближайшую цель (с ее 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 («слова», «почты», «символического блага», по Аристотелю) социокультурных ориентиров, говоря иначе — ценностных образов типа «истины», «красоты», «веры», «комфорта», «богатства», «мощи» и т.д.; 3) осознание индивидом того факта, что жизненный выбор пользы и ориентация на ценности в особенности — это не одномоментный акт, а достаточно длительное жизненное состояние, включающее в себя некоторое множество проб и ошибок, частных 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 Бастину) и рефлексии как индивидуальный механизм присвоения коллективного опыта; 4) преобразование ценностного выбора в основание для оценки всего «иного», т.е. других ориентаций, избранных другими людьми ценностей, способ их реализации и общезначимости. На индивидуальном уровне этот метаморфоз связан с тем моментом, когда решения преобразуются в реальность, поступки — в поведение, а сомнения — в убежденность. На уровне массового сознания стадия противоборства ценностных ориентаций либо одномоментно завершается, напр., в день парламентских выборов, либо выражается в продолжительной, но достаточно настойчивой obstructio политики тоталитарной власти. Целостная структура ценностного отношения свидетельствует о его бытии в качестве проективной реальности, т.е. такой,

которая складывается на личном основании, непосредственно связывающем индивидуальное сознание с массовым, субъективную реальность с объективной, и оказывается несведомой ни к познавательной деятельности, ни к практике.

Уникальным оказывается и способ существования Ц. До возникновения ситуации жизненного выбора для индивида нет никаких Ц. Всеми его существом, 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 возникает, но и становится реальностью, существующей объективно в качестве практически называемого образца. В это время для индивида значимо реальное, воплощающее в непосредственном бытии богатство или власть в ее столь же непосредственном предостии воплощение (конкретное предложение по службе или столь же конкретный риск в игре на бирже). Успех деяния пролонгирует ситуацию жизненного выбора, успех может радикально изменить статус и роль Ц. После того как жизненный выбор закрепляется, выбранная Ц. (напр., эталон власти) обретает идеальную форму, существующую субъективно в качестве внутреннего основания и регулятора, способное непрерывно сопоставлять положительное и отрицательное (оценка), количественное и качественное (цена), практически достижимое и семантическое (польза), высшее и низшее (благо). Таким же путем воплощаются, то реализуемыми в массовых деяниях, то вновь «воспроизводимыми» в сфере 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 динамики, открывая перед ней все новые горизонты. В этом историческом итерации 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 явно 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 общественной формы бытия, но за счет минимального разнообразия культуры и практически полного отсутствия личностного самосознания. Напротив, ориентация на Ц. (т.е. на силу способность проектировать отдаленное будущее) создает предельное многообразие культуры и достаточную свободу личностного самосознания, но за счет максимальной неустойчивости социальных форм бытия и возрастающей социокультурной разности между индивидами, что

и совокупности и порождает ненависть, прелесть, насилие и недоверие как неизбежные спутники цивилизационной формы жизни людей. Устойчиво сохранившийся разрыв между нищетой и богатством, глубокойшей зависимостью и беспредельной властью, интенсивностью жизни в центре и прозябанием в слущин с аксиологической точки зрения ничуть не лучше, чем отсутствия 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», «Власть», «Опасность», «Польза, полезность»).

В. И. Поляков

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 (чуждость, приветливость, вежливость), так и общественных (солондарность, ответственность, доблесть). С появлением городов-государств связано возникновение и древнекитайской Ц., где, в свою очередь, образование этнокультурно-политического комплекса «средних» 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 внешней и внутренней разобщенности, центром этнокультурного притяжения и отталкивания и местом зарождения ценностного самосознания, все более отрывающего себя от утилитарной грубости первобытного сознания. История, однако, выносит свой приговор и реальной разнородности человеческого бытия, и способу оправдания людских притязаний с помощью сугубо марксов различий: античный мир погибает, а варвары ослепно зимствуют (в конечном счете) античную культуру, в т.ч. культуру политической жизни. Средневековье сохраняет идею возрастающей разнородности социального бытия, но ее ценостный смысл и повышение преимуществ радикально меняются. На какое-то время славяствующая роль города, интенсивность городской жизни и ценностные притязания горожан падает или существенно снижаются. В основании новой ценностной парадигмы средневековой эпохи закладываются три идеи — идея равенства всех перед Богом, идея превосходства душевной жизни человека над его телесными вожделованиями и идея не-

всмертной высоты духа в его отношении к природе. В итоге место старой ориентации на один лишь земной, гражданские ценности начинает занимать новая — ориентация на жизнь души и на вечные, 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, соединивших их и отдавая от себя другим, а по крайней мере три конкурирующих друг с другом центра притяжения и отталкивания — религиозная власть, государство и этнос. Пиком средневековой эпохи и становление Нового времени с определенной т. зр. представляют собой один взаимосвязанный процесс — этот период зарождается мысль и идеи, выводящие совокупное человечество с регионального уровня на всемирно-исторической. Начало этого процесса скрыто в недрах средневековой эпохи и связано с появлением буржуазных торгово-промышленных городов. Будучи внешне частью иерархически организованного феодального целого, буржуазный 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 автономную роль составляющих структуру нового синтеза, который и складывается в противоборство с феодальным миром — формируется общеевропейский рынок и связанный с ним сигналами империализма, а затем и европейской цивилизационно-культурный универсум. Новый мир, вырастающий на этом реальном основании, становится еще более разнородным, а потому и нуждающимся в новых идеях для понимания целостной картины «разбитагощей вселенной» человеческого бытия. Находясь предельно близко в духовном освобождении человека от религиозной догматики возникают тоже в условиях Средневековья: эпоха Возрождения вырабатывает учение о достоинстве человека как божьего существа, а центральным принципом Реформации становится учение о непосредственной (т.е. исключавшей обязательное посредничество духовности) связи человека с Богом. Но кроме предельно необходимой был и сам проективный образ целостности нового типа, способный не только маркировать духовную перспективу будущего, но и соответствовать процессу реального приближения к нему. В эпицентре этих поисков и оказалась повесть П. По свидетельству Л. Фейра, необходимость в новом повествовании возникает, крепнет и завоевывает признание во Франции в последней трети XVIII в., непосредственно накануне Великой Французской революции. В сочинениях Монтескье, Вольтера, Тюрго и Кондорсе терминем П. обозначается явление, порождаемое разумом и знаменующее необходимость торжества соответствующей разуму законности, справедливости и других моральных и интеллектуальных качеств, превосходящих все, что перестает

до соответствовать разуму (феодалыне порядки, 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 искусства и образования, возрастание богатства. Неожиданная 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 обременены на двукратно 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 общины относятся к доцивилизационному уровню исторического развития человечества. Термин «культура» (в его тождественном понятию Ц. смысле) позволил идентифицировать и родоплеменные (К. Левин-Стросс, В. Маллиновский) и сложное организованные отношения типа народностей, и локальную «уникализированную единицу исторического развития» (А. Тойнби); и «общность называемого рода, как самый широкий уровень идентичности людей» (С. Хантингтон). В итоге к настоящему времени сложилось 8 концептуальных значений термина Ц.: 1. Ступень общественного развития, следующая за варварством; 2. Особый тип социального порядка, выходящий на фоне других некоторыми преимуществами (внутр. «комфортность» 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, дегрессирующая стадия любой локальной культуры (О. Шпенглер); 8. Присущий самой истории теломатематический проект, ориентированный на покорение природы, но оборачивающийся покорением самого человека, дурачением культуры и утилизацией животного Эроса (Г. Маркузе). Реальная история цивилизационной проблематики и факт крайней разноречивости ее современных решений позволяют переместить центр внимания с философско-исторической стороны на антропологическую и на доконечительный смысл термина Ц. по отношению к истории, сознанию, культуре и самостоятельно индивидов. Историческая Ц. предшествует не варварство, а первобытность в целом как стадия становления родовой жизни людей. Для первобытности характерны относительно однородный тип организации родовой жизни, привходящая законность, отсередочность отношений людей друг к другу складывающиеся нормы («табу»), в отношении 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 паразитности, не утраченной при этом и исходной, природной основе, 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 закономерки производящего типа, общества с его обособленным государством от традиционной (частной) жизни, личности и культуры во всем многообразии ее форм. Вынашиваемость — отличается в пределах родовой целостности и соотношение между социумом и Ц. 1. Социум есть система отношений между людьми, Ц же характеризуется их спонтанной иллогичностью; 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 иллогичны, а другие нет, одни элементы иллогичны в одном направлении, другие — в ином, а третьи вообще алогичны. Говоря иначе, Ц есть скорее стохастический процесс, и только по истечении некоторого времени можно установить некий итоговый эффект; 3. Социум представлен общественным сознанием людей и его отношении к индивидуальному сознанию, Ц же репрезентирует на уровне поведения ментальность, т.е. силы бессознательных и полусознательных 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. Демонстративный смысл отношения культуры и Ц уже существенно иной: тождество, внутри которого он высшим, 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, присутствующий ему от начала и до того времени, пока будет существовать род людской. Напротив, Ц есть всего лишь мадер 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 настоящем бытии людей есть два рода возможностей — один из них относится к воспроизводству опыта прошлых поколений, к тому наследию, без овладения которым ни один вновь рожденный индивид не может стать человеком. С этой т. зр. культура всегда остается идеальным продуктом жизнедеятельности людей, тем совокупным результатом и «хранительницей» возможностей, которые и осваиваются сложным новым поколением в меру его актуальных интересов и потребностей. Но есть и дру-

Цивилизация

тие возможности, которые порождаются активным поколением и связаны уже не с памятью, а с ожиданием, а заботой, с проектированием своего отношения к будущему. К культуре этот род возможностей уже не имеет прямого отношения. Здесь наличие 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 дополнительностный смысл отношения Ц к личностному самосознанию. Его неопределенность выражается в парадоксе соотносимой на индивидуальном уровне желанности всего множества Ц, до сих пор определяющих различные судьбы Ц, и практически полной утраты Ц, как таковой, как мерилом отношения к будущему, своей ориентирующей функцией на общечеловеческом уровне. Итогом этой неопределенности оказывается множество представлений о будущей Ц («постиндустриальной», «тепличной», «компьютерной», «пострелигиозной» и т.д.) и страх перед будущим как таковым. На социокультурном уровне личностного сознания эта же неопределенность выражена, с одной стороны, в пессимизме усугубляющегося 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 новопропетийской парадигмы и вынос на всемирно-историческую арену множества других Ц, очень скоро обморокли историческую ограниченность и этой триады. Ныне в критических вершинах 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. В. Павлов

Ч

Часть и целое — философские категории, вытекающие в своей взаимосвязи отношения между одним 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 из 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 вышележащем 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 степени 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 локальную в основании Ц. единицу называют «элементарной» Ч. Ч., вытые по всем их микромасштабам и когеренции, образуют содержание Ц. Ч. всегда является одним 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 многим), 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 когеренции частей, сложное единство простых, качественная определенность взаимосвязанных следяемых. В зависимости от характера связи и степени сличности частей в Ц. выделяют различные типы целостности: становящиеся

и слитную целостность, укрепляющуюся и распадающуюся целостность, тоталитарную и партизанскую целостность и т.д. Целостность — мера единства частей, измеренная их взаиморасположением друг в друга. Для тоталитарности как разновидности целостности (тотальности) характерно подчинение Π его частей, господство единообразия и тождества, нивелирование внутренних количественных различий между слагаемыми тотального качества. Партизанная целостность, напротив, отличается максимальной возможной автономией своих \mathcal{C} в ярком проявлении их «индивидуализма». Примером тоталитарности в обществе может служить фашистский режим Гитлера в Германии, а примером партизанной целостности — предпринимательское общество с демократической формой управления. От понятия « \mathcal{C} » образованы понятия «частность», «частное», «участие», «примчастность» и др. Частность — специфическая особенность какой-либо \mathcal{C} ; она сопряжена с количественными различиями между слагаемыми качества — с субстратными, структурными или функциональными различиями. Частное — принадлежавшее \mathcal{C} ; относительная обособленность (отделенность) \mathcal{C} внутри Π ; это доля Π , принадлежащая на ту или иную его \mathcal{C} . (напр., «частная собственность» в обществе). Участие, примчастность — роль \mathcal{C} в Π , воздействие какой-либо \mathcal{C} на Π . Понятия индивидуального и социального могут быть конкретизированы понятиями частной (приватной) и публичной жизни. Есть три логических варианта соотношения частного и публичного, индивидуума и общества: а) \mathcal{C} больше Π , б) \mathcal{C} меньше Π , в) \mathcal{C} диалектически равно Π . Эти варианты могут проявляться в форме общих тенденций в социальной реальности (судит личности правителя и рабство подчиненных, неравное распределение общественных благ, общество свободного предпринимательства и демократии, авторитарский социум и т.д.). Одомашниванием 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 возникает качественно различные вещи. Аристотель в «Метафизике» также указывает на связь и подчинение \mathcal{C} как на причину появления разных Π , тогда как для арифметической суммы выполняется правило «от перестановки слагаемых суммы не меняется». И все-таки, что же вообще в Π — свои \mathcal{C} (субстрат) или способ их связи? Эта проблема конкретизируется следующими вопросами: а) Π равно сумме своих \mathcal{C} , или оно больше этой суммы, б) \mathcal{C} предшествует Π , или оно предшествует своим \mathcal{C} ., в) \mathcal{C} порождают Π или Π порождает свои \mathcal{C} ., но, быть может, между ними есть какая-то иная, непрямая, зависимость, г) с чего лучше начинать познание Π — с изучения его \mathcal{C} , или с познания самой его целостности, знание которой позволит описать и объяснить \mathcal{C} ? При решении этих вопросов сложились три основных подхода: подход к описанию с его принципом целостности, меритом с его принципом эле-

ментарности и автономии, стремящийся диалектически удержать противоположные решения оформулированных 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. Смит. Вместе с А. Мейер-Аббадом он обосновал принцип органически понятой целостности. В более широком смысле термином «холизм» обозначают все философские теории, использующие понятия «целое целое», «оживленный слит», «оживленная субстанция» (органистические теории, витализм, гештальтпсихология). Многие холисты предпочитают идеализм. 2) Меризм (от греч. *meros* — часть, доля, ремя, очередь) — методологическая установка объяснять Ц. через свойство его Ч.; меризм выступает в формах элементаризма (Ц. сначала делит на простые составляющие, а затем выделяет партикулярными свойствами), механицизма (Ц. понимают как простую сумму механически увязанных Ч.) и редукционизма (высокосложное сложное и единое сводится до уровня простых единиц). Типичными меризма были отчасти присуты Фалес, Анаксимандр, Анаксимандр, Демокриту, которые стремились объяснить мир через выделение субстратной первоосновы бытия. Вслед за естественнонаучным XVII—XVIII вв., ориентированным на механицизм, Ф. Бэкон, Т. Бомбэ, Дж. Локк, а затем и французские материалисты XVIII в. склонялись к сублативному толкованию Ц.: реальны (чувственно воспринимаемы) Ч. и реально-слитные эти Ч. вместе, но не реально Ц., которое бы сверхэмпирично отличалось от суммы своих Ч. В понимании Ц., по их мнению, лежало некое индукция и синтез основанных Ч. (для холизма, напротив, характерно увеличение интуитивизмом, методами дедукции и анализа). 3) Автономизм и рационалистическая диалектика стремится 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 взаимовыявлении и взаиморегулировании частей; взаимодействуя друг друга, связанные Ч. образует внутри своего множества такое единое для них посредство, которое пронизывает целиком каждую Ч. и в то же время отделяется от каждой Ч. своим крайством. Н. Кузнецкий ввел представления об оппозиции и даже противоборстве Ч. внутри Ц., так что Ц. — не просто «область частей», но и тождество внутренних противоположностей. Гельм 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 выделенное содержание. Автономисты (Шеллинг, Флоренский и др.), не доверяя логически-системной диалектике, открываются на идею

интуитивного (через веру) постижения Ц, как чего-то одновременно раннего сущего Ч, и большего, чем их сумма, как «высшего и трансцендентного», порождающего и не порождающего свои Ч, производящего себе их и зависящего от них, совпадающее и не совпадающее с Ч по своим характеристикам. Так или иначе подчеркивается момент планового Ц и Ч. 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 в суть изучаемого фрагмента реальности. Отказывая такой подход как чуждый реальности, антиномист описывает Ц, как методологическое единство, постигаемое только в ситуации 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. Оно и то же объективно существующее Ц, можно теоретически изобразить множеством альтернативных систем, подобно тому как в облаке можно увидеть множество самых разных и взаимноисключающих картин; но и множество научных систем (теорий), сопряженных с одним и тем же объектом как с Ц., не исчерпывает этого Ц. Т.е., принцип целостности более и шире принципа системности; последний лишь частично и в пределах логического мышления реализуем, 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»).

Л. В. Писсаров

Чтение — методика и практика работы с текстом. В философской традиции и литературоведении Ч, в основном исследовалось в интуитивном плане (когнитивизм, формализм, Новая критика, структурализм). Ч, оценивалось как то, что препятствует применению критических научных методов в объективном исследовании произведения как такового. Восстановление Ч, способствовали феноменология (Ж.-П. Сартр), герменевтика (Х.-Г. Гадамер), рецептивная эстетика (В. Изер, Х.Р. Яусс). Ч, становится господствующим в рамках постструктурализма (Р. Барс, Ж. Дерида, П. де Ман) благодаря методологическому сдвигу от «произведения к тексту», от противопоставления текста и Ч, к единству «текста—чтение».

В ср. 60-х гг. Р. Барс попытка провести грань между «критикой» и Ч, с т. зр. проведенной им границы между текстом и произведением. Согласно

Барта, в то время как критика ориентирована на произведение, Ч. ориентирована на текст. В «Критике и истине» Барт выделяет несколько принципов «критического правдоподобия»: объективность, однозначность, истинность, специфичность литературы как особой реальности. На уровне произведения между критиком и читателем проливает пропасть: критик желает свой собственный язык, читатель желает язык самого произведения; критик желает означивать, читатель желает означиваться.

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-семантическом пространстве, о целостном и завершённом объекте. С этой т. зр. разрушается дистанция между писателем и Ч. Письмо и Ч. оказываются в некотором смысле тождественными, поскольку акт письма предполагает в силу принципа «различения», гетерогенности принципа Другого через бесконечное откладывание означиваемого (а читатель, по определению, является временным заместителем и правителем отсутствующего означиваемого) на будущее, и в бесконечности означиваемого предполагается «не невыразимость означиваемого, а игра».

Ж. Деррида определяет литературную критику как философию литературы. Это означает, что критика под прикрытием философии «выкрутает» произведение в поисках истины и смысла. Присутствие одного смысла как подражания уже предполагает определённую критическую установку, регулируемую означиваемым. Последнее выполняет регулятивную функцию по отношению к означиваемому полюсу. Согласно Деррида, текст не истощивается ни авторскими интенциями, ни историческими условиями, в которых создаётся этот текст, ни читателями. В тексте всегда остаются некий остаток, некая избыточность, которые «даруются» отсутствием смысла вообще, т.е. бессмысленностью текста вообще. Непредельная бессмысленность текста вовсе не означает, что нужно отказаться от тщетных поисков смысла. Напротив, бессмысленность предполагает интенсификацию этих поисков, для того чтобы лишней раз убедиться в окончательной бессмысленности текста. Но подобная бессмысленность носит утвердительный характер, поскольку утверждает игру мира.

Американский вариант деконструкции усиленно развивает вопрос о связи писателя и Ч. При этом он исходит из романтической идеи взаимозначивания писателя тексту противоречий и, соответственно, выдвигает положение о саморефлексивности, самодеконструктивности текста. Текст предполагает в собственной структуре деконструкцию, моду «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, «регистрация», «отражения» внешней реальности. Понятие референциального применения языка является идеей, возникшей в результате забвения метафорического «корня языка». Как только текст выводится по ту сторону принципа реальности, он лишается объективного коррелята. Текст обнаруживает собственную бессмысленность, т.е. бесконечное множество возможных смыслов, ни один из которых не может претендовать на достоверность именно в силу отсутствия объективного коррелята.

(См. «Письмо», «Текст»).

Г.К. Керемко

III

Психоанализ — направление в современном постструктурализме. III представлен работами Ж. Делези и Ф. Гваттари, прежде всего их совместным трудом «Капитализм и психоанализ» (1972–1980). В основе этой работы лежит критика психоанализа и марксистской теории капиталистического производства как единого репрессивного аппарата. В качестве психоаналитического метода предлагается реализация единства «производства желания» и социального производства, обнаружение трансцендентального бессознательного и обеспечение свободного функционирования «производства желания».

III основывается на новом понимании желания. В противоположность традиционному определению желания через отсутствие, недостаток реального объекта и производство воображаемого дубликата отсутствующего объекта, III выдвигает утвердительное понимание желания: желание является производителем, желание производит реальное, и это производство имеет место в реальности. Общественным 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 «машин желания» 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 жесткости приводит система террора. Капитализм является отрицанием всех общественных формаций. Дотерриториальная потоки жел-

ния, капиталом движется к своему пределу — собственно шизофреническому пределу. Но капиталом — это относительный предел, поскольку он совершает декодирование потоков на теле капитала как детерриториализованного социуса. Шизофрения, напротив, является абсолютным пределом, поскольку совершает декодирование на деоциализованном теле без органов. В этом смысле шизофрения есть конечный предел капитализма, потому ему приходится постоянно переводить на собственный язык шизофреническое декодирование. Капитализм одновременно декодирует и аксиоматизирует потоки.

Состояние «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 «машинными желаниями» как микрофизикой бессознательного. Но «молекулярная» организация не существует независимо от «молярных» ансамблей, макроскопических общественных формаций, в которые они статистически входят. В основании социальных инвестиций экономических, политических и других крупных социальных структур лежат микробессознательные сексуальные инвестиции. Хотя «молярные» и «молекулярные» организации не могут существовать друг без друга, взаимотношение их характеризуется преобладанием то одной, то другой. Паранойя — мастер больших молярных ансамблей, статистическом образовании, инвестирует все на основе больших чисел, специализируется в области макрофизики. Шизофреник, напротив, движется в направлении микрофизики, в направлении «волн и коротких волн, потоков и частичных объектов, которые перестают быть потоками больших чисел». Не следует отождествлять эти два направления как коллективное и индивидуальное, поскольку микробессознательное имеет не меньше число устройств, хотя и особого рода. Инвестиции в обоих направлениях коллективны, 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», введения шизофренического типа существования без фиксированного тождества, индивидуальности. В основании человека лежит шизофреническая клеточка, психомолекула. Открытие в человеке его собственных «машин желания» обеспечивает свободное «производство желания», в процессе которого потоки желания уносят все, что поднимает 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 ускользнуть от самого себя, от самостоидельности. Ускользание всегда размещает молекулярные зарисовки, впрочем как то, что должно быть

взорвано. В результате ускользания «производство желаний» подчиняет себе социальное производство. Важнейшими фигурами такого ускользания Делез и Платтари называют науку и искусство. Искусства, наука и психоанализ тождественны: они ориентируются на процесс и производство, а не на цель и выражение.

III является трансцендентальным и материалистическим анализом одновременно. Он предлагает исследовать трансцендентальное бессознательное вместо метафизического, материальное — вместо идеологического, психо-фрейдистское — вместо эдиповского, нефигуративное — вместо воображаемого, реальное — вместо символического, машинное — вместо структурного, «молекулярное» — вместо «молярного». Подлинная антикапиталистическая политика может состоять, во-первых, в разрушении всех репериториализаций, превращающих безумие в психическую болезнь, а во-вторых, в освобождении «производства желаний», устранении всех препятствий, нарушающих его естественное функционирование. Политическая задача III заключается в том, чтобы обнаружить у каждого «мышину желаний». Круг проблем, исследуемых III, прежде всего концентрируется вокруг единства «производства желаний» и социального производства: какое место в обществе занимает «производство желаний», какую движущую роль играет в нем желание, в каких формах происходит примитивное желание «производства желаний» и социального производства, какие в обществе существуют возможности перехода от «молярной» организации социального производства к «молекулярно-микростественности» «производства желаний», до какой степени и вообще может ли общество выдержать господство «производства желаний», имеет ли место и как происходит образование «групп субъектов».

(См. «Номадология», «Трансцендентальный эмпиризм»).

Г.Л. Керова

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 избранным ученикам. Напр., пифагорейские доктрины, дошедшие через Платона до александрийских неопифагорейцев, имели цель пролить дух и душу ученика иррационализируемой мудростью. Это понятие противоположно «экзотерику» (англ. *exoteric* — профанное, постороннее, открытое непосвященному, общедоступное и общедоступное), т.е. учению, имеющему публичный статус. В любом более или менее глубоком учении существует эзотерической и экзотерической моменты, взаимодействующие 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 клевались не разглашать того, что им было открыто во время элевзинских мистерий. Э. объективно обусловлен тем, что никакая сущность не может быть до конца выявлена и исчерпывающе выражена в формах образного познания; непостижимые и познательных образы сущности в лучшем случае категоризируются особыми символами; секретная сторона бытия частично постигается называнием в эти символы. Э. связан с запретами: а) на раскрытие секретов какого-либо ремесла, науки, искусства, религии, мистической философии; б) на обучение посторонних устной или письменной символике тайной доктрины. Нижний уровень Э. — тайна, воспринимаемая в молчании; средний уровень — то, о чем запрещено говорить; высший уровень — то, о чем трудно говорить из-за объективной невыразимости словых глубокая истины. В любом религиозном учении есть эзотерическая и экзотерическая стороны. 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. Павлов

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 фактически различий. Понятие Э. уходит своими корнями в древний анимизм, согласно которому каждый человек имеет уникальную душу, способную выходить наружу, перемещаться в пространстве и обнаруживать себя через проникновение в др. души и людей. Во времена Гомера и досократовского Э. понималось как «вещный вид», «внужительность», «видимость», но с V в. до н. э. его значение начало изменяться: у Фалеса Э. — это образ, у Демокрита — это фигура атома, у Парменида — это видимая сущность. Сократы добавили к Э. смысл «быть-видимым 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, шире в феноменологии Гуссерля, не превратился в объект интеллектуальной интуиции, в «чистую сущность». Согласно А.Ф. Лосеву, Э. имеет следующие аспекты: простое, единое, цельное, неизменяемое, индивидуальная общность, самодостаточность, смысл, являющийся дух; Э. видимо мыслимо, осязаемо умом, содержится интеллектуально. Вначале понятие Э. противопоставлялось понятию идея: Э. — душа тела и начало дифференциации мира на отдельные предметы, а идея — дух рода, общее в явлениях. Платон и Аристотель по-разному соотносили внутреннее и внешнее значения понятия Э., а также обобщили содержание Э. и идея. Поэтому последующие мыслители предпочитали ограничиваться в описании множественных аспектов мира термином «идея», а об «эйдотическом» стали говорить, скорее, применительно к картинному характеру человеческой памяти, зрительным впечатлениям. Качественное различение видимых и родовых сущностей (Э. и идея), а также законов частного и общего порядка постепенно вытеснилось из сугубо количественной трактовки.

(См. «Идея»).

Д. В. Павлов

Экзистенциализм (от латинск. existentia — существование) — одно из концептуальных 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 своих предшественниками Г. Мелвилла, М. Пруста, А. Жюль, 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 отдельный индивид — это мыслящее, страдающее существо, «заброшенное» в мир вещей и других людей, в мир равнодушный и даже враждебный, непостижимый в своей «закрытости» (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 переживаниями отношений человека с миром. С другой стороны, «существование» понимается экзистенциалистами как постоянное «осуществление» (М. Хайдеггер), выход «за пределы». У Хайдеггера это состояние характеризует как «забытие», т.е. «забытие 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 живет в безличное бытие (которое М. Хайдеггер обозначает термином «там»), он — не субъект, а объект действий и решений со стороны «других». Но в особые «часы истины», 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 встает вопрос: «Зачем жить?» и «Как жить?». Ответы на них, человек должен обратиться к собственным внутренним ценностям, это — условие становления его как свободной и ответственной личности. Э. своим радикальным образом порывает с рационалистической традицией новоязвропейской философии: он подвергает острой критике разум, науку и технику, в которых он видит не средства познания мира, а средства порабощения человека. Но процедуры научного мышления, а возможности, заключенные в искусстве, мифе, непосредственном переживании, способны передать образ 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, поэтов (Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель). Э. зафиксировал глубокое отчуждение личности от общества, от истории, утрату веры в разум, в божественный «миропорядок», в гармоничность личности и общества.

Р.Р. Мисюкова

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 различиваться в философии средневековых схоластов, которые связывали существование с тварным миром, а Бытие с миром божьим. На данном различении держится *аналогическое доказательство бытия* божьего Ансельма Кентерберийского (а в дальнейшем Г.В.Ф. Гегеля, К. Геллера и др.). Последующие критики онтологического доказательства обычно не различивают категории бытия и сущего. В частности, у большинства представителей *аналитической философии* категории бытия и сущего не различиваются. В современной философии все вопросы существования решаются через анализ Э. в. Согласно методологии *аналитического познания*, современная философия подходит к анализу существования исключительно через приемы 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 *признавать* (признавать) в качестве существующего, согласно нашему собственному суждению 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 релятивизированный к некоторому замыслу — исследованию существующего опосредовано анализом истинности *высказываний*. Категории существования в *языке* взаимосвязаны: если Э. в., говорящее, что «существует нечто...», будет признаваться нами истинным, то это «ничто», 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 отвергает 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 «выключения отождествления и нечисленности 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. и. формы «X не существует» приводили к парадоксам. Иллюзия парадоксальности порождается тем, что имя несуществующего предмета предполагает познание, а значит, и наличие соответствующего предмета «в некотором смысле» существования. Б. Рассел предложил окончательное (для классической логики предикатов) разрешение проблемы отрицательных Э. и. в своей теории дескрипций. Корректный логический анализ отрицательного Э. и. и устранение в парафраз псевдобеневолитивных конструкций позволяют устранить кажущуюся парадоксальность, связанную с требованием вводить особый предмет по имени X. Экзистенциальная нагрузка переходит с имен на переменные обозначающих описаний («дескрипций»). Обобщающие 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 метаязыкавого 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 обычной интерпретации кванторов, при которой полагается, что переменная пробегает по некоторому множеству объектов. В случае же модальной интерпретации кванторов, когда полагается, что переменная пробегает по множеству имен объектов, проблема онтологических обязательств по-прежнему остается недостаточно проясненной.

(См. «Лингвистический поворот»).

Л. В. Анань

Экономия (греч. *οικονομία* — домохозяйство, домоводство) — термин, используемый в современной философии для описания способа связывания

упорядоченных и неупорядоченных частей целого. Исследование Э. целого обнаруживает в нем усложнения от единой логики, так что целое предстает в своей не-целостности, не-самотождественности, как саморазрушающаяся. Э. целого можно описать как «игру без правил», порожденную борьбой противобластных до несопоставимости принципов и порядковую 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 практиками по ведению домашнего хозяйства, но и с понятием «политическая экономика», введенным около 1645 г. А. Монкретьеном и в наше время постоянно 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 определить устройство мирового порядка. Системы политической Э. от меркантилизма до марксизма Г. Тард называл «упорядоченной социологией», обосновывая свои выводы тем, что теории политической Э. чревата нескритическим смешением подражания и изобретения. Политическая Э. рассматривает полезность и богатство, последствием происхождения которых она и занимается, как количественные понятия, однако подлинно количественными (хотя вопрос об их измерении и не слонг) 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 этаким утилитаризмом. Схожим 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. Оприцкивание такого переосмысления подтверждается этнографическими исследованиями хозяйства архаических обществ. В знаменитом «Опыте о даре» М. Мосс исследует обычай подаяния, или «тотальных поставок атомистического типа», суть которых заключается в обмене между племенами и кланами, сопровождающемся односторонним сбережением и расточительстве и потому — уничтожением богатств. По мнению Мосса, в основании этого обычая лежит Э. дара, обусловленная обязанностями давать, получать и возмещать и ставшая своей целью не накопление, а жертвование и расточение ради замиряния межклановых и межплеменных связей. Мосс, как и некоторые другие этнографы первой четверти XX в. (Б. Маллиновский), 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 и политическом суждении «Ж. гиндологий морали» упоминает о возможности рассмотрения аффектов немности, зависти, алчности, властолюбия в качестве необходимых частей «обшей экономики жизни», и это упоминание позволяет ему подойти к общей идее «Гендологий морали», к вопросу о возможности существования принципа, который был бы антагонистичен (враждебен, противоположен) аскетическому принципу. Уже в первых психоаналитических работах Э. 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 противопоставите, 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» (Лангуэйтиская Э. удовольствия обоснована Э. смерти). Темы подражания и имитации, 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. избытка. Всеобщая Э. — это Э. расточительства с ее главной проблемой избытка, противопоставляя ограниченной Э. с ее главной проблемой недостатка. Изначальным источником нашей энергии (какого богатства) служит излучение Солнца. Солнце, создающее жизнь на Земле, представляет собой в то же время серьезнейшую проблему для этой жизни, поскольку энергия, идущая от него на живую материю, чрезмерна, избыточна. Настоящей экономической проблемой, заключает Батай, следует считать не изнущу и недостаток, но богатство и избыток. Решение этой проблемы — демонстрационное потребление, тотальное поставка атомистического типа, жертвоприношения, любые виды роскоши и количества — во всеобщей Э. издержки предстает социально-экономической необходимостью. Вся избыточная энергия, несмоленная воплотиться в рост организма или группы, если не будет растрачена, приводит к «задержке» или к варму, 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,

Богатый сформулированный вариант теории ориентации, которая была применена им самим к исследованию соотношения однородного и неоднородного в обществе, к интерпретации понятия тотальности в гитлеризме, к оценке эретики и т.п., а ныне широко применяется многими философами и социальными теоретиками (Ж. Дуррида, Ж. Бодрийар и др.).

(См. «Дар»).

С.А. Михалки

Экзотелика — понятие, введенное Ж.-Л. Нанси в целях экспонирования 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 оснований в самой себе. Данное обстоятельство схватывается в понятии постава. Смысл постава 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 саморазрешения бытия, но попытаться помыслить ее без модели и цели ни в чем не прикладной, ничего не достигая, ничего не завершая. «Техне» в этом смысле не только не противостоит «физис». Техне, физис — одно и то же. Именно таков предел, обозначенный хайдеггеровским поставом. Экзотелика не может быть ничем иным, как только и единственно техно-логией: «Ручной и машинной — 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 реализация в целом, осуществленная или исполненная. Следовательно, дважды “одно и то же” или, не две финальности, но два типа завершения: один — “ручной сборки”, а другой — “машинной”. Это сравнение весьма точное, оно предельно важно 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 (искус, управления, счастья и т.п.). Следовательно, как цель в себе, *finé dansé*. 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 производство. В обоих случаях речь идет о «попытке» — как навешивания (или художественного произведения) из неопытности. «Физис» —

самобытное вырастание, пребывающая повсюду специфическая сила роста, возникновения (везд «физико» — это всегда физика чего-либо). Физика, в некотором смысле, есть побег из по преимуществу, ибо это начало (как противопоставления) — в себе самом. В таком случае «побегство» — общее основание для «физики» и «техники». Побегство — изначально и прежде всего — до телнического и художественного «противопоставления» есть про-из-ведение, про-из-водительство как таковое, без начала и господства, без имени и оправдания. Это противопоставление без субъекта (противопоставления), без цели, без участия какой-либо внешней по отношению к процессу инстанции. Именно в этом и заключается фундаментальная исходная телничность бытия. Везд «физико» — это то, что не есть, что никогда не будет иметь веса. Поэтому смысл «физико» — в перманентном до-полнении «техники». Следует помнить при этом, что техника (равно как «эстетика» и «природа») — всегда уже приспособленная реальность — и по времени как «техника» — есть из про-из-ведение, выведение к присутствию. Однако нечто из выводывается в присутствие (или присутствующего) не «есть» само по себе, абсолютно. Логика побегства суто «контекстуальна». Она осуществляется в пред-положении, рас-становке, о-пределении, т.е. всегда в соответствии с чем-то, посредством или с помощью чего-то: «Экзотелика деконструирует систему целей, делая их несистематизируемыми, неорганическими и даже стохастическими. (...) В то же время, подталкивая и соединяя тела всевозможными способами, располагая их в местах пересечений, интерфейсов и взаимодействий всех телнических премудур, но отнюдь не превращая их в «технические» объекты, экзотелика производит их на свет как таковые — в той ардальной взаимосвязи, которая образует пространство отмены любого трансцендентного или имманентного значения. У мира тел нет ни трансцендентного, ни имманентного смысла» (Ж.-П. Нанси). Про-из-ведение, существующее — избыточно. Любое существо одновременно с видимой целью (или без таковой) — принципиально совместно с другим, всегда уже «выставлено» к другим. Сущее — сингулярно. Данный текст означает принципиальную несждливость какого-либо сущего к некоторой единственной цели. Сингулярность сущего обязывает к принятию «высшего утверждения» — «... утверждения без ограничений, утверждения даже к страданиям, даже к вине, даже ко всему злодичному и странному в существовании <...> Ничто существующее не должно быть устранено, нет ничего лишнего...» (Ф. Ницше). Последнее обстоятельство автоматически означает то, что Нанси имеет деконструиющей системы целей. Цель — то, что определяет субъект, чем он располагает, цель — «субъектности» субъекта, субъект лишь имеет 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 телническо, то лишь принципиально множественным образом.

Поскольку любое сущее представляет собой перманентный процесс ре-конституирования, то всякая фигурация с предельно высокой степенью переносности 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-объединять самые различные аспекты. «Цели» поэтому — текучи, протечивши, асистематичны, прегугурны. Понятие Э. идентифицирует эту способность сущего к самоорганизации как ре-стабилизацию и переактуацию любых телологических отношений. Э. — онтологическое понятие, характеризующее не просто «порождающий», «протизидирующий» (точнее — *мимологичный* 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 плане связей детерминации, познания и даже взаимоотношения 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 анимальности. Дело не в том, что бытие выводит на свет некие теоретические объекты, но в том, что выходящие к присутствию тела непрерывно «сочиняются» и отклоняются друг к другу, причем так, что: 1) всякая «цель» или «сущность» причинна, временна, операциональна и в то же время в каждый момент Э. полностью определена 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 «тонический», точнее, «экотонический» аспект бытия.

А.Е. Смирнов

Эманация и имманация. Неоплатоники закрепили представление о творении как об отворении сущности в понятии Э. (от *полюсма* — истечение). Первосущность саморазвертывается и истекает в мир, тем самым творя мир из себя. Э. — философское понятие, обозначающее сложение одного из другого. Вердикт с его помощью разъясняет высвечивание (видимость) субстанции в своих атрибутах и модусах, а также переход сущности в явление. Демокрит учил, что от атомов истекают эйдолы (видения), которые при попадании в наши органы чувств производят те или иные образы сознания. Платон уподоблял Благо сверхразумному

Сознанию, исходящему из себя все существующее. Неоплатоник (Плотин, Прокл и др.) объясняют понятием Э. генезис многого из Единого. Согласно их представлениям, Единое по мере своего многоступенчатого наслаждения порождает все менее совершенные уровни бытия, тем не менее оставаясь неизменным и неизмеряемым. Характеризуя восточный пантеизм, Гегель говорит об эманации как выпадении субстанции изнутри себя самой внутри конечности. Он пишет: «В восточном представлении об Э. абсолютное есть сам себя освещающий свет. Однако он не только освещает себя, но и истекает из себя. Его источники — это отдаления от его взаимной истиности; 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, эманрует, можно отталкивая от себя свои проявления, чтобы сохраниться единой трансцендентной самобытийностью. С другой стороны, в стремлении обновить свои сущностные силы и удержать панноту он притягивает и возвращает их в себя, оборачиваясь имманентным единым. Те же тенденции притяжения и отталкивания исходят от Абсолюта каждая вещь. Единое пронизывает всякое нечто, отсюда от себя идет для сохранения самобытийности. Э. есть открывание границы. Бытие в широком смысле и применительно к человеческой деятельности, Э. конкретизируется понятиями экстернизации (от франц. *extériorisation* — проявление) и опредмечивания сущностных сил человека. Противоположным понятию Э. выступает понятие снотия, или И. (термин «И.» введен Д. В. Павловым в 1999 г.). И. — это диалектическое отрицание; возвращение явления в виртуальное пространство сущностных сил; половинность одного в основании другого; интериоризация (от франц. *intériorisation*; дат. *innettes* — внутренний). Понятие снотия (от нем. *Aufheben* — снотие, *Heile* — снотие) занимает важное место в философии Гегеля. *Aufheben* имеет в немецком языке двойной смысл: оно означает сохранять, удерживать и в то же время преодолеть, возвысить нечто. По Гегелю, само сохранение уже заключает в себе отрицательное в том смысле, что для того, чтобы удержать нечто, его лишают непосредственности и тем самым наличного бытия, открытого для внешнего воздействия. Таким образом, снотие есть в то же время и сохранение, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено. Снотие происходит на некотором этапе борьбы внутренних или внешних противоположностей. Сознание неоплатоникому Э. есть развитие от высшего к низшему, т. е. репресс и отчуждение (*Kenosis*) первоначального. Она противоположна восхождению, совершенствованию. И. — как обратный процесс возвращения низшего к высшему, к Единому — оценка

вается как прогрессивное свертывание, внутреннее движение к перво-сущности.

Д. В. Павловцев

Эмерджент (англ. *emergent* — внезапно возникающий, от лат. *emergere* — появляться, возникать) — новое качество (идея, явление, процесс), возникающее как бы из ничего и внезапно, без всяких видимых предов, условий и претия. Феномен прерывания постепенности в процессах развития по-разному объясняется традиционными и современными диалектическими учениями; классическая философская теория скачка предложена Гегелем. С сер. XIX в. идея о скачкообразных изменениях входит в существование 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 механизизм в биологии. Затем понятие Э. легло в основание «теории эмерджентной эволюции» в трудах двух мыслителей — философа-идеалиста С. Александера («Пространство, время и божество», 1927) и биолога и философа К. Л. Моргана («Эмерджентная эволюция», 1917). Они объясняли скачкообразные мутации происшедшей серией эмерджентной, т. е. внезапных скачков, концентрирующихся по воле Бога из пространств-времени. Э., как типу внезапного явления, противопоставляется обычное количественное изменение («результат»). Э. невозможно рационально объяснить или логически вывести из предшествующих уровней существования отдельных элементов; он объявляется «простой целостностью», неразложимой на части. Теория Э. родственна органицистским теориям, идеализму, учению А. Бергсона о творческой эволюции, а также материалистическим учениям о самодвижении материи (марксизму; «диалектическому материализму»). Так, Бергсон сравнивал эволюцию с творчеством художника — даром нельзя сказать, что получается в конце творческого акта, поэтому телеологизм и историзм (да и любой иной детерминизм) мало годятся для объяснения внезапно появляющегося нового качества «высшего» и тем более гениальна высшая из них.

(См. «Система», «Часть и целое»).

Д. В. Павловцев

Эпистемы — исторически именовавшиеся структуры, «исторические априоры», которые определяют условия возможности образования 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.: возрожденческое (XVI в.), классического рационализма (XVII–

XVIII вв.) и современная (с кон. XVIII — нач. XIX в. и по настоящее время). Основной упорядочивающей принцип — это соотношение между «словом» и «вещью». Именно это соотношение задает высший уровень своеобразия той или иной эпохи. Для Возрождения характерным является тождественность слов и вещей, классической рационализмом характеризуется тем, что слова и вещи оторваны друг от друга, а современность характеризуется тем, что жизнь, труд, язык как интегрирующие онтологические факторы опосредуют слова и вещи. Фуко интересуется именно возможностью дискурсивных практик в широкой амплитуде их выражения. При этом предполагается зафиксировать структуры и зависимости, проявляющиеся на различных уровнях организации сознания и культуры. Познавание рассматривается вне всякого критерия рациональной ценности или объективности форм. Исследованию подлежат не истории нарастающего совершенствования познания, а истории условия ее возможности. Фуко говорит, что в результате исследования должны выявиться «возможности в пространстве знания конфигурации, обусловленные возможными формами 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 своеобразные структурные принципы определенной эпохи. Но если парадигмы открывают внутрисистемные регулятивы, то Э. выявляет культурно-исторический уровень познавательной установки.

(См. «Археология», «Генеалогия», «Парадигма»).

Т.К. Карамов

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. (эпическо-легендарные варианты мифов о потопе, Апокалипсис, или Откровение Иоанна, Ратьерек скандинавской мифологии и т.п.). Философские учения, включающие эсхатологические мотивы, как правило, относятся к определенным типам мифической или религиозной Э. При этом происходит осмысление символов, образов, персонажей традиционной Э. в соответствии с основополагающими метафизическими, антропологическими и историко-социальными 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 историко-социальных 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 относительными к сфере первичного нумерального бытия, первичности (какой бы характер ей ни приписывали — идеальный, материальный, божественно-персональный и т.п.). Т.е., вырабатываются специфические основания Э: в метафизике — принцип относительной самостоятельности сверхбытия и бытия феноменального мира, не обладающего полнотой и совершенством первичности; в антропологии — принцип несовершенства человеческой природы, отчуждения адекватной человеческой сущности от реального бытия, дихотомии «духовного» и «материального»; в социально-историческом познании — утверждение принципа историзма. Общая логика, обосновывающая истинность Э в классическом философско-теоретическом мышлении, представляется следующей: отчуждение — становление через диалектику взаимоотчужденных начал — снятие отчуждения. Следует отметить, что Э или специфические экзистенциальные мотивы отнюдь не сводятся к представлением о «жизни света», вселенском катаклизме, глобальной деструкции. Мотив гибели феноменального сопровождается утверждением необходимости воссоздания отчужденных начал, формирования, кристаллизации некоего нового вселенского строя, универсального в своих манифестациях, характеризруемого единством как результатом диалектического становления. В этом смысле не столь важно, каково теоретическое и ценностное предпочтение в рамках конкретной философской системы, т.е. какой конечный итог становления: торжество «Града Небесного» над «Градом Земным» (Августин) либо гармонизирующий синтез абсолютного и конкретного (гогелевская схематика процесса самораскрытия Абсолютного Духа).

В методологическом плане истинность Э в социально-философский дискурс означает несколько существенных моментов. Прежде всего это присутствие классической европейской традиции предписывание социально-историческому процессу имманентно-трансцендентной логики, предельность 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 основой, неверифицируемой и, следовательно, неопровержимой в пределах данной парадигмы логико-теоретического мышления. С другой стороны, подтверждается фундаментальная идея прагматической неопределимости рационалистического дискурса, базирующегося на категориальных оппозициях. В конечном счете фактически все схемы исторического, социально-культурного процесса как эволюции, прогресса,

поступательно-линейного развития исключают характерные мотивы эсхатологического познания на мир и человека. Их важность подтверждается и тем, что попытки продолжить линейно-прогрессивную сыматику истории (к примеру, «цивилизационный подход») не выявляют ее эсхатологического параметра: марксистские концепции относительно замкнутых цивилизаций или «культурно-исторических типов» (Н. Данилевский, К. Леонтьев, О. Шпенглер, А. Тойнби), устранив проблему Э в универсальном смысле, предают ей смысл «локальный», когда отдельная цивилизация проводит полный цикл своего существования до раскола и гибели. Антропологический смысл Э, также обладает определенной двойственностью: с одной стороны, эсхатологические концепции основываются на определении наличного человеческого бытия как «неоданного», 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 продолжение собственной ограниченности представляется центральным пунктом универсального процесса (цикла) мирового становления. В религиозно-философской традиции творный мир гибнет в смысле своей творности, но «спасается» в смысле своей причастности высшему порядку божественного козмоса; и эта причастность утверждается и раскрывается именно в человеческой социально-культурной созидательной деятельности (трансформирующейся в свободном, но предвечно гарантированном утверждении церкви как идеального сообщества совершенных личностей, соразного в своем совершенстве и единстве Богу). Классическая рационалистическая метафизика трансформирует этот характерный мотив в соответствии с присущими ей логико-когнитивные конструктами: Гегель утверждает возможность полного раскрытия Духа через единство культурно-политической и социально-исторической деятельности человека. Фактически сам момент этого раскрытия имплицитно вводит поступат «кон. истории» как преодоления отчужденности феноменального и абсолютного. При этом остается некая принципиальная неразрешимость дальнейшей судьбы человека и мироздания, воплотившая сантоетический 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 козимальной 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 (интенционально — во вселивском масштабе), с чем связано изменение самого человека — как в смысле физиологическом, так и в социальном, культурном, этическом, мировоззренческом. Радикальный вариант сверхчеловечества дан Ф. Ницше (индивидуально-правительские мотивы) и Н. Федоровым (социально-технологические и космические мотивы). Э., являясь в целом неотъемлемой частью культуры, в ситуации постсовременности приобретает новые параметры, прежде всего эволюционные. Эволюционная проблема может быть осмыслена вне дискурса «сверхреальность—реальность», но в фокусе саморазвития.

Л. В. Павлов

Эталон (франц. *étalon* — образец, мерило, идеальный или установочный 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. Поднятие жизни и деятельности (прежде всего — производственно-технологической) определенному набору Э. было особенно характерно для ранних традиционалистских культур. При отсутствии института науки и ограниченным опыте оптимальный тип изделия и оптимальный способ его изготовления определялись методом проб и ошибок. Поскольку брутального повторение было невозможным, некоторые изделия оказывались наиболее удачными и становились Э. Их стремились воспроизвести, но, как правило, добивались лишь более или менее удачного приближения. Необходимость поднятия деятельности тому или иному Э. античная философия выводила из категорий гармонии и меры. Мера как наилучшая, этаконная 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 употреблялись термины «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 развитии канон — совокупность связанных конст. содержащих в себе безусловную истину. Культурно-творческая функция Э. была наиболее существенна для средневековой западно-европейской культуры. Ремесленник стремился к воспроизведению Э. изделия, общепризнанного для цеха, в состав которого он входил. Ученик становился мастером, если ему удавалось изготовить изделие — изделие, приближающееся к Э. Общепризнанный Э. определял стандартную в основных чертах технологию, способствовал формированию обобщающих ее образных предметных пред-

ставлений, задана структура объединения ремесленников, в рамках которого осуществлялось воспроизведение Э, т.е. цеха, бывшего одновременно производственной и социальной единицей. Длительность всех социальных слоев стремилась по аналитической схеме. Так, для рыцарства венской формы Э служил объект подражания — кто-либо из герцога Австрия, легендарных рыцарей прошлого или представленных современников, технологической формой — совокупность общерыцарских правил поведения, подкрепленных неукоснительному соблюдению, идеальной — совокупность качеств, приличествующая рыцарю. Аналогом ремесленного цеха являлся рыцарский ордн, которому ижедевра соответствовал этаповый кодекс, дающий оруженосцу право на статус рыцаря. В познавательной деятельности обмена теоретизация и воспроизведение Э определяла преобладание такой формы познания, как комментаторские эталонные (каконические) тексты. Поскольку такой текст приравнивался высшей формой знания, содержащей полную истину, непосредственное обращение к объекту познания не считалось необходимым. Роль ижедевра-поддвиг 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 поэтика. Под Э понимаются средства измерений или их комплексы, обеспечивающие воспроизведение и хранение узкоконкретных единиц физических величин, а также передачу их размера другим средствами измерений. Без Э невозможно достичь совокупности результатов измерений, выполняемых с помощью разных приборов в различных местах и в разное время. К таким 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. Персонифицированная форма Э, несмотря на ослабление склонности к подражанию, характерной для доиндустриальной эры, сохраняется. Как правило, для народа Э охватываются не «великие» или выдающиеся личности, известные своим 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 и значительной степень характеризует соответствующий исторический период и социальную группу.

Л. М. Федуев

Этика (древнегреч. *ἠθικός* — дом, жилище, гнездо, местонахождение; 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. Арвантиский). Э — одна из древнейших отраслей философии, в рамках которой людям осмысливались важнейшие обязанности членом общества, давались практические моральные наставления о том, как жить, чем руководствоваться, к чему стремиться. Термин «Э» имел Аристотель. Он, имея за основу понятие «этнос» 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 особой науку, область философского знания, обращенную к изучению этических добродетелей, выявлению достоинств того или иного характера людей. В классификации наук Аристотель поставил Э. между политикой и психологией. Первая систематическая работа по Э. была написана Аристотелем и называлась «Никомахова этика» (IV в. до н. л.). 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 (испр., педагогика, психология, социология 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 (т. е. реальные нравы и отношения, которые складываются в обществе); объяснить 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 добродетель, но и для того, чтобы стать добродетельным человеком. В структуре современной Э. выделяет различные отрасли, характеризующиеся самостоятельными задачами и специфическими методами их решения: социология морали, профессиональная этика, гендерология 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 носит дискуссионный характер. В своей истории Э. как философия морали прошла путь от аристотелевской Э. добродетелей и кантиовской Э.

долга до авторитаризма и тоталитаризма Нацие (кон. XIX в.) и осознание кризиса в понимании сущности морали и ее роли в обществе. Основными этическими парадигмами классической эпохи, воспринятыми в качестве методологических оснований в постклассической Э., являлись партикуляризм, берущий начало от Аристотеля (А. Макнтайр, Р. Рортн, Дж. Флетчер, Дж. Салтава, Г. Сотканн и др.), и универсализм, идущий от Платона и Канта (Р. Хейр, К.О. Ансель, Ю. Хабермас, Р. Бангт, 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. Хейр и др.); б) некогнитивистская, не признающая объективности морали и отрицающая возможность объективного 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, намерениями, желаниями перестал быть главным объектом этических исследований. Американский философ Б. Динтон описал эту ситуацию как «кризисно-этическую мысль». Состояние Э. описывалось так: «Э. мертва» (Б. Динтон), «от морали осталось одна видимость» (А. Макнтайр). 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. Дубас) и обсуждаются проблемы прав человека (Р. Дворкин), справедливости (Дж. Роланд), автономии (Дж. Роланд), клонирования человека, морально-этически аспекты абортов и др. Изобретения в жизни общества и человека кон. XX — нач. XXI в. сделали очевидной неприемлемость решения моральных проблем в классических традициях, воплощенных в этических теориях, возмущавшаяся их идеалами единого принципа морали, под который подводится все моральные поступки. В общественном

моральном сознании и правах утверждаются идеи релятивизма, плюрализма, толерантности. Начинается переосмысление предмета Э с позиций философии постмодернизма и демонстрация 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 принадлежит к наукам и учреждается им самим (Р. Рорти, Э. Бауман, Дж. Хин, Ф. Салли и др.).

(См. «Благо», «Добро и зло», «Мораль».)

Л.С. Лисичко

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 снизить потери до некоторого заданного 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) показатели Э, в его зависимость от установившихся 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: $\eta = \text{Выход} / \text{Вход} = I_2 X_2 / I_1 X_1$; здесь I_1 — поток на входе, I_2 — поток на выходе системы, знак + / + в этом соотношении показывает существенное знаковое отличие входящих и выходящих потоков: $I_1 X_1 > 0$, — $I_2 X_2 > 0$ (более подробно см.: Быстрый Г.П., Писовиков 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, использование внешней энергии. В самом общем смысле понятие эффекта означает реализацию энергии некоторой причиной в следствие. Малая причина порождает лавинообразное, катастрофическое действие, т.е. выступает какпусковаяпричинность. При анализе функционирования нелинейной системы невозможно ограничиться обнаружением некоторой периодичности и недопустимо игнорировать внутренние и внешние случайные факторы, роль граничных условий и среды, т.к. именно флуктуации в релаксационной системе определяют критическую 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 действия есть нечто такое, чего не было в причине; даже если причина прекратилась, инициированный ею эффект продолжает развиваться. Подвергаемый причинному воздействию субстрат имеет активную инициальность, «...природе же духа еще в более высоком смысле, чем характеру живого существа, свойственно скорее не принимать в себя другого первоначального, иным говоря, не допускать в себя 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 причинной следствия может быть преодолено в результате более восторженного понимания каузальности как взаимодействия и взаимозамещения 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 прямой и обратной связей в неравновесной системе, который имеет 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 бифуркации) целенаправленное поведение системы. Активность элементов системы порождает внутренне, сравнительно неизвестные потоки, взаимодействующие с основными потоками системы. Поэтому понятие Э включает в себя интегральный результат необходимой и случайной каузальности, причем обе — внутреннего характера. Но поведение системы складывают существенное влияние внешние агенты, 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 неэнтропии, развиваемый преимущественно биологической на-

укой, а) понятие Э. преобразование энергии. В системах с обратными связями понятие причины и следствия мало что объясняет, поскольку внешние и внутренние потоки взаимосвязываются таким т.о., что следствия оказываются активнее причины. Правда, существует 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, откуда параметр порядка принимает как положительные, так и отрицательные значения. Внутренние неслучайные 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 связано с производством энтропии, это значит, что рост диссипации энтропии будет увеличивать Э. (см.: Катлин 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 соотношения в ней процессов обратности и необратимости. Э связано 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 необратимое 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 положительную сложность неравновесных систем, следует принять понятие Э. более конструктивным, нежели понятие монокаузальности. Оно в состоянии объединить в некотором диалектическом синтезе два суждения — «У каждого эффекта есть только одна причина» (монокаузалитет) и «Каждое явление — продукт множества условий» (кондиционализм). Понятие Э расширяет представления о причинности.

Л. В. Ильинский

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. Особенности Ю. в противоположность другим разновидностям комического, склонным к умотранию и высмеиванию несоответствия между претензией явления и его действительным содержанием, низводящим его к ничтожному. Ю. может демонстрировать явление возвышенного в малом или низложившее к несовершенному. Действие иронии или сатиры направлено на вскрытие ничтожного за мнимой претенциозностью; действие Ю. обратное: оно раскрывает закономерность того, что на первый взгляд представляется смешным. В этом обнаруживается его пафос: принятие 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 катэгорического 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.е., что в комическом улыбке или смехе содержится и скорбь, и жалость. Ю. в эстетике Пегелл связан с разложением заключительной, «романтической» формы искусства. Он различает «субъективный юмор» и «объективный юмор». Первый представляет собой ассоциативную игру художественной фантазии и сопоставлен с критичной им иронией. Второй противоположен ему и соответствует внутреннему движению духа, внешне 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 впечатляющее намеренно смещенное, через которое просматривается серьезное. По Кьеркегору, Ю. возникает в момент преодоления трагического, на переходе личности от «этической» к «религиозной» стадии существования. Ю. способен превратить человека с «большой», от которой на этической стадии пытались абстрагироваться «отчаянные». Согласно датскому философу, «непосредственный» человек — человек, лишенный всякой рефлексии, — оказавшись в состоянии отчаяния, может быть беспредельно комичен. Ибо, зная 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 обобщаются бурлеском. Человек непосредственности, отчаяваясь, «помогает» себе особым образом — желая быть другим. В час отчаяния его первое желание — оказаться в прошлом или стать другим. Такой человек беспредельно комичен. Когда же непосредственным 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 обращения к «Я». Полюбованно рассматривает Ю. с позиции экзистенциальной и защитной функций человеческой психики. Впервые Фрейд раскрыл Ю. только с психоаналитической 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 туткой 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 традиционное и возмущающееся. Традиционное состоит в горьком нарциссизме, в котором утверждается неприкосновенность личности. «Я» отказывается нести урон под влиянием реальности, принужденной к страданиям, 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 комористической установки. Ее суть предпологается в том, что личность комориста своим исторический акцент со своего «Я» и перенесла его на свое «Сверх-Я». Этому весьма увеличиваемому «Сверх-Я» «Я» может теперь показаться крошечным, любые

его интересы ничтожными, а при таком новом распределении энергии «Сверх-Я» должно легко уступить подавлению возможности 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 ним — смысла, дискурса и истории в целом. Батай обращает внимание на абсолютную привилегию раба, ибо истинно господина заключена в раба, а раб, ставший господином, остается «вытесненным» рабом. Только через опосредование рабским означением в движении признания господани соответствует себе и образуется самосознание; но в то же время оно обращается через опосредование вещью. Для раба вещь есть прежде всего сущность, которую он может отрицать только «обрабатывая» ее, так он стопорит свое вождение и откладывает исключенные вещи. Сохранять жизнь, удерживаться в ней, трудиться и отсрочивать наслаждение — таково рабское условие господства и всей истории, которую оно делает возможной. Незаконность самосознания становится смешной в тот момент, когда она обосновывается, закабалит себя, когда она вступает в работу, т.е. диалектику. Только смысл не укладывается в диалектику. Он разделяется лишь в акт отказа от смысла. Действие смысла раскрывает различие между господством и суверенностью. Смысл, конституирующий суверенность, не является отрицанием, ибо суверенность также нуждается в жизни. Смешно именно закабаление очевидностью-смысла. Абсолютная комичность, согласно Деррида, — это тоска перед лицом безвременной растраты, перед лицом абсолютного жертвования смыслом. Согласно Делезу, Ю. совершается на уровне чистого события или «поверности» в соразмерном действии друг на друга тонкости 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 «снисхождение» до мира и его принятие. Это — жест «топלותы», тогда как ирония своим отрицанием действием интеллектуальной «высоты» являет жест «холода». Первым, кто испытал действие Ю., его двойное устранение высоты и глубины ради «поверности», подлагает Делез, был мудрец-стожок. Действия на «поверности», мудрец открывает объекты-события, коммуницирующие в пустоте, образующей из субстанции. 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 Христин: «Чего ты не потерял, то ты имеешь. Ротом ты не потерял, стало быть ты ротат».) Отсутствие и отрицание уже не выражает ничего негативного, но высвобождает чистое выражаемое с его двумя неравными половинками. Одной половине всегда недостает другой, поскольку она переживает именно в силу собственной ущербности. Пронизывая отмеченные значения и утраченные положения вещей, пустота становится

местом смысла — события, гармонично уравновешенного своим несен-
сом, — местом, где место только и имеет место. Здесь начинает говорить уже
не индивидуальное или личность, но само основание, сводящее на нет пер-
вые два.

С.А. Андреев

Я

Я (I/je, Self) — понятие, первоначально, во-первых, для обозначения действующего, агента, актера, во-вторых, для фиксации центра инициативы или сущности личности, источника ее активной деятельности, в-третьих, для фиксации мыслительной репрезентации личности, ее самознания, ее представления о себе. Слово «Я» является латинским эквивалентом русского «Я», английского «I» и т.д., но в философии чаще используется как существительное, нежели как местоимение. В англоязычной литературе различают 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 слово», но фиксирующее также и общее понятие Я (сущность). Я-субъекту соответствует «the I», или Я. Я-объекту соответствует «the Self». Английское понятие «self» превращает объектное местоимение в рефлексивное (ср. «he» и «himself»). 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 активности или отношений, в которых объект есть тот же самый, что и субъект, агент («self-love» — любовь к себе, «self-protection» — самозащита). 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 рассуждает определенным образом 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 нарастающим влиянием в обществе частнособст-

внутренних отношений, лежащих в основе при личности. С течением мод-
дерности оно прошло путь, напоминающий параболу: вначале оно, отож-
дествленное с универсальным разумом, было вознесено «на вершину» сущего,
и затем, по мере трансформации социальных институтов, было опущено на
землю. Познание Я утрачивает один за другим атрибуты «божественного»
вознесения 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.
Эти «притягательная» формы Я с трудом поддаются теоретическому описанию.
Легче описать право, вытекающее 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 ин-
дивида скорее составляют его владение, чем его сущность, возникает пробле-
ма 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 личност-
ной интегрированности. В поиске понятия, которое совмещало бы понятие
нотчужденных свойств личности и принципы рационального выбора, культу-
ра модерна трансформирует понятие Я в понятие индивида (А. Рарси).
Индивид активно сопротивляется типологизации. Обозначается разрыв между
индивидуумом и социальной маской, между природой и культурой. Ин-
дивид обязан 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 определить себя
в противопоставлении обществу. Ведь подразумевалось, что общество управ-
ляется в его интересах. 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
самосмысления человека, сокращающие свое значение и по сегодняшней
дате, которые условно можно обозначить как прагматически-ролевая и ро-
мантически-индивидуализующая. В рамках первой Я есть, по сути, инвентарь-
мазок или представлений, которые демонстрируются в столкновении с дру-
гими людьми, либо пассивно и бессознательно, либо сознательно, скажем,
с целью манипулирования кем-либо (Э. Гофман). Такого рода самоопреде-
ление оказывается тесно связанным в целом с инструментальной, техниче-
ской ориентацией и прагматической концепцией бытия, характерной для
модерности. Личность в такой логике находится во владении человека, он ее

видит как инструментом, как средством эффективного социального обмена, как буквального (стратегии выгоды/самоподкожа), так и символического (стратегии завоевания признания). Вторая доминирующая стратегия самопонимания особенно ярко проявилась первоначально в феномене романтизма. Индивид стремится найти свою сущность в личном, выходя из переживания, провозглашая его истинное Я. Социально-культурные процессы современности и их теоретическая рефлексия постепенно расширяли монотипность трансцендентального Я, воплощающего в себе универсальный разум и противостоящего в качестве позиционного субъекта миру как объекту. Это проявлялось, в частности, в том, что аналитический в ту пору язык субъектно-объектного описания был просто перенесен теоретиками У. Джексоном, Г. Миллом, Э. Гофманом в святая святых субъективности, внутрь Я. Так, Г. Милл 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 делает 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. Лукман). Радикальная линия осмысления Я реализуется авторами постмодернистской ориентации (Ж. Деррида, Д. Батлер и ин. др.). Они отвергают абстрактный идеал автономного мужского Эго, которому отдавали предпочтение универсалистская традиция современности, конституируя его за счет преобладания различиями, исключения «иныхности». Фрагментация Я и отеротичность существования людей отвергались, чтобы Я продолжало представлять собой единый самостоятельный субстрат, прозрачный для себя самого, законопослушаемый. Постмодернистские авторы акцентируют тот момент, что Я — изобретение современности, дитя Просвещения и рационализма. Постмодернистское видение Я как «лингвистической конвенции», лишь как следствие, или эффекта, возникающего в результате использования языка, «позиция в языке», «эффекта дискурса», можно как обоснование невозможности рассмотреть его вне контекста различных социальных, лингвистических и дискурсивных практик.

Е. Г. Трубачев

Язык — знаковая система, посредством которой осуществляется человеческое общение на самых различных уровнях, включая мышление, чтение и передачу информации и т.п. Вопрос о знаковом существе Я, занимал уже древних греков. В диалоге Платона «Кратилос» ставится вопрос о том, закрепляет ли Я форму за содержанием «по природе» или «по соглашению». Главным участником диалога, Сократ, приходит к выводу, что репрезентации

через подобие преобладает над использованием условных знаков, но имеет место и дополнительный фактор — соглашение, «обычай и привычка». В теории знаков знак рассматривался как сущность, обратная отношению означающего («воспринимаемое») и означаемого («понимаемое»). Учение о знаке и обозначении получило дальнейшее развитие в трудах Августина и знало других крупных мыслителей средневековой схоластики. В 60–70-е гг. XIX в. бельгийский языковед Д. Уитен определил 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 отношения «язык–речь», Соссюр обнаруживает четыре компонента языковой предметности: Я. как определенная языковая структура; речевая деятельность как социально-исторический процесс функционирования Я.; языковая способность как способность владения языком Я. и речь как индивидуальное акт реализации языковой способности и языкового знания какому-либо субъектом. Т. е., по Соссюру Я. — это систематизированная совокупность правил, необходимых для коммуникации. В противоположность этому речь — индивидуальное воплощение Я., включающая фонетико-реализационные правила и возможные комбинации знаков. Американский философ Ч. С. Парс, почти одновременно с Соссюром и независимо от него, также отмечает различие между «материальными качествами» — означающим знаком и его «интерсубъективной интерпретацией», т. е. означаемым. Однако в отличие от французского исследователя, который настойчиво подчеркивал условность Я., Парс 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., рисунок какого-либо дерева и слова «дерево». Действие индекса (указательного знака) основано на фактической, реально существующей смежности означающего и означаемого (днем есть индекс «солнце»). Действие символа основано на установленной по конвенции, условной смежности означающего и означаемого. В данном случае связь основана на правиле и не зависит от наличия какого-либо сходства или фактической смежности. Интерпретация символического знака возможна лишь при знании этого правила. Т. е., в основе разделения знаков на иконические знаки, индексы и символы лежат преобладание одного из перечисленных факторов над другими. Выходя за рамки субъектно-объективной методологии, Э. Гуссерль раннего периода говорит о Я. как социальной отношению первостепенной значимости. Однако он утверждает, что для того, чтобы познать функционирование собственного Я., необходимо вышше составить таблицу «идеальной формы» Я. и необходимо присущих ему как Я. вообще способам выражения. Только так можно выявить причастность какого-либо конкретного Я. к этой универсальной

«форме высказывания», как истолковую реализацию «общей рационально обоснованной грамматики». При такой постановке социальный опыт бытования Я. оказывался сомнительным и должен был уступить приоритет самонадеянным сущностям. На втором этапе своей эволюции Гуссерль, подводя к проблеме Я., видит первоочередную задачу философии в том, чтобы вновь-открыть для себя науку принадлежность к определенной речевой системе. В протосемантической научной установке (высшего наблюдателя), обращенной к уже законченному Я., рассматривающей его в предиком и раслагающей на совокупность лингвистических фактов, где его единство исчезает, феноменологическая установка становится теперь подходом, позволяющим напрямую выйти к реально функционирующему Я. в сообществе, употребляющему его не только для сохранения научных 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 высказывания, отсюда не шипика, однако, их частным случаем. Развивая гуссерлевскую феноменологию сознания в направлении феноменологической герменевтики, М. Хайдеггер открывает онтологический путь Я. Я. дает о себе знать прежде всего в речи. Для речи нужны говорящие, рассуждает в «Пути к языку» Хайдеггер, которых скорее сами присутствуют в своем говорении, при том, на что они обречены. В области Я. открывается множественность элементов и взаимосвязей, где единство обусловлено «разбиванием» (Spaltung) понятием, которое надо понимать в смысле «разбивания сада», что значит: разметить, вскопать, посадить саженцы). Разбивание — область размеженного места говорящего, или языка, область показывания того, о чем идет речь. «Кал» — слово, объединяющее, по сути, «по-кальванию» и «с-кальвание». Сказать — это значит по-кальть, объ-являть, дать видеть, слышать. Сущность Я., по Хайдеггеру, заключена в скале, т.е. поклае того, что уже содержится в Я.: всякое восприятие и представление о мире. К. Боллеру принадлежит заслуга повторного открытия «роли личности» в коммуникации. Он выдвинул четыре аксиомы Я., названных на теоретическом этапе лингвистики с философией. В первой аксиоме, носитель название «модель Я. как органа», языковой знак рассматривается как инструмент, посредством которого «одни сообщают другому нечто о вещи». Наличие модели канонической речевой ситуации, включающей говорящего, слушающего и предмет (в поклае вещи), о которых идет речь. Существенно при этом, что говорящий в ситуации не является 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 предметом и ситуацией, о которых сообщается в высказывании, но и с каждым из них. Т.о., знак оказывается наделяемым тремя функциями: это символ в силу своей соотносительности с предметами и положениями вещей,

это сигнал в силу своей зависимости от отправителя и это сигнал в силу своей апелляции к слушателю, чьим известным поведением или внутренним состоянием он управляет. Концепция трех функций Я. Боллера была развита 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 коннотативной функцией; 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 Боллера, «коннотативная» — «апеллятивной», «референтивная» («когнитивная») — функция репрезентации, по Боллеру. Вторым законом Боллера касается языковой природы Я., в основе которой положен «заместительный» принцип («что-то стоит вместо чего-то другого»). Боллер доказывает этот известный принцип «принципом абстрактивной релевантности», подразумевая, что когда в речи знак — 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 значении знака входит не вся безразличная совокупность признаков обозначаемых в конкретных случаях предметов и ситуаций, а только небольшая «семантически релевантная» часть соответствующая признакам. Третьим законом 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 Боллером в духе «мыследеятельности» Гуссерля. Акты такого рода предусматриваются особенностями языковой репрезентации, всегда связанной с некоторой семантической неопределенностью, обуславливающей определенную степень свободы субъективного «мыследеятельности», которая ограничивается «объективными возможностями». Четвертым законом следует, что Я. по своей структуре представляет собой систему, состоящую по крайней мере из двух коррелятивных классов образований: слов и предложений. «Двухклассная» система использует при речевом акте две процедуры: выбор слов и построение предложений. Данная система сопоставима с концепцией Якобсона о наличии двух видовых факторов, которые действуют на всех уровнях Я. Первый из этих факторов — солидария — «опирается на эквивалентность, сходство и различие, символически и автономно»,

Языки

тогда как второй — комбинация, регулирующая построение любой последовательности, — «основан на следовости». Эти функции обнаруживают непоколебимый творческий потенциал естественного Я, по сравнению с какими-либо другими языковыми системами.

С.А. Азарович

Список сокращений

букв. — буквально
в. (во.) — век (годы)
в т. ч. — в том числе
г. (гг.) — год (годы)
гла. обр. — главным образом
др. — другое
в т. д. — и так далее
в т. п. — в тому подобном
мно. — многие
млн — миллион
напр. — например
н. э. — нашей эры
пер. — перевод
проч. — прочие
см. — смотри
с. — страница
т. е. — то есть
т. др. — 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
ит. — итоский

Содержание

Абсолют	5	Аутоэгоизм (аутоэгоизм, аутоэгоизм, аутоэгоизм)	56
Абсолютное и относительное	6	Бессознательное	57
Абстракция реальные	7	Биополитика	58
Абстракция	8	Благо	61
Абсурд	8	Бог	63
Автономность	10	Буддизм	66
Автор	11	Бытие	68
Активность	14	Буржуазия	70
Акциология	15	Вера	73
Аксиологическая теория		Верификация	76
(Аксиологическая теория, АСТ)	19	Вина	76
Акуальное и виртуальное	21	Взаимодействие	79
Акциденция	23	Важность	81
Аналитическая философия	24	Виртуальное, виртуал, виртуальная реальность	83
Аналитическое и синтетическое высказывание	27	Власть	86
Антизм	29	Возможность и действительность	88
Аноним	29	Возможный мир (возможные миры)	91
Антикоммунизм	31	Война	94
Антиутопия	33	Волюнтаризм	96
Антифилософия	33	Восприятие	97
Астролябия (философская)	36	Восприимчивость	100
Астрономорфизм	38	Время и пространство	101
Астрономистрия	40	Гайеус	104
Аксиология	40	Гегемония	105
Атриорное и постериорное	44	Гендер (gender)	107
Аристотелизм	49	Гендерные исследования	111
Аристотелизм	50		
Аристотель	51		
Аристократ	52		
Аутентичность	53		

Генезисы.....	116	Дух и душа.....	201
Герменевтика.....	119	Духовность.....	204
Герменевтический круг.....	122	Единичное и общее.....	206
Гетерархия.....	123	Единосе.....	209
Гетерология.....	124	Единство.....	210
Гетеротопия.....	127	Естественная установка.....	211
Гилеониты.....	128	Желание.....	214
Гипотезы.....	128	Жизненный мир.....	217
Глобализация.....	131	Жизнь.....	217
Глобальность.....	133	Злак.....	222
Гносеология.....	136	Зачинание.....	224
Гносеология.....	138	Игра.....	227
Горизонт.....	139	Искал.....	229
Гостеприимство.....	139	Идеализм.....	229
Государство.....	141	Идеальное.....	231
Гражданин.....	142	Идеалия.....	234
Гражданское общество.....	142	Идеология.....	234
Гражданство.....	144	Идеи.....	237
Гражданская демократия.....	147	Идеографический и номотетический методы.....	240
Гуманизм.....	148	Иерархия.....	241
Две.....	151	Имманентное.....	242
Декларация.....	153	Империализм.....	243
Дар.....	157	Империальное и трансцендентное.....	244
Дарование.....	160	Индикация, индивидуальность.....	245
Дарование.....	163	Индикативное и коллективное.....	245
Дарологизация теории.....	164	Индикация.....	251
Дары.....	165	Индустриальное общество.....	252
Дарострукция.....	167	Интелектуал и законсовнал.....	252
Деструкция.....	170	Интердисциплинарность.....	257
Детерминанты.....	170	Интерпретация и историческая.....	257
Детальность.....	171	Интерпретация.....	259
Диалог.....	176	Интерпретация.....	261
Диалектика.....	176	Интерсубъективность.....	264
Диалог.....	179	Интертекстуальность.....	264
Диалог.....	186	Иллюзия.....	265
Диалогия.....	189	Информальное общество.....	267
Добро и зло.....	192	Информация.....	269
Дополнительность.....	196		
Достоинство.....	197		
Другой.....	198		
Дуализм.....	200		

Идеи	172	Массовая коммуникация	343
Искусство	173	Материализм	346
Искусственный интеллект	174	Материальная феноменология	348
Искусство	175	Материя	350
Идеи	179	Матрица и множественность	353
Идеи	180	Мир	355
История	181	Мирознание	356
История	185	Метафорика	359
Итеративность	188	Метафорика социальная	361
Иудейство	189	Метафора	364
		Метафора	368
Качество	193	Метод альтернатив	370
Капитал	194	Митология	373
Катастрофа	197	Мировоззрение	374
Категория	199	Мистицизм, мистика	377
Качество и количество	201	Миф	378
Кибернетика	203	Множественность, множественность	381
Классическое, неклассическое, постклассическое	205	Модерность	383
Код	209	Модус	384
Коллективное бессознательное	212	Мода	385
Коммуникация	212	Мода	386
Комплекс	215	Монист	387
Конечное и бесконечное	216	Мораль	388
Конструктивизм	218	Мультикультурализм	391
Креационизм научный	219	Милитаризм	393
Культура	221		
Культурно-исторических типов теория	222	Наглядность	396
		Наркология	397
Лабиль	227	Нарциссизм	400
Лингвистический поворот	229	Насыщенный феномен	401
Личность и коллективность	230	Натурализм	403
Личность	231	Наука	403
Логика	232	Необходимость и случайность	405
Логика неклассическая	235	Нерационализм	407
Логос	237	Не-философия	409
Локальность	241	Низкий	412
		Новология	415
Маргинальность	242	Норма	419
Марксизм	243	Нормы и нормы	421
		Нравы	422
		Образ	423

Образование	426	Пост.. ..	307
Общество	429	Посткаждеруальное общество	307
Общество, социальное,		Постмодернизм	308
социальность	430	Постструктурализм	309
Общественные	432	Правила	313
Община	436	Право	314
Объект, объективность,		Практика	317
объективность	437	Предопределение	322
Объект-отказ и субъект-отказ	437	Прерывное и непрерывное	323
Обычай	441	Противное	324
Онтологическая ответственность ..	443	Привлечение	326
Онтология	444	Притча и следствие	330
Онтология социальная	445	Проблема	331
Операционализм	446	Проклятия	333
Описание	449	Противоречие (диалектическое) ..	334
Опыт	452	Процесс	335
Опыт-пресла	453	Процессинг	336
Основание и обоснование	458	Психоанализ	339
Основной вопрос философии	460	Психология	342
Отвечиваемость	462	Публика	344
Отказание	463	Публичная сфера	347
Отражение	467		
Отражение (диалектическое)	470	Равенство	349
Отчуждение	471	Равитие	350
Отценка	471	Рационализация	353
		Рациональное	353
Память коллективная	476	Реальность	354
Пантеизм	479	Регрессия	358
Пантеизм	480	Режимная	359
Паразиты	482	Ресурсность	359
Персонализм	483	Религия	360
Перформативность	485	Репрезентация	363
Письмо	488	Референция	364
Плюсность	489	Рефлексия	366
Повседневность	490	Риторика	367
Повторение	492		
Позитивизм	494	Сакральное	370
Познание	496	Само	371
Позитивка	499	Сборка (ассемблика)	372
Полюс, полезность	501	Свидетельствование	
Познание	504	(свидетельство)	373
Почтение	505	Свобода	375

Свойство	377	Сурреальность	667
Связь	380	Сурреальность	670
Связным	383	Сущность и наличие	671
Сексуальность	384	Схоластика	672
Семантика	385	Схолицизм и догматизм	677
Семантика	389		
Сеть	390	Творчество	682
Символ	391	Титим	683
Сингуларум	394	Титот	685
Сингулярность	397	Тленность	687
Синкретизма	600	Толкотия	690
Система	604	Торция	691
Скопцизм	607	Толкма	697
Сказка	610	Толкма философов	704
Слабофальшиво и тандемность	611	Толкотия	706
Слал	617	Толкотический подход	709
Сложность	619	Толкство и различие	712
Сморт	619	Толкранность	714
Смысл	623	Толкотия социальная	715
Словесные (работа словесные, толькошние словесный)	625	Толкотическое общество	719
Со	627	Толкотия	720
Событие	629	Толкотия	724
Совместное и раздельное	631	Толкотия трансцендентальной реальности	725
Содержание и форма	634	Толкотия трансцендентальной сущности	730
Создание	635	Толкотия	731
Сообщество	636	Толкотия	733
Социальная философия	639	Управление	736
Справедливость	640	Утопия	738
Справедливость (дистрибутивная)	644		
Стандарт	646	Фальшивизм	741
Становление	647	Фалитизм	742
Стратегия	648	Фалитизм	746
Стратегия	649	Фалитизм	747
Структура	651	Фалитизм	749
Структурализм	654	Фалитология	750
Субстанция	657	Фалитизм	753
Субстрат	660	Фалитология	756
Субстратная онтология	661	Формы социальные	758
Субъект, субъективность, субъектность	664	Формы	759
Субъективная	665	Фундаментализм	760
		Футурология	762

Ханс	764	Экзистенциальное высказывание	787
Характер	765	Экзистенциал	788
Христианство	765	Экзистенциал	791
Целность	767	Экзистенциал и интенционал	793
Целостность	770	Экзистенциал	795
Часть и целое	773	Экзистенциал	796
Чужие	778	Экзистенциал	799
Школы	781	Экзистенциал	801
Экзистенциал	784	Эффективность	803
Экзистенциал	785	Элеп	806
Экзистенциал	785	Я	810
		Язык	812
		Языки	814

Под редакцией
Владимира Николаевича Козлова
и Сергея Николаевича Харченко

«Современный философский словарь»

(научное издание)

Группа добровольной подготовки издания:

Златина М.В.,
Николаев Т.В.,
Копылова Т.Ю.,
Крылов К.А.

Подписано в печать 21.03.14. Формат 60 × 90/32.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 60,00. Тираж 2000 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»
(общество с ограниченной ответственностью),
адрес: 111399, г. Москва, ул. Маргеловская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11AE51
ООО «Профи-сертификат».

Издательство «Деловая книга»
(общество с ограниченной ответственностью),
адрес: 620219, г. Екатеринбург, ул. Турбинная, 13, к. 4.

Отпечатано в областной типографии «Печатный двор»
(открытое акционерное общество),
адрес: 432049, г. Ульяновск, ул. Пушкинская, 27.

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6042,
факс: +7 495 305 6058,
e-mail: info@arproject.ru, zakaz@arproject.ru,
internet-mail.com: www.academ-pro.ru.