

Предисловие

Статьи настоящего сборника подготовлены к межвузовской конференции «Язык философии: традиции и новации», которая состоится 7–8 декабря 2010 года в РГГУ.

Межвузовская конференция является шестнадцатой в числе конференций, организованных философским факультетом РГГУ и посвященных обсуждению различных общетеоретических и методологических проблем историко-философской науки:

- философская традиция, ее культурные и экзистенциальные измерения;
- история философии: методы исследования, концептуальные альтернативы, опыт преподавания;
- историко-философские исследования: методологические аспекты;
- историко-философская персоналия: методологические аспекты;
- историко-философская проблема: существо и типологическое разнообразие;
- история философии и история культуры;
- история философии: история или философия?
- история философии и герменевтика – I;
- история философии и социокультурный контекст;
- философия Канта и современность;
- взаимодействие традиций отечественной и западноевропейской философии;
- философская традиция как понятие и предмет историко-философской науки;
- история философии и герменевтика – II;
- неклассическая философская мысль: история и современность;
- национальное своеобразие в философии.

В центре внимания настоящей конференции – феномен языка философии: каким образом философия связана с языком? Чем язык философии отличается от языка науки, литературы или искусства? Как в языке философии выглядит соотношение национального и межнационального, переводимого и непереводаемого? Сохраняется ли в философском языке нечто неизменное, традиционное? Как и почему в нем происходят новации? Затрагивают ли они сами языковые традиции?

Настоящие материалы издаются до начала работы конференции. По ходу работы докладчики, выступления которых будут включены в программу конференции, располагают 5–7 минутами, в течение которых они имеют возможность либо изложить основные тезисы своих сообщений, либо сделать необходимые дополнения и уточнения к тексту

опубликованного доклада. Основное время, отводимое по регламенту на каждый доклад (в среднем, 30 минут), в большей своей части будет посвящено его обсуждению и дискуссии. Обсуждение докладов, по разным причинам не прочитанных на конференции, но представленных в ее печатных материалах, предполагается обсудить в рамках общей заключительной дискуссии в заключение ее работы.

Оргкомитет

«Зоны схождения» и основания для сближения языка философии и языка поэзии

О близости языка поэзии и философии говорилось на протяжении многих веков. Однако если для философов такая постановка проблемы является сравнительно традиционной, то для лингвистов она сравнительно нова. Действительно, ни в типологии дискурсов, ни при изучении текстов различного типа и межтекстового взаимодействия, ни в теории функциональных стилей язык философии и философский текст не становились предметом внимания лингвистов, а высказывания о близости философии и поэзии носили случайный и, как правило, метафорический характер. Возможно, настало время выявить теоретические основания для сближения языков философии и поэзии. Удобным термином представляется термин *конвергенция*; конвергенция философского и поэтического текстов XX–XXI веков может быть рассмотрена системно. *Конвергенция* философских и поэтических текстов – это образование зон «схождения» на разных языковых уровнях, что предполагает процессуальность и обратимость взаимодействия текстов, обнаружение параллельных явлений в их развитии, наличие общих оснований для сближения, а также появление синкретичных и пограничных текстов.

Схождение философского и поэтического текстов обусловлено, с одной стороны, непротиворечивостью основных типологических признаков этих текстов, а с другой – может объясняться сознательной стратегией на сближение философского и поэтического языков.

Философские и поэтические тексты сближаются на основании стратегии, направленной на поиск онтологических референциальных взаимоотношений человека и мира, на борьбу с абсолютной детерминированностью мышления системой языка, его конвенциональными структурами, на максимальное выявление потенций языковой системы и актуализацию творческого начала и авторского характера текста.

Стремление философов и поэтов найти адекватное словесное выражение новой категории ведет к осознанию недостаточности конвенциональных языковых средств и к постоянному переосмыслению форм выражения, выработанных предыдущими текстами.

В качестве оснований для сближения философских и поэтических текстов необходимо назвать и такие признаки обоих типов текста, как актуализация семантической мотивированности грамматических, словообразовательных, фонетических и других ресурсов языка, признание эстетической функции слова и текста, значение эвристического момента

называния «живым» словом, автокоммуникативность, автореферентивность (поэтическая функция является одной из основных и для философского текста), а также поиски структурной свободы текста, особый тип связности, установка на предельную целостность текста, суггестивность, разноуровневый изоморфизм, антиавтоматизм чтения. Эти и другие основания создают предпосылки для сближения этих типов текста в различные периоды развития национальных культур и языков, однако реализация этой возможности зависит от конкретного исторического этапа развития языков национальной философии и поэзии.

В XX – начале XXI века конвергенция философского и поэтического текстов носит регулярный характер и подчиняется определенным закономерностям. Это явление приобретает системный характер для русской, немецкой, французской словесности.

Русские поэтические и философские тексты не только наглядно и очевидно демонстрируют явление конвергенции, значимое для развития поэтического и философского языков, но и позволяют продемонстрировать взаимодействие двух подсистем. Сближение философского и поэтического текстов имеет место на всех уровнях языка: оно проявляется в грамматике, словообразовании, лексике, фоносемантике и структурной организации текста. Основными зонами конвергенции в области словообразования и грамматики являются формы и семантика отрицания, система местоимений, функционирование предлогов и префиксов, преобразование субъектно-объектных отношений, в частности в причастиях, дефисные образования, этимологизация.

Философский и поэтический тексты сближаются в развитии семантики и форм онтологического отрицания, положительного отрицания, апофатического отрицания, встроенного отрицания и скользящего отрицания. Семантика *скользящего отрицания* представляется развитием семантики отрицания как динамического выражения присутствия утверждения в отрицании и отрицания в утверждении: «Рассуждать не рассуждать» (9, 848), *Ты был ты не был здесь не каждым* (В. Аристов).

Развитая модель дефисного отрицания *не-* с регулярным появлением дополнительного ударения на форманте *не-* (*не-вещь, не-сущее, не-движение, не-сон*) позволяет расшатать семантику прямого отрицания, маркировать онтологизм отрицания и концептуализировать сам формант *не-*: «Утверждая, что оно может быть **не-личным**, мы еще **не утверждаем его безличности**, мы только допускаем, что оно может быть и **свехличным**, и **многоличным**, и даже **единоличным**» (17, 78).

Параллельный и взаимобратимый процесс находит отражение в концептуализации отрицания и, в частности, концептуализации *не-* как самостоятельного понятия, в поиске дополнительных форм отрицания, а

также в актуализации способов выдвижения отрицания в сильную позицию: «... замыкающее, абсолютно обособляющее “не”... “не” как абсолютное разделение» (16, 536). В текстах XX–XXI веков очевидна стратегия на усиление позиции отрицания в тексте и поиск новых форм отрицания, в частности, конечного отрицания: *я Есенин я умер мне страшно мне не* (А. Санников); рамочного и палиндромического отрицания. В тексте С. Булгакова палиндромическая пара *не-...-ен* создает рамочную конструкцию апофатического отрицания: «Ибо Он **неограничен**, и **недвижен**, и **беспределен**» (5, 109); на этом же принципе построено известное стихотворение А. Введенского «Мне жалко что я не зверь...»: *Мне не нравится, что я смертен, / Мне жалко, что я не точен*. Философские и поэтические тексты демонстрируют явный синкретизм предлога и префикса. Интуиция философов и поэтов основана на восприятии «омонимичных» префикса и предлога как единого словоморфемы, которое мыслится как заданная совокупность, понимаемая как целое и позволяющая продемонстрировать диалектику понятия: «отставание, от-стояние от события мира» (3, 15); *Что было до небытия? До донебытия? До додонебытия? До дододонебытия?* (Л. Аронзон); «Со-знать... выразить “с-мысл” переживаний и восприятий других людей, которые тут же рядом **со мною**... Предполагаемый **с-мысл** всякого **сознания** есть абсолютное **сознание**» (14, 5–6, 20); *Без-словье и без-звучие; в небе одном / из без-смыслов – едином!* (Г. Айги).

Одной из основных зон схождения является местоименная система. Для философского и поэтического текстов характерна местоименная ориентированность, которая объясняется исключительной потенцией местоимений концептуализировать референциальную семантику. Наделение местоимения атрибутами в препозиции, в том числе местоименными атрибутами (*это ничто, чистое, вечное ничто, это всё*), модель, регулярная для философского текста, появляется и в поэтическом тексте. Моделью трансформации *я*, общей для философских и поэтических текстов, является оппозиция или совмещение *я* как понятия и реального *я* говорящего. Эта модель основана и на оппозиции среднего и мужского рода и, соответственно, склоняемого и несклоняемого *я*: «о своем уже **утерянном невинном я** я даже не могу сказать: я... Пусть **я будет** рефлексом утерянной невинности **во мне**, а **я сам** – грешник» (9, 41); *Я внезапно растворилось / Я дыра в стене домов / Сквозь меня душа пролилась. / Я форточка возвышенных умов* (Д. Хармс).

Одна из центральных формул местоименной поэтики обоих текстов – металицо *Ты + ты* (*Ты* с прописной буквы и *ты* со строчной буквы). Это металицо строится на соотношении постоянного и переменного

референта. В то же время философские и поэтические тексты реализуют некую потребность языка в несклоняемости, противопоставленной склоняемости. Семантически нагруженным становится как сам факт несклоняемости, так и совмещение онтологической семантики номинатива и семантики косвенного падежа: «das Schweigen zum Du» (18, 42); «Откровение “ты”» (16, 347); *и в бассейнах и в ржавых душевых // есть тепло но мне бы теплоты // вдохнуть ты – одушевить* (М. Котов). Несколько примеров из такой важной зоны конвергенции философского и поэтического текстов, как дефисные образования: *l'Homme-du-Désir-et-de-l'Action* (20, 397); *возникновение // и в-ряд-устройство* (Г. Айги); «Взгляд-в-даль» (13, 255); *Zur-Tiefe-Gehn, Aber-Du* (П. Целан); *два-Бога-в-одном* (А. Скидан); *être-au-bord* (М. Деги); *qui-vive* (Р. Эго).

Стратегия дефисных комплексов – стремление найти идеальную (или более или менее адекватную) диалектическую форму в языке; эта форма призвана быть воплощением диалектического слияния прерывности и непрерывности, нерасчлененности и членения. Появляется возможность динамизировать понятие внутри самого развернутого дефисного образования, передать семантику «покоящегося движения», соотнести единичные понятия друг с другом. Дефис, таким образом, выступает как средство образования единого понятийного комплекса вокруг центрального концептуализируемого компонента (например префикса): *se de-viene y se de-va* (М. де Унамуно), *Alle die Namen, alle die mit- // verbrannten* (П. Целан), *сверх-осознания взрывом* (А. Иличевский), «до-предметной» (11, 200) и др.

Схождение философских и поэтических текстов на лексическом уровне проявляется как в освоении поэтическими текстами философской лексики, так и в самостоятельном, параллельном развитии лексем, подразумевающим различную степень обусловленности (в том числе и обратимой обусловленности) на разных этапах прямого и непрямого взаимодействия текстов. Примером последней модели конвергенции на лексическом уровне может служить функционирование лексем *говорить / сказать*. Философские и поэтические тексты независимо друг от друга развивают оппозицию *говорить / сказать*. *Говорить* развивает семантику ‘повторения, поддержания социально детерминированной коммуникации’. *Говорить*, таким образом, маркирует язык тап, публичности. *Сказать* концептуализируется как ‘сущностное говорение, позволяющее выявить, проявить реальность, ответственное говорение (в том числе речь поэта)’, *сказать* – это ‘говорить то, что требует быть сказанным’: *Все говорили кругом / О болезнях, врачах и лекарствах* (А. Блок); *Ты вправо, вывернув карман, / Сказать: ищите, ройтесь, шарьте* (Б. Пастернак); *Говорят она больна – но что сказать неиз-*

вестно / Я не знаю что сказать что сказать что сказать / У чужих все чужое – что сказать что сказать (Г. Сапгир); «он... **говорит и говорит** именно потому, что **ему нечего сказать**»; «Я хочу **с-казать** вещь... эта вещь, **с-казанная** мною, перед вами **появилась**» (4, 256, 208). В новейших текстах, однако, эта оппозиция частично снимается, *говорить* начинает соотноситься со стратегией нелогоцентрического говорения: *Мы говорились у реки...* (А. Поляков). Показательны в этом смысле параллельные термины Э. Левинаса *dire* и *dit*: «Dans ce **Dit**, nous surprendrons cependant l'écho du **Dire** dont la signification n'est pas assemblable» (21, 96).

Конвергенция философского и поэтического текстов может служить определяющей характеристикой как индивидуального стиля, так и коллективного идиолекта. Так, в идиостиле Г. Айги поэтико-философские концепты являются ключевыми, например концепт *ум* развивает семантику *причастности* и теологической акциденции: *и в уме будто что-то лова – договаривает // нашим умом* или: *о бога ли в себе – его ли ум купаешь // и этим – до меня себя рьяишь*.

Коллективный идиолект – это язык тесного сообщества, представляющий собой своеобразную подсистему, формирующуюся внутри национального философского и поэтического языка своего времени и отвечающую критерию опознаваемости авторства как коллективного авторства. Этот феномен представлен в русской культуре XX века философско-поэтическим идиолектом обэриутов, выдвинувших в качестве одной из своих основных задач сближение философии и поэзии. Можно отметить целый ряд лексем, представляющих собой термины коллективного авторства (*вестник, равновесие, всё, это, то, мерцание, дыра*). Эти лексемы фигурируют параллельно и как философские термины, и как поэтико-философские концепты. Феномен коллективного идиолекта является примером сознательной стратегии на сближение философского и поэтического языков и демонстрирует предельное выражение конвергенции текстов на всех уровнях.

На текстовом уровне зонами конвергенции являются структурно-ритмическая организация текста, композиционная рамка, в частности, типы заглавий, структура заглавно-финального комплекса, фоносемантика, графика, структурирование философского текста при помощи поэтического. В текстах актуализируется структурно-семантическая общность строфы, параграфа и абзаца как ритмико-графических единиц. Регулярно концептуализируется сама структура текста, семантизируется граница текста (или внутренние границы). В философском тексте это проявляется, например, в совмещении в заглавно-финальном комплексе семантики философского термина и семантики структуры текста (*конец*,

начало, всё). В результате конвергенции появляются синкретичные и пограничные тексты: философская поэма, внутритекстовые и самостоятельные стихотворения философов, стихотворения философа с философским комментарием философа, стихотворения поэта с философским комментарием поэта, тексты «записей». Философский комментарий к поэтическому тексту, в отличие от других типов комментария, например филологического, не представляет собой метатекст, а демонстрирует явление конвергенции философского и поэтического текстов.

Подробный анализ взаимопроекции философских и поэтических текстов и исследование зон конвергенции позволили выделить типологические признаки языка философских текстов XX–XXI веков и представить описание языка философии как подсистемы национального языка.

Философский текст, обладая самостоятельным статусом, равноположен другим видам текста, таким, как художественный или научный. Основными типологическими признаками философского текста являются автореферентивность, предельность (или неаддитивность), неэксплицируемость (философский текст плохо поддается операции редукции как изложению основной мысли, выделению темы или структурированию инварианта нескольких текстов). Это и такие признаки, как антиавтоматизм восприятия, суггестивность, определяющая роль «я-текста» (в частности, предпочтение экзистенциального *я* объективирующему *мы*).

Философский дискурс – это дискурс, находящийся в постоянных поисках своих закономерностей и оснований. Философский текст регулярно продуцирует развернутую рефлексию над собственными кодами, в частности характерна эксплицированная и имплицированная грамматическая рефлексия философов.

Любой дискурс может быть встроен в философский текст, так же как и в художественный. Философский текст – это «авторский текст», то есть текст с подчеркнутым авторством. Он характеризуется особым режимом межъязыкового взаимодействия. Для него характерна установка на предельную целостность, которой определяется, в частности, режим цитирования, коренным образом отличающийся от принятого в научном тексте.

Семантика и функционирование философских терминов отличны от научных. Философские термины (*разум, другой, бытие, здесь-бытие, непостижимое, всеединство* и др.) многозначны, характеризуются «неотрывом» от нетерминологического значения, обладают аксиологическим потенциалом, плохо поддаются «тематизации»; для них характерна относительная переводимость. Философский текст не пользуется

готовыми терминологическими определениями, каждый текст стремится заново определить даже известные, традиционные философские термины. Важным свойством философского термина является его определяемость целым текстом.

Философский текст характеризуется определенными типологическими особенностями в словообразовании, в частности, собственными словообразовательными моделями. В русском языке это, например, отместоименные модели на *-ость* (*этость, чтотость, ктовость, яйность*), постфиксальные (и послеложные) модели типа *бытие-для, рывок-к, понятие-о* и др. Уже названные дефисные образования различного типа, в том числе дефисная модель с *не-* (*не-отношение*), становятся нормативными для современного русского философского текста.

Философский текст также демонстрирует целый ряд особенностей в грамматике. Ряд явлений уже был обозначен при характеристике зон конвергенции. Кроме того, можно назвать частеречные трансформации, определяющиеся именной ориентированностью, переосмысление категорий числа, рода, переосмысление субъектно-объектных отношений в разных грамматических формах, в частности трансформация управления («допущение мыслей без слов, мыслей, **обнаженных от слов**» [6, 13]), абсолютизация связки *есть*, функционирование грамматических парадигм как средства репрезентации понятия: *жизнь воскресающая-воскресшая* (Л. Карсавин), «невыразимое единство “**есмь-есть**”, которое и есть сама реальность» (16, 290).

Многие особенности философской мысли и текстов детерминированы возможностями системы национального языка. Например, развитие понятия *бытие* (*Sein*) в немецком языке определяется наличием инфинитива *sein*, омонимичного существительному, то есть формы, способной выразить *быть* и *бытие* одновременно. На этой возможности, предоставляемой системой, основано хайдеггеровское *Dasein*, концептуализирующее наличие глагольности в имени. Кроме того, немаловажны и связи с притяжательным местоимением *sein*, предоставляемые системой языка. «Бытие (*das Sein*) имеет значение *своего* (*des Seinen*)» утверждает Г. Гегель (7, 129), и с него же начинается история сближения и дистинкции понятий *Sein* (Бытие) и *Schein* (Явление, Видимость), предопределенная сходным звуковым обликом слов. Рифма Г. Гегеля, подхваченная Ф. Ницше, становится классической.

Система русского языка и ее возможности определяют развитие таких фундаментальных философских терминов, как *сущность* и *существование*, *бытие* и *событие* (и *со-бытие*): «Вопрос же, почему **сущее существует**, – вопрос, очевидно, неестественный, совершенно искусственный» (15, 68), «существование всегда “**со-бытийно**”» (12, 150).

Язык философских текстов представляет собой подсистему, которая формируется внутри общенационального языка с целью обнаружения ранее не найденных в системе потенциалов мысли и обладает собственной нормой (исторической), находящейся в постоянном динамическом взаимодействии с нормой литературного языка. Для философского текста так же, как и для поэтического, характерен режим потенциальности.

Потенциальность по отношению к языку философских и поэтических текстов можно понимать и как актуализацию заложенных в общезыковой системе механизмов и отношений, а с другой стороны – как возникновение вербальных форм, представляющих собой новую сферу потенциальности для общенационального языка.

Зоны конвергенции философского и поэтического текстов одновременно являются зонами потенциальности для общенационального языка.

Литература

1. *Азарова Н. М.* Язык философии и язык поэзии – движение навстречу (грамматика, лексика, текст). М., 2010.
2. *Азарова Н. М.* Типологический очерк языка русских философских текстов XX века. М., 2010.
3. *Бибихин В. В.* Другое начало. СПб., 2003.
4. *Бибихин В. В.* Внутренняя форма слова. СПб., 2008.
5. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994.
6. *Булгаков С. Н.* Философия имени. СПб., 1999.
7. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа / Пер. Г. Г. Шпета. СПб., 2006.
8. *Друскин Я. С.* // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». «Чинари» в текстах, документах и исследованиях: В 2-х т. Т.1. М., 2000.
9. *Друскин Я. С.* Лестница Иакова. СПб., 2004.
10. *Карсавин Л. П.* О молитве господней. О бессмертии души. Венок сонетов. Терцины. Комментарий к Венку сонетов и Терцинам // *Ванеев А. А.* Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель, 1990.
11. *Лосев А. Ф.* Самое само: Соч. М., 1999.
12. *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М., 1999.
13. *Подорога В. А.* Выражение и смысл. М., 1995.
14. *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1994.
15. *Федоров Н. Ф.* Соч. М., 1982.
16. *Франк С. Л.* Соч. М., 1990.
17. *Шпет Г. Г.* Философские этюды, М., 1994.
18. *Buber M.* Ich und Du // Das dialogische Prinzip. Stuttgart, 1992.
19. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 1967.
20. *Kojève A.* Introduction à la lecture de Hegel. Gallimard, 1976.
21. *Lévinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. The Hague, 1978.

Философия и язык в системе Ч. С. Пирса

Ч. С. Пирса справедливо считают основателем такого философского течения как прагматизм, который позднее получил название «прагматизм» (*). Сам факт появления в его философской теории новых терминов говорит о том, что американский философ как минимум сталкивался с проблемами употребления языковых выражений. Однако этот факт не объясняет: задумывался ли Пирс о том, насколько уникален язык философии и чем собственно он уникален, насколько сильны его традиции, как нововведения меняют его сущность? Берем на себя смелость предположить, что подобным образом такие вопросы им вообще не формулировались. Тогда как в его системе соотносятся философия и язык? Ответ в данном случае предполагает уточнение следующих двух моментов: во-первых, какое место в пирсовской философии отводится проблемам, касающимся языка (какая часть философии ими занимается), а во-вторых, как этот язык непосредственно исследуется.

Когда речь заходит о Пирсе, его традиционно (безусловно, не без оснований) относят к сонму философов. Сам же он на протяжении всей своей жизни упорно называет себя логиком. В возрасте восьми лет ему в руки попадает книга по логике Вотерли (Waterly). С этого самого времени логика и становится, по его собственному признанию, его любовью (2, XXII). Достижения Пирса в этой сфере неоспоримы: он закладывает основы символической логики, говорит о многозначности, модальности, закладывает основы семиотики. Именно логика поможет нам ответить на вопросы, сформулированные в начале статьи.

Прежде всего необходимо определить, каким образом в системе Пирса логика соотносится с философией. Наиболее наглядно такое соотношение можно представить с помощью классификации наук (**). Не лишним будет уточнение, что для американского философа наукой является любая дисциплина, имеющая свою теорию и способная быть подтвержденной или отвергнутой в ходе общего процесса познания сомнения-верования (4, CP 1.236) (***). Философия также удовлетворяет этим критериям, а потому является «строгой наукой, [...] беспристрастной и ... справедливой» (8, CP 5.537). Философию (наравне с математикой и идиоскопией) он относит к классу предельно общих теоретических дисциплин. Будучи теоретической, она входит в подкласс наук открытия, то есть наук, нацеленных на получение новых знаний. Самобытность философии заключается в ее предмете исследования. Она занимается такими наблюдениями, которые входят в сферу нормального опыта каждого человека. Наполняя нашу жизнь, эти наблюдения ускользают от нетренированного глаза подобно тому, как человек, никогда не снимающий

очки синего цвета, вскоре перестает видеть этот синий цвет (5, CP 1.24). Именно в рамках наблюдений за обыденными, а потому незаметными явлениями, философия и делает свои открытия. Пирс образно отождествляет философию с работой экспериментаторов.

Указанная область интересов философии определяет и сферы интересов наук, которые, согласно рассматриваемой классификации, ей подчиняются. Философия включает в себя феноменологию, нормативные науки и метафизику. Одной из нормативных наук, то есть частью философии, наряду с этикой и эстетикой является как раз логика. Любая нормативная наука призвана отличать то, что должно быть от того, чего быть не должно. По этой причине эстетику Пирс определяет как науку о том, что должно объективно вызывать восхищение без каких-либо на то глубоких оснований, этику называет теорией самоконтролируемого, осмотрительного поведения, а логику трактует как «теорию самоконтролируемой . . . мысли» (3, CP 1.191).

Уже в детстве, сразу после знакомства все с той же книгой по логике Вортли, американский философ замечает, что мысли даются нам в знаках (2, XXII). Изучив знаки, можно приблизиться к пониманию мыслительного процесса, выявить те нормы, которые лежат в его основании. В результате Пирс в течение всей жизни работает над созданием теории знаков, которая сегодня известна как семиотика. Если в начале построения этой теории он считает, что логика имеет дело лишь с некоторыми видами знаков, то в период своего зрелого творчества он приходит к заключению, что логика интересуется всеми знаками, а потому является, по сути, лишь иным названием для семиотики. Пирс начинает определять ее как науку об общих законах всевозможных знаков (3, CP 1.191).

Однако если логика занимается изучением всевозможных видов знаков, то можно смело предположить, что она неизбежно должна касаться и вопросов относительно языка, ибо язык вполне уместно трактовать как одну из знаковых систем. Вряд ли Пирс был бы против такого понимания языка, хотя в своей философии (а, следовательно, и в логике) он не делает акцента на анализе сущности языка, его взаимосвязи с мышлением. Скорей всего уже в детстве он замечает, что язык – лишь частный способ отражения наших мыслей. Наряду с языковым, существуют и иные способы, например, диаграмматический. И все они фактически являются вариациями знаковых систем. По этой причине логика, согласно его представлениям, должна заниматься изучением именно знаков, с помощью которых в полной мере можно отражать процессы, лежащие в основе наших мыслительных норм. Языковая теория при таком подходе как бы растворяется в знаковой (но не исчезает полностью).

В то же время если логика является частью философии, то получается, что вопросы логики являются вопросами и философии, то есть в таком случае можно утверждать, что знаками, а потому и языком, занимается и философия.

Таким образом, чтобы разобраться в вопросе соотношения философии и языка, понять, как в философии этот язык исследуется, необходимо разобраться в устройстве и функционировании логики как знаковой системы.

Уже в самом начале своего творчества Пирс приходит к мысли, что знаки можно изучать с трех позиций: синтаксиса (взаимоотношения знаков друг с другом), семантики (взаимоотношения знаков с объектами, которые они обозначают) и прагматики (использования знаков в процессе общения). Соотнося эти три варианта со своей логикой, американский философ выделяет в ней три больших раздела:

– Спекулятивную грамматику, названную так вслед за Дунсом Скотом, или Аналитику;

– Спекулятивную критику, получившую своё название благодаря идеям И. Канта, или Собственно логику;

– Спекулятивную (Чистую) риторику или просто Методевтику.

По его собственным словам, все три раздела неразрывно связаны друг с другом. Ни один из них не сможет полноценно существовать и функционировать друг без друга: Критика предполагает Аналитику, а Методевтика – Критику. Эта взаимосвязь может дезориентировать читателя, знакомящегося с концепцией Пирса: об одних и тех же аспектах своей теории по разным причинам он может говорить в рамках различных разделов логики (например, прагматический аспект употребления знаков исследуется им и в рамках Спекулятивной риторики, и в рамках Спекулятивной грамматики). В настоящей статье у нас нет необходимости углубляться в подобные детали, а потому мы представим некий каркас логической системы.

Первая ветвь логики (семиотики) – Спекулятивная или чистая грамматика – имеет дело с «основанием» знака, то есть она изучает сами виды знаков (как они есть), их взаимоотношение друг с другом, отражая, по сути, синтаксическую составляющую мышления.

Вторая ветвь – Спекулятивная критика – имеет дело с различными видами рассуждений. Это наука о том, что является истиной любых научных сведений, то есть «Собственно логика – это формальная наука истинных представлений» (6, СР 2.229). Из такой трактовки отчетливо видно, что Пирс рассматривает этот раздел с семантической позиции. Действительно, именно здесь изучается отношение объекта к знаку, исследуются условия истинности рассуждений, говорится об истинной функциональности тех или иных знаков (например, икон алгебры логики).

Третья ветвь – Спекулятивная или чистая риторика – должна была стать согласно Пирсу «методом для открытия методов» (7, СР 2.108) в человеческих исследованиях. Американский философ верил, что такой

метод мог бы существенно облегчить работу исследователей, которые находятся на пути открытия новых знаний, а, следовательно, согласно его философской позиции, приближаются к некоей объективно существующей финальной истине, к которой рано или поздно при должной квалификации и определенной целеустремленности придут ученые из разных наук. Достижения Спекулятивной риторики должны были бы упростить ученым процесс анализа своих идей, в результате чего эти ученые реже бы терялись в трущобах ложных представлений, а их мысли приобрели бы большую ясность.

В этих представлениях отчетливо прослеживается философские установки прагматизма Пирса. Действительно, эту ветвь логики американский философ отождествляет с прагматическим срезом изучения знаков. Именно здесь первостепенная роль отводится вопросам, связанным с использованием знаков, так как прежде чем создавать «метод открытия», необходимо выяснить, как ведут себя знаки в ходе научного познания, а также изучить законы, благодаря которым смысл одного знака дает рождение другому, а одна мысль влечет другую (6, СР 2.229). Отметим, что Пирс постоянно говорит о научных контекстах, ибо наука и все, что с ней связано, играли для него первостепенную роль.

Изучая поведение знаков в процессе научного познания, Пирс задается проблемой адаптации средств выражения мыслей к требованиям общения, особенно в тех случаях, когда цель общения включает в себя работу по продвижению к еще не открытым истинам. Фактически он говорит об адекватном выражении своих мыслей, о грамотном использовании знаков, и языка в частности (как одной из знаковых систем). Он подчеркивает важность аккуратного (только в случае необходимости) и корректного (максимально точного отражения мысли) использования знаков при введении новых терминов в теорию. Именно таким способом в философии Пирса появляются термины, обозначающие название его философской концепции (будь то прагматизм или прагматизм), или, например, дающие имя его категориям (Первость, Вторость, Третьесть).

Пирс предлагает нам под иным углом взглянуть на актуальную сегодня проблему бережного отношения к языку. Такое отношение, согласно его позиции, необходимо не только с целью сохранения этого языка, но и ради наиболее точного отражения наших мыслей. Только в этом случае можно гарантировать адекватное понимание теории, как самим ее создателем, так и другими слушателями.

Нельзя не заметить, что Спекулятивная риторика выводит теоретические достижения первых двух ветвей логики в сферу практического применения. А учитывая ту роль, которую в общении играет корректное использование знаков, Пирс считает этот раздел наиболее важным разделом логики (6,

CP 2.332), хотя у него он остается наименее разработанным (****). Тем не менее, практическая значимость прагматического аспекта теории знаков несколько не превозносит его над исследованиями знаков с позиции синтаксиса и семантики. Более того, продуктивное использование знаков, а значит и языка (в нашем случае), возможно только при систематическом изучении знаков тремя разделами логики. Пирс опять подводит нас к весьма тривиальному, но все же актуальному сегодня выводу: практика не может существовать в разрыве от теории.

Итак, Пирс не ставит перед собой вопроса относительно уникальности философского языка, и это не удивительно. Согласно его представлениям, подобная постановка вопроса была бы явно безосновательно узкой. Если уже и изучать уникальность языка какой-либо области знания, то следует изучать язык науки в целом, не ограничиваясь философией, которая является такой же наукой, как и все остальные.

В рамках философии Пирс все же намеривается проанализировать нормы употребления языковых выражений, понять сущность языка, чтобы с его помощью попытаться выявить ход наших мыслей. При этом в явном виде он говорит не о языке как таковом, а о знаках, замечая, что мышление дается нам именно в знаках, а язык – лишь одна из знаковых систем. В рамках его философии проблемами устройства и использования знаков занимается нормативная наука логика, которая полагает, что в ходе разностороннего исследования всевозможных знаков она может приблизиться к пониманию норм мышления. Логика фактически превращается в теорию, изучающую, какие бывают знаки (задача Спекулятивной аналитики), как они соотносятся со своими значениями (предмет Спекулятивной критики), как используются в общении (цель Спекулятивной риторики). Принимая же во внимание, что язык является одной из знаковых систем, получается, что сформулированные выше вопросы, связанные с анализом языка, органично вписываются в круг интересов логики: изучая знаки, мы неизбежно изучаем и язык. Именно подобным образом философия в лице логики и касается проблем языка. Таким нам видится соотношение языка и философии в творчестве Ч. С. Пирса.

Примечания

(*) После того как идеи прагматизма стали получать своё развитие в трудах У. Джемса, Пирс развёл понятия прагматизм и прагматицизм. Первое он оставил на откуп Джемсу и его последователям, а второе оставил себе, полагая, что термин настолько уродлив, что он не будет никем похищен.

(**) Пирс на протяжении своей жизни неоднократно пытается построить классификацию наук. В разных вариантах классификации одной и той же дисциплине он может отводить разное место. В настоящей статье мы обращаемся к одной из последних классификаций, представленной в работах «Классификация наук» («A Classification of the

Sciences») и «Детальная классификация наук» («A Detailed Classification of the Sciences») 1902 года.

(***) Для высказываний Пирса, взятых из «Collected Papers of Charles Sanders Peirce» (Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University press, 1965–67), в этой статье используется общепринятое обозначение: CP 5.537, где CP – название собрания; цифра, стоящая следом – номер тома; цифра после точки – номер отрывка в сквозной пагинации. Аналогичным образом обозначаются фрагменты, взятые из «The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings» (EP).

(****) Работы Пирса в области Спекулятивной риторики весьма фрагментарны. В течение своей жизни он так и не написал, хотя явно намеривался, книги, в которой бы стройно излагалась теория метода открытия.

Библиография

1. *Пирс Ч. С.* Рассуждение и логика вещей. Лекции для Кембриджских конференций 1898 года. М.: РГГУ, 2005.

2. *Fisch M. H.* Peirce as Scientist, Mathematician, Historian, Logician and Philosopher // *Peirce C. S.* Studies in Logic. Amsterdam, Philadelphia, 1983.

3. *Peirce C. S.* A Classification of the Sciences // *Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University press, 1965. Vol. I. Principles of philosophy.

4. *Peirce C. S.* A Detailed Classification of the Sciences // *Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University press, 1965. Vol. I. Principles of philosophy.

5. *Peirce C. S.* A Lessons of the History of Science // *Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University press, 1965. Vol. I. Principles of philosophy.

6. *Peirce C. S.* Grammatica Speculativa // *Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University press, 1965. Vol. II. Elements of Logic.

7. *Peirce C. S.* Minute Logic // *Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University press, 1965. Vol. II. Elements of Logic.

8. *Peirce C. S.* Lectures on Pragmatism // *Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University press, 1965. Vol. V. Pragmatism and Pragmaticism.

**Бытие, или То, как сказывается о бытии:
тема языка в философии М. Хайдеггера**

В Предисловии к первому изданию своих ранних сочинений (1972) М. Хайдеггер замечает, – прослеживая ретроспективно свой *itinerarium mentis in philosophia*, – что обе ведущие темы всей его творческой жизни обозначаются уже в диссертационной работе 1915 г., посвященной Дунсу Скоту. Правда, тогда они были скрыты от него самого и представляли в завуалированном виде: в образе проблемы категорий – *вопрос о бытии*, а в форме учения о значении – *вопрос о языке* (4, 2). Все последующие философские размышления над этими вопросами старались обозначить, разметить некий общий горизонт, в котором бы «принимались всерьез» обе важнейшие для Хайдеггера интенции: идущая из греческой античности установка на онтологическое измерение языка («...сколькими способами делаются эти [категориальные] высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» [1, 156]) и христианско-теологическая традиция сакрального понимания Слова.

Уже в «Бытии и времени» язык – наравне с «историей», «жизнью», «человеческим бытием» (*Dasein*) – назван предметной областью во «вселенной сущего» (2, 7). Но тогда Хайдеггер еще предполагал, что в основе языка лежит значимость (2, 87), т.е. что в языке может открываться «нечто подобное «значениям», которые и обеспечивают его существование (своеобразный отклик на идеи – в том числе логические – неокантианства). Иначе говоря, в языке обнаруживается логическое основание. Позднее философ переосмысливает этот тезис, перенеся акцент с логики на онтологию (*). В «Очерках философии» язык указан среди основных содержательно-тематических сфер или «блоков», на которые распалась первоначальная целокупность Бытия (5, 421). Он выступает в качестве специфической универсалии, отличной именно тем от рассмотренной ранее универсалии человека, что индивид реализуется телесно, вещно, а язык во всех своих аспектах остается вне телесности. *Flatus vocis*, с которым порой отождествляют феномен языка, лишь сопутствует ему в факте человеческого говорения. Язык соотношен с основными модусами человеческого существования: вопрошанием и внимающим слушанием; а это значит, что в языке осуществляется на свой особый лад связь двух онтологических уровней – бытия и сущего. Важнейшими способами исполнения этой связи полагаются мышление и сказывание. Они выступают ипостасями языка, т.е. такими инобытийными проявлениями его, которые, обладая каждое индивидуальной спе-

цифкой, совпадают друг с другом, но не конвертируются, не порождают друг друга и притом не выстроены в иерархию.

Но мышление фундирует единство двух экспликаций: скрытой внутренней речи и внешнего сказывания, при этом на первый план наряду с функцией понимания выходит о-своение (при-своение, усвоение), *eignen*. Здесь Хайдеггер обращается к герменевтическому потенциалу немецкого языка, связывая два полюса: событийность Бытия (*Ereignis*) и схватывание бытия мышлением (*er-eignen*). В мыслительном схватывании бытия фокусируется способность делать своим собственным, присущим, нечто иное, принципиально иное. Важно, что в семантическом поле этого слова присутствует значение посвящения, которое специально подчеркивается. Применительно к языку это означает уже упомянутую проблему связи слова и бытия, которая некогда обозначилась перед студентом-теологом как проблема связи между Словом Священного Писания и событием действительности. Поздний Хайдеггер добавляет новые ракурсы, подробно рассматривая традицию европейской философской и теологической мысли с учетом роли греческого и латыни – языков, лежащих в основе европейской духовной традиции.

Существенно, что в рассмотрении этой темы Хайдеггер стремится проводить дистинкции, с помощью которых в христианской теологии описываются и поясняются отношения одной из центральных проблем – тринитарности. Его рефлексия инициирует проблематика Единого–Многого; она предстает как целенаправленная актуализация отношений: они оказываются столь же важными, как и сами стороны, находящиеся в этих отношениях. Применительно к языку это означает, что, находя выражение в мышлении (скрытой, внутренней речи) или, будучи эксплицированным в речи внешней, поэтической, язык все же сохраняет свое отличие от них.

В «Очерках...» язык представлен в бинарно-оппозиционном горизонте своего истинного существования: поэтизирующей речью/Словом и собственным инобытием – умолканием, тишиной (5, 78–80). Соотношение взаимосвязанных и акцентирующих друг друга речи и молчания соответствует общему методологическому тезису фундирования принципиально иным; феномен молчания, оказывающегося основой речи, варьирует тему ничто как основы сущего. Наряду с этим хайдеггерское изложение в «Очерках...» темы сигетики (тишины, молчания) предполагает обязательные коннотации христианской аскетической и медитативной практики. Здесь одним из главных источников выступает Псевдо-Дионисий Ареопагит, который утверждал безмолвие в качестве основы слова; к идеям Ареопагита восходят и некоторые интуиции

«рейнских мистиков». Но вместе с тем, здесь же по авторским ссылкам можно понять, что прежние разработки Хайдеггером проблем логоса и логики сохраняют для него и позже свою значимость. Феномен языка получает завершающий смысл в измерении Священного: все рассмотренные характеристики вписаны в контекст приближающихся/удалившихся богов и угадываемого за ними последнего Бога.

Эти идеи развиваются Хайдеггером в послевоенных работах. В своем осмыслении феномена языка мыслитель продолжает тенденцию онтологизации и выявления общего сакрального горизонта, который должен фундаментализировать и бытие, и язык. Здесь переплетаются и находят выражение разные мотивы.

Как и прежде Хайдеггер развивает тему Гёльдерлина, связывая с ним идею поэтизирующей речи не только как аутентичного «сказывания» бытия, но и как истинного измерения человеческой жизни. Непосредственность поэтического «сказывания» противопоставляется опосредованности рационализованного языка, который имеет дело с создаваемыми им же объектами рассуждения; в этом случае, отмечает Хайдеггер, речь идет о ре-презентации, т.е. вторичности, производности того, о чем говорится. «Высказывание о...» заставляет бытийное единство распасться на бинарную оппозицию субъекта и объекта, и существенно, что при этом оба члена оппозиции оказываются схематизированными. В ситуации же «сказывания» бытия (*Sage des Seyns*) важно отсутствие союза, указывающего на какой-либо объект; «сказ» принципиально отличен от высказывания. Родительный падеж (*Genitiv*) достаточно верно, по мнению философа, отражает специфическую двойственность феномена языка в формате «сказа». С одной стороны, человек выговаривает бытие, т.е. актуализирует, осуществляет его в виде слова и таким образом сообщает бытию высшую степень существования, завершенную исполненность. С другой стороны, имеется в виду, что само бытие говорит устами человека, феноменологически обнаруживая себя в слове. Причем, подобная двойственность – в отличие от субъект-объектной оппозиции – сохраняет упомянутое изначальное онтологическое единство. «Сказывание» бытия имеет характер обращения, которое предполагает экзистенциально (целостно) внимающего слушателя, иными словами, сущностную взаимность, единение в идущих навстречу друг другу интенциях бытия и человека. Тогда как научное суждение, опирающееся на логическое понимание истины (***) и апеллирующее к универсализму интеллекта, не способно вызвать такой целостной захваченности; научная речь имеет лишь формальные признаки диалогизма (***).

Вместе с тем характер обращенности, которым отмечено «сказывание» бытия, вряд ли может быть истолкован как диалог – в его привычной форме межчеловеческой коммуникации, где взаимодействуют, по меньшей мере, две позиции. Подлинное «сказывание» связывает только человека и бытие, это же относится к внимающему слушанию: «Говорение само по себе есть уже слушание. Это – слушание языка, которым мы говорим. Говорение есть таким образом даже не одновременно, но *прежде всего* слушание. Это слушание языка незаметнейшим образом предшествует всякому другому слушанию, какое еще имеет место. Мы говорим не только *на* языке, мы говорим *от* него. Соответственно мы слушаем язык таким образом, что даем ему сказать свой сказ. [...] Однако язык *есть* монолог. Этим сказано теперь двоякое: *единственно* язык есть то, что собственно говорит. И он говорит *одинок*» (3, 266, 272). Данный момент важно отметить: в подлинном бытийном измерении у человека нет равных собеседников. В то же время Хайдеггер пишет о множестве «говорящих», причем, различает говорение друг другу (или друг с другом) и разговор с самим собой. Однако описываемые разновидности диалогов все же обнаруживают свою глубинную монологическую основу, и в этом плане проблема интересубъективности все же остается для философа нерешаемой.

Поэтическое «сказывание» выступает истинной формой человеческого существования и, собственно, единственным способом подлинной жизни: *на этой земле человек живет только поэтически*. Хайдеггеровская интерпретация специфики поэтического жанра требует, конечно, отдельного рассмотрения; здесь же необходимо отметить следующее. «Поэтическое» Хайдеггер не соотносит с чисто техническим, приобретаемым и совершенствуемым навыком производить рифмованные строчки; оно имеет экстатическую природу откровения и обращено к сакральной сфере. Также нужно указать на важную связь, которую философ устанавливает между бытием, жизнью человека и языком. Они нетождественны, хотя тесно взаимосвязаны (****). Человеческая жизнь укоренена – должна быть укоренена – в определенном, родственном ей месте, должна иметь топос родины. И она должна быть укоренена в языке, а именно в сохраняемом традицией и поэзией национальном языке. Язык Хайдеггер назвал домом бытия, охарактеризовав тем самым язык как феномен в его, так сказать, родовом выражении. Свое реальное существование он получает в виде местных, национальных языковых форм; такой живой язык выступает обиталищем и условием бытия народа. Национальный язык, складываясь из региональных диалектов, характерным образом поддерживает и транслирует важнейшие темы, которые составляют основу народной жизни: представление о

богах и понимание Родины, домашнего очага, Дома как такового. Здесь Хайдеггер обращается также к идеям немецких романтиков, переосмысливая их с учетом принципиальных моментов христианской теологической традиции (*****).

В послевоенный, поздний период хайдеггеровского творчества общий ракурс его философствования, как уже говорилось, смещается в сторону Бытия, возможные персонализирующие аспекты языка отходят на задний план, хотя и не исключаются. Поэтизирование остается, с одной стороны, подлинным *modus vivendi* человека (который мыслится как род) и потому сохраняет предписываемую всеобщность – тезис истинности поэтического жительствоваания обращен к каждому. Но, с другой стороны, поэты как воплощение этой бытийной возможности называются «штучными», «немногими-редкими» явлениями со всеми признаками уникальности: Гёльдерлин – не то же, что Штифтер или Мёрике, или Хеббель, или раннесредневековый поэт Ханс Сакс, писавший на религиозные темы, к поэтическому наследию которого восходят не раз цитированные Хайдеггером гёльдерлиновские строчки: «Но где опасность – там вырастает и спасительное». И все же личностный момент, тесно связанный с авторским, здесь не на первом месте; поэты улавливают знаки, подаваемые богами, и реализуют их в своем творчестве, к которому характеристика авторства мало приложима. Язык, выступающий синонимической параллелью речи, остается, однако, нетождественным ей и рассматривается как «дом Бытия», обустроенный самим Бытием. Нужно заметить, что и здесь Хайдеггер возвращается к своей давней мысли о соотношении личностного и внеличного в духовном творчестве – тезис, сформулированный в докторской диссертации: чем крупнее мастер, тем бесследнее исчезает его личность за его трудом. На первый взгляд язык кажется произвольной способностью человека, на второй взгляд – обнаруживает интенции самоконституирования и развития в рамках человеческой истории. Но в своей основе он зависит, по Хайдеггеру, от импульсов, задаваемых бытием. Это связывается с экспликацией историчности: жизнедеятельность слова выступает особым, теургическим действием (Событием) и вместе с тем она причастна временному ходу обстоятельств.

Именно в этом направлении Хайдеггер видит перспективу дальнейших подлинно философских размышлений (относительно данного вопроса), поскольку поиски только в рамках собственных возможностей языка с неизбежностью ограничивают, запутывают и исчерпывают исследование. Пример тому мыслитель усматривает как раз в реальной истории теологии и философии (оказывающейся историей метафизики – в ее позднем хайдеггеровском толковании). Сравнивая переводы важ-

нейших древнегреческих текстов и ключевых понятий на латынь и, далее, на немецкий, он замечает, что речь идет не просто о подборе подходящих слов для замещения, а именно о возможности увидеть феномены, замеченные и выраженные в словах первыми философами (каковые слова также требуют объяснения). Однако такое усмотрение история мысли и слова не показывает, скорее наоборот, демонстрирует целенаправленное уклонение от древнегреческих языковых находок. Важной причиной подобного уклонения является, по Хайдеггеру, принципиальное различие в способах существования и отношения к бытию у разных народов/языков – что можно было бы условно обозначить как «этнокультурный уклад» или «этнокультурный менталитет». Так, за латынью философ признает доминирующую тенденцию рационализации, которая и привела к уходу христианской теологии в формальные дистинкции и сосредоточению на сфере сущего. Сопоставление аристотелевского термина *κίνησις* и латинского *act*, которыми характеризуют бытийную процессуальность, одну из ключевых философско-теологических тематик, достаточно ярко показывает, по мнению Хайдеггера, глубину различий между греческой и латинской мыслью, философией и теологией, язычеством и христианством, началом мысли и развитой институционализированной схоластикой. Такая же ситуация сложилась с проблемой тождества, которую транслировали через латынь, в результате чего она приобрела другие смысловые оттенки – так как древнегреческое *τὸ αὐτό* не то же самое, что *idem*. Совокупность подобных переложений древнегреческих интуиций, которые получались скорее их перетолкованиями, привела, по Хайдеггеру, к тому, что даже сам первоначальный горизонт осмысления оказался вне поля зрения. Дальнейшая причина такой ситуации состоит в самой традиции мышления, т.е. выраженной тенденции к стереотипам, в данном случае не только словесным, но и стереотипам восприятия и понимания; так что, например, установка на общезначимость, которая обеспечивает континуум научной лексики, оборачивается языковой и понятийной девальвацией.

Гадамер считает, что поздние размышления философа о *повороте* (откуда искореняются прежние экзистенциалистские интенции в рассуждениях о собственной сути *Dasein*, вообще о Собственном [Самости]), мало совместимы с теологической позицией Бульмана (*****), с которой у раннего Хайдеггера было больше сходных моментов. Но при этом, по его мнению, Хайдеггер по-настоящему приблизился к тому измерению, где могло осуществиться его раннее требование к теологии – найти Слово, которое бы не только призывало к вере, но и удерживало в ней. Однако для философа все яснее обозначался еще один существенный аспект, неизбежный, в том числе при рассмотрении языка: со-

бытийная Истина, которая имеет в себе собственную противоположность, заблуждение. К ней поздний Хайдеггер подходит уже не через феноменологию человеческого существования, а через горизонт предельных оснований. При этом в языке отмечается указывающе-обнаруживающий характер (здесь происходит переосмысление принципиального феноменологического тезиса о формальном указании). Относительная самостоятельность сферы языка выражается в особом способе самоорганизации, упорядочения: он связан с дифференцированием, различением, но не поддается системно-классификационному фиксированию, соответственно, адекватному изложению в научной речи. Язык изначально бинарен, совмещая в себе говорение и слушание (а также слышание беззвучной основы самого языка). Но его фокусирующим моментом выступает историчность, т.е. событийность феномена языка (*****).

Историчность языка проявляется, по Хайдеггеру, «двусложно»: как в его неуничтожимой отнесенности к Бытию, так и в причастности временному ходу обстоятельств, а значит, подверженности метафизике. Все перечисленное характеризует разными способами общий сакральный горизонт языка, в котором Бытие и Слово связаны прикровенной связью, так что деятельность слова выступает теургическим действием. В то же время попытки специализированного культивирования этой стороны языка западной христианской теологией изначально направлены, согласно позднему Хайдеггеру, в сторону от истины; вместе с тем, они назидательны и, тем самым, истинны именно своим вектором метафизического заблуждения. Но язык подлинно философствующего – «благочестивого», frommes – мышления сохраняет свой ностальгирующий лейтмотив и потому исторически остается домом Бытия.

Примечания

(*) См. соответствующее Примечание к указанной странице в Рабочем экземпляре произведения.

(**) Соответствие понятия предмету – который сам оказывается конституированной схемой. Хайдеггер не раз упоминает о том, что установка на такое истолкование содержится в аристотелевском подходе к рассмотрению бытия как сущего и проблемы многообразия форм сущего.

(***) Ср. развернутое в «Бытии и времени» истолкование Gerede (разно/толков), куда включены и (около)научные споры.

(****) Несмотря на то, что термин «жизнь» (Leben) поздний Хайдеггер зачастую использует достаточно общо, вряд ли есть основания понимать его в распространенном современном смысле проблематизации жизни и среды обитания на Земле; «жизнь» соотносится прежде всего с человеком. Все же философ не мог проигнорировать эту действительно назревшую проблему; для обозначения

более определенного, собственно человеческого пребывания в мире он все чаще обращается – также не без влияния Гёльдерлина – к *wohnen*, «проживанию», подчеркивая принципиальную привязанность человека к определенному месту.

(*****) Нужно сказать, что и в этом случае необходимо учитывать семантический горизонт родо-видовых отношений, по которым, согласно Хайдеггеру, организуется, «устраивается» язык. Такое онтологическое распределение отсылает к теме универсалий, остающейся, на наш взгляд, актуальной и в поздний период творчества философа.

(*****) И в этом случае необходимо учитывать семантический горизонт родо-видовых отношений, по которым, согласно Хайдеггеру, организуется, «устраивается» язык. Такое онтологическое распределение отсылает к теме универсалий, остающейся, на наш взгляд, актуальной и в поздний период творчества философа.

(*****) Х. Отт также был убежден, что позиция позднего Хайдеггера гораздо ближе Барту, чем Бультману (см. 6).

(*****) Именно этот неотъемлемый от всей хайдеггеровской трактовки языка онтологический момент затрудняет ее отнесение к тому или иному конкретно-философскому направлению. В частности, к лингвализму, как это предлагает Т. Зеебом, – на том основании, что, по Хайдеггеру, язык обуславливает все остальные формопроявления человеческого существования (см. 7).

Литература

1. *Аристотель*. Соч.: В 4-х т. Т. 1. М., 1976.
2. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
3. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.
4. *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis // GA. Bd. 65. Frankfurt am Main. 1994.
5. *Heidegger M.* Frühen Schriften // GA. Bd. 1. Frankfurt am Main. 1978.
6. *Ott H.* Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. Zollikon, 1959
7. *Seebohm Th. M.* Perspektiven des Lingualismus: Heidegger und Quine // Martin Heidegger weiterdenken / Hrsg. von A. Raffelt, Th. M. Seebohm. München, 1990.

Язык философско-экономических эссе Фрэнсиса Хатчесона и Дэвида Юма

Каждая наука обладает особым категориальным аппаратом, который составляет ее собственный язык – определенную систему знаков. В период возникновения какой бы то ни было новой науки, когда категориальный аппарат еще не выработан, преднаучный язык вбирает в себя как уже более-менее утвердившиеся понятия, возможно, заимствованные из других научных дисциплин, так и художественные и философские образы, призванные заполнить пробел в понимании явлений, ранее не изученных и не названных. Иллюстрацией тому служит «экономический» язык философов середины XVIII века.

В рамках исследования проблематики зарождения британской экономической науки особого изучения заслуживают экономические идеи британских философов Фрэнсиса Хатчесона и Дэвида Юма. Произведение Юма, в котором затрагиваются экономические вопросы – «Опыты, нравственные, политические и литературные» («*Essays Moral, Political and Literagy*», 1741–42), было переведено на русский язык и издано в 1896 году. В нем философ анализирует такие явления, как стоимость и деньги, богатство, налогообложение, торговля, процентная ставка, обосновывает их существование и необходимость для общества и государства в целом. В середине XVIII века экономики как отдельной научной дисциплины еще не существовало, и экономические вопросы рассматривались в контексте государственной политики, правовых учений и этики. Однако при этом вырабатывался категориальный аппарат будущей науки: экономическая реальность Европы менялась, что находило естественное отражение в миропонимании, работах мыслителей, а следовательно, и в их трактовке многих экономических понятий.

Экономические эссе Юма богаты метафорами и образами, посредством которых автор рассуждает о реалиях и фактах экономической сферы. Если сегодня каждое экономическое понятие имеет определение, записанное в энциклопедиях и словарях, и «знать» понятие означает знать его определение, то в работах Юма такие определения отсутствуют. Будучи историком и философом, он прибегает к историческим фактам и аналогиям для разъяснения какого-либо вопроса. Так, о деньгах Юм пишет, что «это не колеса торговли, это смазка для них», т.е. им отведена пассивная роль в хозяйственных процессах: «Деньги не составляют предмета торговли в собственном смысле слова; они суть только орудие, которое люди, по общему соглашению, употребляют для

того, чтобы облегчить обмен одного товара на другой» (1, 27). Под деньгами Юм подразумевал драгоценные металлы – золото и серебро. Причем, согласно Юму, с точки зрения внутреннего благосостояния государства не имеет значения, большее или меньшее количество звонкой монеты обращается в стране: «Правильная государственная политика состоит исключительно в том, чтобы по возможности поддерживать непрерывный рост народного капитала, потому что это дает ей средство держать в напряжении трудолюбие населения и увеличивать запас труда, в котором состоит все могущество, все истинное богатство странь» (1, 27).

Говоря о роли труда в обществе, Юм выступает в первую очередь как философ. Он использует такие понятия как «желание», «страсти», «нравственный закон тяготения». Наши желания суть единственная причина труда (см. 4, 10). Все на свете законы, устанавливаемые государством в экономической сфере, несомненно, важны и действенны, однако они не настолько фундаментальны и не являются двигателем развития экономики в той же мере, в какой им являются желания и заинтересованность людей в лучшей жизни. Существует нравственный закон тяготения, основанный на интересах и страстях людей, не менее могущественный и непогрешимый (см. 5, 59). Задача же государства заключается в вознаграждении своих граждан за труд, поскольку слишком большое неравенство ослабляет государство: «Всякий человек должен быть вознагражден за свой труд, по возможности, полным обладанием всех первых предметов необходимости и известного количества удовольствий» (4, 15). Вместе с тем, в богатстве как таковом нет ничего пагубного, напротив, «богатства различных членов общества способствуют увеличению моих богатств, каким бы делом я ни занимался. Они потребляют продукт моего производства и взамен снабжают меня продуктами своих производств» (2, 82). Таким образом, Юм в своих философских рассуждениях очень близко подошел к рассмотрению экономической сферы деятельности как естественной системы, основанной на собственных принципах и действующей по своим законам.

Юм занимался разработкой и другого, не менее важного, вопроса – вопроса о процентной ставке. Сегодня мы встречаем такое определение этого понятия: процентная ставка – это сумма, указанная в процентном выражении к сумме кредита, которую платит получатель кредита за пользование им в расчете на определенный период (месяц, квартал, год). Если многие английские авторы полагали, что благодаря низкой процентной ставке достигается низкая стоимость товаров, то Юм считал, что процентная ставка является естественным результатом экономических условий и не может понизиться «по приказу».

Юм выделяет три фактора, влияющих на ставку процента: «Высокая такса процентов обуславливается тремя причинами: большим спросом на ссуды, недостатком богатств для удовлетворения этого спроса и большой прибыльностью торговли, и эти причины свидетельствуют не о редкости золота и серебра, а о малом развитии торговли и промышленности. С другой стороны, низкая такса процентов происходит от трех противоположных причин: слабого спроса на ссуды, больших богатств, лежащих наготове для удовлетворения этого спроса, и малой прибыльности торговли. Все эти причины тесно связаны между собой и обуславливаются расширением торговли и промышленности, а не увеличением количества золота и серебра» (3, 38–40).

Для того, чтобы в государстве увеличилось число заимодавцев и понизилась процентная ставка, необходимо дать возможность частным лицам распоряжаться капиталом, дабы могли образоваться значительные суммы и большой денежный процент. Это единственное условие зависит не от количества звонкой монеты, а от частных нравов и привычек, которые приводят к скоплению денег в крупные суммы (см. 3, 40). Юм полагал, что хорошо организованная, промышленная экономика содействует большей бережливости, нежели земледельческая экономика, и повышает спрос на деньги, даваемые займы. По этой причине он хвалит купцов, которые скапливают денежные средства, и осуждает землевладельцев, которые расточают свои капиталы тем, что предоставляют ссуды на потребительские цели. Это истощает национальные денежные резервы и повышает процентную ставку, возложенную на производственные ссуды: «При отсутствии торговли государство состоит главным образом из землевладельцев, расточительность которых создает постоянный спрос на ссуды, и из крестьян, которые не имеют денег, необходимых для удовлетворения этого спроса... Одна только торговля скопляет деньги в крупные суммы и достигает этого результата исключительно так, что развивает производительность и бережливость независимо от количества драгоценных металлов, находящихся в обращении в государстве» (3, 45).

Низкий уровень процента склоняет купцов расширять свой бизнес и, следовательно, усиливать конкуренцию за одалживаемые под заем денежные средства; это в свою очередь ведет к понижению нормы прибыли: «Бесполезно разбирать, какое из этих обстоятельств, т.е. низкий процент или мелкая торговая прибыль, является причиной и какое – следствием. Оба они обуславливаются расширением торговли и взаимно содействуют друг другу. Никто не стал бы довольствоваться малой прибылью, если бы мог получать крупную прибыль. Обширная торговля, способствуя образованию больших капиталов, уменьшает одно-

временно и процент, и прибыль, причем в понижении первого ей всегда помогает соответственное понижение последней, и наоборот» (3, 46).

Согласно Юму, те, кто утверждал, будто низкая такса процентов является последствием изобилия денег, по-видимому, принимали побочное следствие за причину, ибо то же развитие промышленной деятельности, которое понижает таксу процентов, объективно создает и большое обилие драгоценных металлов (см. 3, 47). Юм не отрицает, что размер денежного предложения является незначительным фактором в установлении процентной ставки, но хотя оба эти явления – обилие денег и низкая такса процентов – составляют естественные последствия торговли и промышленной деятельности, тем не менее, они нисколько не зависят друг от друга (см. 3, 47).

Теория процентной ставки Юма была своего рода атакой на современную доктрину, согласно которой ставка зависит в основном от обилия денег. Его теория предвосхитила то, что позже будет открыто заново: появление процента зависит от отношения предложения к спросу на деньги. Как выразилась исследовательница Юма У. Тэйлор, хотя его работа представляет собой смешение идей, предложенных другими предшественниками, Юм привнес нечто совершенно новое, когда обосновывал эти идеи национальными и привычками и традициями, и фундаментальными принципами экономической мотивации (см. 7, 95).

Рассуждая на экономические темы, Юм зачастую оперирует философскими понятиями и приходит к некоторым открытиям из области экономических отношений, не используя собственно экономический язык. Что касается Хатчесона, то его экономические идеи изложены в «Системе моральной философии» («System of Moral Philosophy», издана посмертно в 1755), которая была составлена из лекций, прочитанных в университете Глазго в 1730 году, и в «Кратком введении в моральную философию» («Introduction to Moral Philosophy», 1747). Эти работы, насколько нам известно, до сих пор не были переведены на русский язык.

Если эссе Юма изобилуют историческими примерами, то язык Хатчесона наполнен этическими трактовками экономических вопросов. Одно то, что вопросы экономики относятся автором к моральной философии, предполагает наличие междисциплинарного поля проблем, общих категорий и понятий. Так, одним из вопросов, рассматриваемых в «Системе моральной философии», является вопрос о разделении труда. Для обоснования последнего Хатчесон прибегает к идее взаимопомощи, стремление к которой укоренено в самой природе человека. И если Гоббс полагал, что человек не приспособлен для жизни в социуме, что каждый ищет лишь то, что ему представляется благом, и человек по природе так же дик, как самые свирепые звери – «человек человеку

волк», – то Хатчесон, напротив, говорит о дружбе и взаимопомощи со товарищей как о неперенном условии существования естественного государства свободы: «Нам нет нужды, – пишет он, – предъявлять здесь другие доказательства, что это первое государство, созданное природой, весьма удалено от государства войны и вражды, что это государство, в котором естественное чувство наших сердец и многие из наших нежных привязанностей делают для нас обязательными безвредность и благоволение ко всему сущему» (6, I, 281). Таким образом, общество у Хатчесона с самого начала строится на привязанности людей друг другу, которая является условием какой бы то ни было совместной деятельности людей.

Следом философ указывает еще одну причину мирного сосуществования и взаимной помощи – необходимость поддержания самой человеческой жизни. Поскольку удовлетворить различные желания и потребности можно лишь благодаря огромному количеству вещей, которые не могут быть получены без мастерства и труда разных людей, необходимо соответствующее разделение труда: «... очевидно, что человек, находясь в полном одиночестве, хотя бы он и был не робкого десятка и полностью обучен всем мастерствам, едва ли сможет обеспечить себя самым необходимым, живя даже на лучших землях или в лучших климатах; еще меньше он смог бы приобрести удобства, доставляющие удовольствие... Взаимная помощь нескольких в маленькой семье может принести больше необходимого для жизни и уберечь от опасности и предоставить пространство для некоторых социальных радостей, равно как и наслаждений более изысканных. Те же выгоды могли бы быть достигнуты более эффективно и в изобилии благодаря взаимодействию нескольких таких семей, живущих по соседству, так как они могли бы быстрее реализовывать планы, касающиеся их общего блага; и представляли бы более радующее нас самих применение наших общественных предрасположенностей» (6, I, 56). Изготовление предметов первой необходимости или вещей, облегчающих жизнь, достигнет более высокого результата, если оно будет разделено между работниками в соответствии с видами их труда: «Один становится экспертом в возделывании почвы, другой в скотоводстве, третий в каменной кладке, четвертый в охоте, пятый в железном деле, шестой в ткацком мастерстве, и так далее повсюду. Таким образом, все возмещается посредством обмена работ мастеров. Используя другой метод, редко кто-либо мог быть проворным и умелым в каком-то одном виде труда» (6, I, 57). Разделение труда не только повышает качество товара и дает возможность каждому производителю обмениваться им с другими мастерами, но также подчеркивает право мастера на продукт своего труда. Каждый обладает

полной властью распределять продукты своего труда, и, будучи уверенным в этом, мастер воспринимает свой труд как приятное, почетное и важное дело.

Следует обратить внимание, что Хатчесон подходит к вопросу о разделении труда с точки зрения объяснения его сущности и необходимости. Его рассуждения не носят нормативный характер, они написаны не для ремесленного сословия, а включены в систему моральной философии и обращены к читателю – ученому или, по крайней мере, интересующемуся теоретическими основаниями социальных явлений. Таким образом, экономические идеи проникают в область светской, философской литературы и, тем самым, популяризируются среди читателей.

Рассуждения Хатчесона о проценте встречаются в основном в «Системе моральной философии», в главе 13, книге II под названием «Основные договоры общественной жизни». И здесь Хатчесон использует этическую терминологию, когда различает «полезные» (или благотворные) и «обременительные» договоры. Он обозначает заём без платы, когда блага возвращаются в том же количестве, как «полезный контракт», а заём, при котором возвращается плата за пользование благами, как «обременительные» договоры. Хатчесон определяет процент следующим образом: «Если потребительский заём дается под определенную стоимость помимо возмещения взятого количества, это называется давать займы под процент» (6, II, 66). Он обосновывает свою теорию следующим образом: «В потребительском займе с твердой ценой или процентом заимодавец требует не те же самые средства, а их эквивалент, и плату за временное пользование. Некоторые блага приносят естественный урожай или приплод, такие как земли, скот, стада, сады. Дары этого урожая естественно заслуживают цены или ренты» (6, II, 71).

Согласно Хатчесону, хотя некоторые товары не приносят урожая или приплода, они все же приносят большое удобство в жизнь и имеют трудовую или затратную стоимость, а если собственник отдает их в пользование, он в праве потребовать за них ту стоимость, которую он получил бы, вложив эти деньги или труд в блага, приносящие естественные плоды.

Факторами, влияющими на процентную ставку, являются спрос и предложение. Умеренная ставка различается в зависимости от состояния торговли и количества золотой монеты. В молодой стране, которая только лишь начинает торговать, и при этом в торговле участвует мало людей и небольшое количество денег, из которого извлекается большая выгода, возможен только высокий процент. Напротив, когда много рук и богатств задействовано в торговле, а прибыль, извлекаемая из любого

данного количества денег, незначительна, тогда процент, который может позволить торговец, должен быть меньше.

Влияние спроса и предложения на процентную ставку, согласно Хатчесону, имеет наиважнейшее значение: «Законы также должны следовать этим естественным причинам в установлении процента, иначе они редко будут действовать и станут чудовищными» (6, II, 73). Хатчесон основывал свою теорию процента на возможности, всегда открытой для обладателей капитала, найти альтернативное «плодоношение» для своих ресурсов, инвестируя их в землю, которая приносит плоды в виде платы за ренту. Он также осознавал, что процентная ставка отражает интенсивность спроса и предложения даваемых займы денежных средств. Когда спрос на деньги высок, а предложение, которое бы удовлетворило этот спрос, низко, процентная ставка, по Хатчесону, сама по себе будет высокой. Важно отметить, что Хатчесон не выступал против процента и не отстаивал закон, запрещающий его: «Когда сила государства зависит от торговли, – пишет он, – такой закон [по запрету процента] был бы разорителен» (6, II, 74).

То, что авторы используют философский язык при рассмотрении экономических вопросов, говорит о возможности в рамках философии исследовать фундаментальные, основополагающие проблемы других наук. Осмелимся предположить, что такая возможность обусловлена укорененностью различных дисциплин в философии, их первоначальном единстве, когда были заложены основные идеи, понятия и представления, впоследствии развитые разделившимися науками. Сегодня, спустя две с половиной сотни лет, мы можем разграничить в текстах Юма и Хатчесона язык экономической науки и язык философии, этики. Однако не стоит забывать, что для читателя того времени подобного разграничения, по большому счету, не существовало – понятия обеих областей знания представлялись однопорядковыми и использовались при решении однородных вопросов.

Литература

1. Юм Д. О деньгах // Опыты. М., 1896.
2. Юм Д. О зависти в торговле // Опыты. М., 1896.
3. Юм Д. О проценте // Опыты. М., 1896.
4. Юм Д. О торговле // Опыты. М., 1896.
5. Юм Д. О торговом балансе // Опыты. М., 1896.
6. *Hutcheson F.* A System of Moral Philosophy in Three Books. Vol. I–II. Glasgow, 1755.
7. *Taylor W. L.* Francis Hutcheson and David Hume as predecessors of Adam Smith. Durham N.C., 1965.

Тождество, истина и парадокс анализа (*)

Как известно, понятия истины и тождества сами по себе являются источником разнообразных проблем в области философских оснований логики, но наиболее серьезные трудности возникают тогда, когда рассматривается взаимосвязь этих фундаментальных концептов. Одной из таких трудностей является парадокс анализа.

В настоящей статье обсуждаются теоретические истоки этого парадокса, связанные с логико-семантическими идеями Г. Фреге, а также некоторые предпринятые им самим попытки его разрешить. Дается краткий обзор основных постфрегевских концепций, претендующих на устранение указанного парадокса в контексте общей тенденции, которую можно охарактеризовать как преодоление парадигмы «язык – универсальный посредник».

Строго говоря, парадокс анализа впервые был сформулирован Дж. Э. Муром (1903), а затем проанализирован в работах таких философов как К. Г. Лэнгфорд, М. Блэк, А. Чёрч, У. Селларс, Т. Бёрдж, Н. Сэлмон и мн. др. В формулировке Купера Лэнгфорда он звучит так: «Если словесное выражение, представляющее анализируемое (*analysandum*), имеет то же значение, что и словесное выражение, представляющее анализирующее (*analysans*), то анализ просто устанавливает тождество и является тривиальным; если же два этих выражения имеют не одно и то же значение, то анализ оказывается неправильным» (цит. по З, 112).

В качестве парадигматического примера данного парадокса чаще всего, вслед за Муром, рассматриваются два утверждения:

- (i) Быть братом – то же самое, что быть сиблингом мужского пола.
- (ii) Быть братом – то же самое, что быть братом.

Если утверждение (i) – результат успешного анализа понятия «быть братом», то оно с необходимостью тождественно (ii). Но (ii) представляет собой тавтологию, что лишает (i) какой-либо познавательной ценности. Если же (i) имеет познавательную ценность, то оно не может быть тождественно (ii), в силу чего анализ, заключенный в (i), нельзя считать успешным.

В 1942 г., отвечая на критику Лэнгфорда, Мур признался, что ему самому не удалось удовлетворительным образом разрешить парадокс анализа: «Я думаю, что для объяснения того факта, что хотя (i) истинно, оно все же не тождественно (ii), мы должны предположить, что оба утверждения в некотором смысле говорят не только о понятии “быть бра-

том», но также и об используемых нами выражениях для него. Однако в каком именно смысле они говорят о выражениях, я не вполне понимаю, и поэтому не могу дать какого-либо ясного решения данной головоломки» (цит. по 17, 211; сокращения (i) и (ii) мои. – В. Г.).

Из этого признания видно, что Мур, по сути, останавливается там же, где ранее остановился Фреге, который ещё в своей статье «О смысле и значении» (1892) поставил вопрос об информативности истинных суждений тождества, но так и не сумел ответить на него в полной мере: «Если знак “*a*” отличен от знака “*b*” только как предмет [...], но не как знак – это значит: не в силу того способа, каким он обозначает нечто [т.е. смысла. –В. Г.], – то познавательная ценность $a = a$ оказалась бы по существу равной познавательной ценности $a = b$, в случае если $a = b$ истинно» (7, 230).

Напомним, что изначально решение Фреге заключалось в построении двухуровневой семантики смысла и значения, в которой за когнитивные различия отвечали бы именно смыслы языковых выражений. Однако позже он осознал, что различие смыслов является хотя и необходимым, но недостаточным условием для различия когнитивных значений – это особенно хорошо заметно, когда речь идет о познавательном значении дефиниций.

К дефиниции как частному случаю успешного информативного анализа йенский логик всерьез обращается лишь в работе «Логика в математике» (1914). И здесь мы находим у него ряд нетривиальных соображений, предвосхитивших теорию семантической информации, формально разработанную в 50-е годы Карнапом и Бар-Хиллелом.

В определении, согласно Фреге, дефиниендум и дефиниенс должны совпадать не только по значению, но и по смыслу. В то же время он признает, что определения (конечно, реальные, а не конструктивные, в которых выражениям волевым образом придается совершенно новый смысл) имеют для науки познавательную ценность, причем весьма значительную: «Если нам нужен такой знак, в котором мы, как в некотором сосуде, так сказать, скрываем сложный смысл, то нам нужны также определения, с помощью которых мы этот смысл вводим в сосуд и, с другой стороны, с помощью которых вновь извлекаем его оттуда. Поэтому если с логической точки зрения определения совершенно несущественны, то, тем не менее, для мышления они имеют большое значение, как это и имеет место у людей» (12, 103).

Фреге понимает, в частности, что введение новых определений зачастую может изменить дедуктивный потенциал исходной теории – например, сократив её аксиоматический базис и расширив область выводного знания: «В развитии науки может быть так, что в течение долгого

времени некоторое слово, знак, выражение употребляют, рассматривая его смысл как нечто простое, пока не приходят к тому, чтобы разложить его на более простые логические части. Благодаря такому разложению можно надеяться сократить число аксиом; так как истина, содержащая сложную составную часть, возможно не может быть доказана до тех пор, пока эта составная часть остается неразложенной. Но может быть, ее можно доказать из истин, в которые входят части, полученные разложением. Поэтому кажется, что благодаря определению, поскольку оно способствует разложению, становится возможным доказательство, которое не было возможно без этого разложения. [...] То, что до разложения кажется аксиомой, после разложения может оказаться теоремой» (12, 103).

Размышляя над этой проблемой, Фреге задается вопросом – как в рамках некоей теории оценить правильность логического разложения, если таковое фактически *изменяет саму теорию*? После некоторых колебаний он идет на серьезный компромисс. В отличие от статей 1891–93 годов, в которых определения рассматривались как безусловно сохраняющие смысл определяемых выражений, теперь он уже готов допустить, что по крайней мере в некоторых определениях (а именно, в тех, которые не обладают свойством «очевидности») смысл дефиниендума и дефиниенса может различаться: «Самое большое можно установить, что после разложения текст предложения остается тем же самым, каким он был прежде. Но что мысль остается прежней – это спорно. [...] Я думаю, это можно утверждать лишь тогда, когда смысл [сложного выражения] непосредственно очевиден. Тогда здесь имеют дело с аксиомой» (12, 103–104).

Что это за определения, которые фактически являются аксиомами? Совершенно очевидно, что Фреге имеет в виду, прежде всего, свой Основной закон V (OЗV), введший понятие «пробега значений» и служивший, по сути, краеугольным камнем его логицистской программы. Еще в работе «Функция и понятие» он пишет: «То, что теперь всеобщность равенства значений двух функций можно рассматривать как некоторое равенство, а именно, как равенство двух пробегов значений – это, как мне кажется, не требует доказательства: на это надо смотреть как на логический закон» (6, 219).

После разрушительной критики Рассела, обнаружившего парадоксальные следствия неограниченного применения этого закона, йенский логик мучительно искал способы сохранить статус OЗV как аналитического высказывания, хотя и не мог больше причислять его к числу логических аксиом. Для него, я думаю, всё выглядело так, будто OЗV, несмотря на свою очевидную истинность, пытается сказать нечто, что в

рамках фрегевского формализма сказать невозможно. И в этом контексте переосмысление проблемы дефиниций (см. 12), как мне кажется, можно считать одной из попыток понять и оправдать «немоту» некоторых случаев успешного анализа.

Интересно, что примерно в это же время Фреге переосмысливает и значительно усиливает аргументы в пользу неопределимости другого важнейшего для логики понятия – понятия истины: «Что такое истинное, я считаю неопределимым» (5, 105); «Было бы напрасно пытаться с помощью дефиниции сделать более отчетливым, что надлежит понимать под “истинным”. [...] Истина, очевидно, есть нечто столь первоначальное и простое, что сведение её к более простому невозможно» (11, 307). В другой работе читаем: «Ведь нельзя же требовать, чтобы все поддавалось дефиниции, как нельзя требовать от химика, чтобы он подверг все вещества химическому разложению. То, что является простым, не может быть разложено, и то, что является логически простым, не может быть определено, – для него нельзя дать дефиницию в собственном смысле. Логически простое – как и большинство химических элементов – не дано ведь изначально, но получено лишь в результате научных исследований. [...] Дефиниция, имеющая целью ввести название для того, что логически просто, невозможна. Поэтому не остается ничего другого, как с помощью намеков дать знать читателю или слушателю, как следует понимать то, что имеется в виду под данным словом» (8, 253).

В сущности, Фреге интуитивно предвосхищает результат Тарского о невыразимости понятия истины. С маниакальной настойчивостью он подчеркивает, что приписывать истинность мысли – ровно то же самое, что утверждать саму эту мысль, т.е. тождество утверждения и его истинностной оценки является аналитическим. Но в языке формальной теории, оказывается, выразить это напрямую нельзя, и автору остаются только «знаки и намеки» (**): «Слова же “истинный”, “истинно” – это, собственно говоря, неудачная попытка отличить логику, поскольку то, о чем собственно тут идет речь, заложено вовсе не в этих словах, а в той утверждающей силе, с которой высказывается данное предложение [...] Как же тогда получается, что слово “истинно” (“истинный”), хотя оно и кажется содержательно пустым, оказывается неустранимым? Можно ли совершенно без него обойтись, по крайней мере при обосновании логики, где оно приводит только к путанице? То, что мы не можем этого сделать, заключено в несовершенстве языка. [...] Дело логики по большей части и состоит как раз в борьбе с логическими недостатками языка, который, тем не менее, является для нас неотъемлемым орудием» (9, 376).

Итак, одним из главных источников проблемы анализа для Фреге оказывается несовершенство естественного языка, который, тем не менее, неустраним из нашей концептуальной практики. Именно язык, понятый как универсальный посредник любой познавательной деятельности, одновременно и санкционирует все аналитические процедуры, и накладывает на них неизбежные ограничения.

Теперь обратимся к той разновидности определений, в которых тождество дефиниендума и дефиниенса не является очевидным, несмотря на необходимое совпадение смыслов. Если эти определения тоже следует считать аналитическими, то откуда они черпают познавательную ценность? Отвечая на этот вопрос, Фреге также идет на определенный компромисс по сравнению со своими более ранними работами, неожиданно вводя в обиход метафору «прояснения», «уменьшения туманности»: «Если смысл простого знака вполне ясен, то не может быть сомнений, совпадает ли он со смыслом составного выражения. Если это спорно, хотя смысл составного можно точно установить из составления, то причина должна заключаться в том, что *неясен* смысл самого простого знака. Результат логического разложения будет тогда состоять в том, что *вырабатывается четкий смысл* этого знака. Это весьма полезная работа, но она не входит в построение системы, а должна ему предшествовать. Прежде чем начинать построение, следует хорошо обработать строительные кирпичи» (12, 105; курсив мой. – В. Г.).

Но разве смысл знака может быть неясен, непрозрачен для самого говорящего? Разве не для того Фреге вводит «третий мир» объективных смыслов, чтобы обеспечить их полную эпистемическую доступность, не скованную рамками индивидуальных психологических особенностей субъекта?

На самом деле, конечно же, ни в коем случае не следует трактовать приведенные цитаты как уступку психологизму. Скорее это шаг в сторону логической прагматики, попытка отчасти принять и объяснить зависимость аналитических процедур от контекста. Я полагаю, что именно этот – сравнительно небольшой, робкий – шаг к контекстуализации познавательных и языковых процедур стал отправной точкой для большинства подходов, так или иначе пытающихся разрешить парадокс анализа. Кратко перечислим наиболее важные из них.

[1]. *Интенционализм* (А. Чёрч, Р. Монтегю) – объясняет познавательное различие анализируемого и анализирующего, вынося его на более высокие ступени в иерархии интенциональных сущностей. В частности, здесь эксплуатируется фрегевское понятие «косвенных контекстов» и его тезис о сдвиге референции в таких контекстах.

[2]. *Концепция языковых каркасов* (Р. Карнап, П. Дюгем, К. Льюис) – здесь используется понятие «когнитивной синонимии», которое существенным образом опирается на конвенциональные постулаты значения. Когнитивная синонимия определяется (в частности, Карнапом) через «интенциональный изоморфизм» – отношение типа тождества, более сильное, чем L-эквивалентность.

[3]. *Радикальный холизм* (У. В. О. Куайн) – еще более прагматизированная точка зрения, полагающая саму дистинкцию аналитического и синтетического весьма условной; согласно Куайну, «концептуальная сеть» соприкасается с опытом лишь по краям, так что внутри системы всегда возможны достаточно решительные преобразования. Соотнесению с опытом подлежат не отдельные высказывания, а теория в целом (онтологическая относительность).

[4]. *Конструктивизм* (М. Даммит) – отказ от построения теории значения в терминах условий истинности, редукция значения к обстоятельствам употребления. Формирование и усвоение значения рассматривается здесь как конструктивный процесс, описываемый интуиционистской логикой, поэтому различие в познавательной ценности анализируемого и анализирующего не сводится ни к различию экстенционалов, ни к различию интенционалов.

[5]. *Антифрегеанство* (Т. Бёрдж, Н. Сэлмон, М. Нельсон) – использует понятие «частичной компетентности», объясняя с его помощью неодинаковость познавательных значений при одинаковости семантических значений; от понятия смысла при этом, как правило, вообще отказывается, потому что необходимость в нем отпадает.

[6]. *Дисквотационализм* (Д. Дэвидсон) – объясняет познавательное различие анализируемого и анализирующего при помощи кавычкового оператора, который превращает сложные выражения в семантически простые, но чувствительные к контексту сингулярные термы, чьи денотаты детерминированы определенного рода конвенциями (наподобие остенсии).

Этот далеко не полный перечень позволяет, тем не менее, разглядеть важную тенденцию – тенденцию к постепенному преодолению парадигмы «язык как универсальный посредник», почти безраздельно господствовавшей в логике и логической семантике конца XIX – первой половины XX века. Интенционализация, прагматизация, конструктивизация значения – основные приметы этого процесса.

Как отмечает Мартин Куш (15), универсалистская парадигма не просто предполагает единый, нестратифицированный универсум рассмотрения, но и рассматривает язык как неустранимый посредник любой концептуализации такого универсума. Строго говоря, она распро-

страняется далеко за пределы собственно логики – подобную методологическую установку, можно найти не только у Фреге, Витгенштейна, Гёделя, но также, например, у Хайдеггера и Гадамера.

Согласно универсалистской точке зрения, мы не можем отделить себя от своих понятий, поскольку у нас нет возможности остановить нашу концептуальную практику без их утраты. Мы не способны выйти за пределы своего языка (и воплощаемой им понятийной системы) и видеть его со стороны. В частности, мы не можем внутри нашей системы дать определение истины для языка самой этой системы. Отношение между языком – говоря словами Витгенштейна, «единственным языком, который я понимаю», – и миром не может быть проблематизировано, ведь никакие иные семантические отношения кроме тех, на которых строится наша концептуальная практика, мы просто не в состоянии себе вообразить. Модельная теория и всякий разговор о возможных мирах, отличных от нашего, невозможны – и как следствие, мы должны довольствоваться сугубо синтаксическими рассуждениями, то есть чистым формализмом (см. 13).

Парадокс анализа – один из наиболее ярких симптомов универсалистской парадигмы. Только в тени нависающего над любым дискурсом неустранимого языка-посредника возникают благоприятные условия для того, чтобы любой анализ оказывался либо немым, либо некорректным. И лишь осознав, что в рамках представлений о *lingua universalis* данный парадокс не может быть разрешен, мы начинаем понимать, что вероятно, что-то не так с самой этой парадигмой. Судя по всему, первые подозрения на этот счет зародились еще у её отцов-основателей – в частности, как я постарался показать, у «позднего» Фреге.

Примечания

(*) Индивидуальный исследовательский проект № 10-01-0063 «Тождество, истина, референция: логико-семантический анализ фрегевских и нефрегевских логик» выполнен при поддержке Программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ».

(**) Собственно, одним из гениальных по своей элегантности способов выразить невыразимое следует считать изобретение йенским логиком истинностных значений как особого рода «логических предметов». На мой взгляд, это не что иное как удачная, многоаспектная метафора, позволившая ему упаковать в одно понятие сразу несколько важных методологических идей (подробнее об этом см. 1).

Литература

1. Горбатов В. В. Из чего сделаны истинностные значения? // Эпистемология & философия науки. 2010. Т. XXV. № 3.
2. Горбатов В. В. Между Calculus Ratiocinator и Characteristica Universalis: спор двух парадигм в философской логике на рубеже XIX–XX веков // Философский журнал. 2009. № 2(3).
3. Карнап Р. Значение и необходимость. Биробиджан: ИП Тривиум, 2000.
4. Куайн У. В. О. Две догмы эмпиризма // С точки зрения логики. М.: Канон+, 2010.
5. Фреге Г. [17 узловых положений о логике] // Логические исследования. Томск: Изд-во «Водолей», 1997.
6. Фреге Г. Функция и понятие // Логика и логическая семантика. М.: Аспект-Пресс, 2000.
7. Фреге Г. О смысле и значении // Логика и логическая семантика. М.: Аспект-Пресс, 2000.
8. Фреге Г. О понятии и предмете // Логика и логическая семантика. М.: Аспект-Пресс, 2000.
9. Фреге Г. Мои основополагающие логические воззрения // Логика и логическая семантика. М.: Аспект-Пресс, 2000.
10. Фреге Г. Логика // Логика и логическая семантика. М.: Аспект-Пресс, 2000.
11. Фреге Г. Логика. Введение // Логика и логическая семантика. М.: Аспект-Пресс, 2000.
12. Фреге Г. Логика в математике // Избранные работы. М.: ДИК, 1997.
13. Хинтиikka Я. Проблема истины в современной философии // Вопросы философии. 1996. № 9.
14. Burge T. Frege on sense and linguistic meaning // Bell D., Cooper N. (eds.). The Analytic Tradition. Oxford: Blackwell, 1990.
15. Kusch M. Language as calculus vs. language as universal medium: a study in Husserl, Heidegger, and Gadamer. Dordrecht: Springer, 1989.
16. Nelson M. Frege and the paradox of analysis // Philosophical Studies. 137 (2008).
17. O'Connor D. Moore and the Paradox of Analysis // Philosophy. 57 (1982).

Прояснение понятия совершенства и проблема аддитивности в модальной версии онтологического аргумента Алвина Плантинги

Задаваемые в рамках некоторой концепции язык в целом и определения в частности – важнейшая составляющая всякой философской или научной теории. Выбор языка фиксирует выбор онтологии, на базе которой проводится исследование; корректно сформулированные определения позволяют задать стройную систему, во многом обуславливающую прочность каркаса выстраиваемой теории. В фокусе рассмотрения данной работы – реконструкция подхода Алвина Плантинги к определению базовых понятий, используемых в модальной версии онтологического аргумента (МА), а также последствия такого подхода.

Ансельму Кентерберийскому принадлежит заслуга исторически первой ясной формулировки доказательства существования Бога, которая, благодаря Канту, вошла в историю под названием «онтологического аргумента». Основная идея доказательства заключается в утверждении, что обладающий существованием объект является более совершенным, чем объект, не обладающий существованием. И, поскольку Бог абсолютно совершенен, он должен существовать не только в разуме, но и в действительности. В 70-х годах XX века американский теолог-аналитик Плантинга формулирует модальную версию онтологического аргумента, которая, как он полагает, является настолько удачной, что позволяет утверждать рациональное обоснование религии. МА является попыткой перевести доказательство с языка схоластики на язык современной философской науки, продемонстрировать большую эффективность последнего по сравнению с первым.

МА формулируется следующим образом (4, 214–215):

- [1]. Найдется возможный мир, в котором максимальное величие имеет место.
- [2]. Необходимо, что объект является максимально великим, только если он обладает максимальным совершенством в каждом мире.
- [3]. Необходимо, что объект обладает максимальным совершенством в каждом мире, только если он обладает всезнанием, всемогуществом и моральной безупречностью в каждом мире.
- [4]. Высказывание «Не существует всемогущего, всезнающего и морально безупречного объекта» является невозможным по крайней мере в одном возможном мире.
- [5]. То, что невозможно в одном мире, невозможно в каждом мире.

[6]. Высказывание «Не существует всемогущего, всезнающего и морально безупречного объекта» является невозможным в каждом мире.

[7]. Существует объект, который обладает всемогуществом, всезнанием и моральной безупречностью в каждом возможном мире, в том числе и в актуальном.

Базовые понятия, на которых строится МА, задаются в работах Плантинги в основном даже не через неявные определения, а через приемы, сходные с определениями. Это затрудняет задачу корректного построения как стройной системы доказательства в целом, так и ясной цепочки самих базовых понятий в частности. Если в качестве контекстуального определения максимального совершенства взять следующую цитату:

(Df_{МО}) Необходимо, что объект обладает максимальным совершенством в каждом мире, только если он обладает всезнанием, всемогуществом и моральной безупречностью в каждом мире, то отсюда вытекает, что определение совершенства мыслится как перечислительное:

(Df_О) Совершенствами являются всемогущество, всезнание, моральная безупречность.

При этом заданное явным образом понятие максимального совершенства оказывается аддитивным:

(Df_{МО})' Максимальное совершенство – сумма трех (из трех возможных) совершенств: всезнания, всемогущества и моральной безупречности.

Удобство самих аддитивных определений очевидно. Сложности возникают не столько с ними, хотя и это возможно, сколько с теми определениями, которые лежат в основе аддитивных. В данном случае интересны три вопроса: во-первых, почему именно три этих качества являются совершенствами и почему никакие другие ими не являются; во-вторых, как именно понимать совершенства: перечислительное определение всего лишь указывает, какие свойства объекта можно считать совершенствами, но никоим образом не указывает на то, как их наличие у объекта распознать; в-третьих, всегда ли одинаково понимается аддитивность, а если нет, то какие виды ее можно выделить.

В первом вопросе Плантинга опирается исключительно на ответ Ансельма Гаунило из Мармутье и поясняет, что все свойства делятся на две категории – те, у которых есть внутренний максимум, и те, у которых внутреннего максимума нет. Если речь идет о прекрасном острове, то, каким бы прекрасным он ни мыслился, его всегда можно помыслить еще более прекрасным – с большим числом нубийских танцовщиц или

большим числом палм. Иное дело свойства с внутренним максимумом: объект может обладать таким свойством в предельной форме – так, что никакое изменение объекта не в состоянии повлечь большую степень обладания этим свойством.

Теперь можно сформулировать явное определение совершенства: (Df₀)' Совершенство – свойство, которое достигло своего внутреннего максимума.

Очевидно, что Плантинга признает всего три таких свойства, и всемогущество, всезнание и моральная безупречность как раз являются внутренним максимумом власти, мудрости и моральности. Однако почему только эти три? Является ли, например, любовь свойством, с внутренним максимумом? Плантинга, ссылаясь на непроясненность вопроса у Ансельма, оставляет вопрос открытым (3, 91), признавая, что это одно из слабых мест в онтологическом аргументе (*).

Неоднозначность ситуации очевидна. С одной стороны, есть, по всей видимости, какие-то достаточные, но не необходимые условия, которые непосредственно указывают на то, что свойство обладает внутренним максимумом. Иначе как Плантинга может однозначно заявлять, что власть, мудрость и моральность имеют этот внутренний максимум? Тогда неясно, почему такие условия не сформулированы в явном виде. С другой стороны, почему относительно некоторого неопределенного числа прочих свойств нельзя, по крайней мере, с той или иной долей определенности заявлять, что они обладают или не обладают внутренним максимумом?

Странным становится и само понятие совершенства, задаваемое через понятие внутреннего максимума. Естественно предположить, что если у свойства есть внутренний максимум, то у него может быть и внутренний минимум. У тех же знания, власти и моральности может открыться неприглядная обратная сторона. Возникает вопрос: будет ли объект, обладающий свойством, достигшим своего внутреннего минимума, обладать также и совершенством? Другими словами, если Бог – позитивно совершенен, можно ли счесть дьявола негативно совершенным? Ясно, что Плантинга ответит «нет», хотя само понятие совершенства, понятое через внутренний максимум, такой трактовке в явном виде не препятствует.

Кроме того, раз есть такие свойства, о которых невозможно однозначно утверждать, что они могут или не могут достигнуть внутреннего максимума, то нельзя ли исключить из числа таких свойств те, которые имеют негативную окраску? К примеру, подлость, жестокость, бессердечие или ненависть – могут ли они достигнуть внутреннего максимума? Любой из ответов имеет неоднозначные по своему философ-

скому содержанию последствия: если да, то такие свойства можно будет расценивать как совершенства, что противоречит естественной интуиции; если нет, то вера во всемогущего, всезнающего и всеблагого Бога оказывается подпорченной фактом наличия в мире отрицательных свойств настолько чудовищных, что у них даже нет предела.

Так, можно сделать вывод, что понятие совершенства, заданное через способность достигнуть внутреннего максимума, еще не является в должной мере проясненным и допускает неоднозначные трактовки. Система определений МА Плантинги, в основании которой заложено такое определение совершенства, не может обеспечить достойное выполнение основной задачи – придания точного смысла языковым выражениям. Но именно от ее успешного выполнения во многом зависит и успешность самого МА. Следовательно, проблема сводится к тому, чтобы ввести определение совершенства более аккуратно, т.е. так, чтобы три и только три свойства (всезнание, всемогущество и моральная безупречность) оказались подпадающими под определение. Если понятие внутреннего максимума задать с учетом изложенных выше проблем, оно будет в состоянии выполнить роль базового относительно понятия совершенства. Таким образом, проблема корректного явного определения для понятия совершенства хоть и не решена, но имеет все шансы быть решенной.

Теперь о том, что представляет собой совершенство как таковое. Предположим, некоторый объект обладает тем или иным совершенством. Как определить, что он обладает именно совершенством? Кроме того, естественно задать вопрос о степени совершенства.

Казалось бы, предыдущая формулировка определения совершенства не оставляет места для вопроса о его степенях. Точнее, совершенство само есть высшая степень (внутренний максимум) свойства. Однако у Плантинги читаем: «Кошка, к примеру, является не настолько совершенным существом, как человек, поскольку последний обладает такими свойствами как интеллект и знания, в то время как кошка – нет. Такие свойства, как жизнь, сознание, знание, мудрость, моральное превосходство, власть, смелость и схожие с ними – это те свойства, которые мы могли бы назвать совершенствообразующими» (4, 199).

По всей видимости, в МА следует различать совершенство как таковое и совершенство объекта. Совершенство как таковое предстает в виде внутреннего максимума свойства: объект может обладать свойством, но не обладать им в совершенстве. В то же время объект сам может считаться совершенным, и степень его совершенства напрямую зависит от числа тех совершенств (внутренних максимумов свойств), которыми

он обладает. Отсюда можно заключить, что понятие совершенства объекта мыслится Плантингой как аддитивное.

Понятие совершенствообразующего свойства (СОС) требует прояснения так же, как его требует и понятие совершенства объекта. На основании приведенной выше цитаты становится ясно, что если речь и идет о каком-либо определении, то лишь о перечислительном. Однако и оно неполно, что лишает его значительной части познавательной ценности. На основании этого отрывка можно лишь предположить, что на роль СОС в первую очередь претендуют свойства, отличающие человека от животного, во вторую – отличающие живое существо от неживого. Тогда в качестве СОС выступит довольно значительное число свойств.

Тем не менее, при всей своей интуитивной ясности, даже такое уточнение требует прояснения следующих вопросов: 1) можно ли считать, что одни свойства совершеннее других; 2) есть ли степени совершенства у самого СОС, и если да, то как это влияет на совершенство объекта, который обладает этими свойствами; 3) есть ли заранее определенные наборы СОС, обладая которыми объект точно становится совершенным по крайней мере в одном отношении?

Напрашивается положительный ответ на первый вопрос. Раз естественно считать, что кошка менее совершенна, чем человек, не менее естественно, по всей видимости, будет считать, что камень менее совершенен, чем кошка, – ведь жизнь указана Плантингой в качестве одного из СОС. Тогда «жизнь» – такое СОС, которое гарантирует своему обладателю большую степень совершенства по сравнению с объектом, который не может отнести «жизнь» к списку свойств, которыми обладает. Хотя возможно, что есть и другие выделенные СОС, обладание которыми сделает неживой объект даже более совершенным, чем живой. Может ли, к примеру, безукоризненная структура ограненного алмаза соперничать в степени совершенства с одноклеточной инфузорией туфелькой? (**)

Непроясненным оставляет Плантинга вопрос и о степенях одного и того же СОС. Если к такому свойству как «жизнь» тяжело подобрать степени совершенства (хотя, конечно, можно предложить некую субъективную градацию от отчаянного прозябания до полного блаженствования), то, например, относительно «знания» такой вопрос уже не кажется странным.

Отсюда напрашивается переход к третьему вопросу: при каких наборах СОС объект может считаться совершенным, и в каком отношении. Поскольку данный вопрос никак не освещен в рамках МА, открывается огромный простор для философских спекуляций. Оставляя за читателем возможность самому окинуть взором наметившиеся возмож-

ности, констатируем простой факт: если про совершенства нам известно, что ими являются те свойства, у которых можно помыслить наивысшую степень, то как определить, какой набор СОС (и в какой степени совершенных) приводит к достижению хотя бы одно совершенства, остается, к сожалению, неясным.

Идея СОС, по замыслу Плантинги, должна быть более ясной и естественной, чем идея свойств, обладающих внутренним максимумом. На деле же нетрудно показать, что подобная идея, поскольку у нее нет явным и строгим образом данного определения, оказывается гораздо более проблематичной, чем не самым удачным образом определенная идея совершенства как внутреннего максимума. Возможно, стоило бы отказаться от СОС в пользу последней как интуитивно более простого понятия, при условии, что этому понятию все-таки будет дано более строгое определение.

Идея определить свойство максимального величия так, чтобы обладание им в некотором мире зависело не только от свойств объекта в этом мире, но и свойств этого объекта в других мирах – идея неожиданная и весьма привлекательная. Однако платой за реализацию этой идеи является аддитивность искомого свойства. Аддитивные свойства – это всего лишь сложные свойства, образованные путем объединения в совокупность нескольких других свойств. В случае максимального величия не важно, оказывается ли при этом аддитивное свойство больше своих частей или нет (у Плантинги скорее нет, чем да). Гораздо важнее то, что и тут есть свои подводные камни.

В первую очередь встает вопрос об использовании аддитивности как способа образования понятий в рамках семантики возможных миров. Плантинга использует аддитивность как для определения понятий в отдельном возможном мире – так происходит с понятиями совершенствующего свойства и максимального совершенства, так и для определения понятий различных возможных мирах – это относится к понятию максимального величия. Может ли быть аддитивность в этих определениях понята одинаково? Скорее всего, нет. Одно дело говорить об одном объекте и тех свойствах, которые у него есть в определенном мире, и совсем другое – об объекте, как он существует в различных мирах, в каждом из которых он обладает при этом особым (возможно, каждый раз отличным от прочих) набором свойств. Речь явно идет об объектном и мета-уровне, на которых вводятся аддитивные определения.

Тогда для корректного толкования аддитивности будет удобно выделить два вида: 1) сложение свойств в мире, 2) сложение миров, в которых объект обладает этими свойствами. Первый вид аддитивности и

проблемы, которые в этой связи возникают, были рассмотрены выше. Обратим теперь взгляд на сложности, к которым приводит использование аддитивности второго вида.

Немалую сложность в прояснении вопроса создает отсутствие в МА даже намек на попытку дать определение термину «величие». От максимального совершенства сразу совершается переход к максимальному величию. Тем не менее, нельзя полагать, будто термин «величие» попросту не задействован в системе понятий МА. У Плантинги читаем: «Заданный объект может обладать в одном положении дел большим величием, чем в другом» (4, 200). Как это понимать? Как соотносить величие с максимальным совершенством с одной стороны и максимальным величием – с другой. Ясно, что это некое промежуточное звено между этими двумя понятиями. Причем величие должно определяться как максимальное совершенство через один возможный мир, раз оно может меняться от одного мира к другому. Несмотря на это, кажется верным допустить, что свойство величия должно все-таки определяться через различные миры и, конечно же, аддитивно, как и все прочие определения, стоящие в иерархии определений выше совершенства. К примеру, его можно было бы задать, следующим образом:

(Df_G) Величие – свойство объекта обладать максимальным совершенством в одном или более возможных мирах (***)

Отсюда легко было бы вывести то определение максимального величия, которое приводит сам Плантинга – как максимального совершенства *во всех* возможных мирах.

Вингард в своей статье «О не вполне „победной“ модальной версии онтологического аргумента о существовании Бога» (5, 47–57) справедливо отмечает, что для исследуемой версии МА вовсе не обязательно требовать, чтобы объект обладал максимальным величием во всех возможных мирах – достаточно, чтобы он обладал максимальным величием во всех мирах, в которых он *существует*. Так возникает вопрос: какой из двух объектов совершеннее – тот, который максимально совершенен во всех мирах, где существует, или же тот, который существует в большем числе миров, но максимально совершенным является не в каждом? По мнению Плантинги, очевидно тот, который существует в большем числе миров. Однако ничто не мешает считать иначе – это уже вопрос вкуса, а не доказательности. Требуется уточняющее пояснение, которое позволило бы считать версию Плантинги единственно верной. До тех же пор, пока ее нет, вопрос остается непроявленным.

Помимо сформулированной неясности, можно отметить и другие. МА оказывается легитимен только при условии, что имплицитно подразумевается наличие объекта, который непременно существует во всех

мирах и обладает в них максимальным величием. Однако постулировать его означало бы впасть в *circulus vitiosus*, ведь доказательство как раз призвано продемонстрировать, что такой объект есть. Если же его нет, то ощущается нехватка эффективной процедуры установления для произвольной пары объектов, какой из них является (и является ли вообще) более великим. Проблематичным оказывается и принципиальное отсутствие объекта, про который можно было бы с уверенностью сказать, что он является совершеннее всех прочих, хотя и не обладает максимальным совершенством во всех возможных мирах.

Проведенный в статье довольно подробный разбор системы определений МА, а также реконструкция некоторых пропущенных определений наряду с анализом положительных и отрицательных черт аддитивности, которая является излюбленным приемом Платинги, позволяют сделать следующее заключение общего плана. Попытка перевести онтологический аргумент с языка схоластики на язык семантики возможных миров в том виде, как она представлена у Платинги, потерпела неудачу. Это, однако, не означает, что такая попытка в принципе невозможна. Скорее, наоборот: явно проступают очертания возможного перевода, и некоторые наработки Платинги могут быть использованы в нем весьма эффективно.

Примечания

(*) Ансельм, в отличие от Платинги, безусловно представлял Бога в том числе и как абсолютную любовь. Платинга выделяет именно указанные три совершенства, никак не поясняя, чем обусловлен его выбор.

(**) Жильсон, правда, утверждает, что для того, «чтобы усомниться в том, что лошадь превосходит совершенством дерево, а человек лошадь, нужно самому не быть человеком» (2, 185).

(***) Допустимы и другие варианты. К примеру, свойство максимального величия, присущее объекту в *двух* или более мирах; или как свойство максимального величия, присущее объекту по крайней мере в одном, но *но не во всех* возможных мирах; или как свойство максимального величия, присущее объекту в двух или более, но не во всех мирах.

Литература

1. Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Соч. М., 1995.
2. Жильсон Э. Философия в средние века. М., 2004.
3. *Plantinga A. God, Freedom, and Evil.* New York, 1974.
4. *Plantinga A. The Nature of Necessity.* Oxford, 1974.
5. *Wingard J., JR. On a Not Quiet Yet "Victorious" Modal Version of the Ontological Argument for the Existence of God // International Journal for Philosophy of Religion. Vol. 33. (1993).*

Историческая ностальгия как метафора

Один из ярких авторов постмодернистской философии истории – нидерландский философ Франклин Рудольф Анкерсмит. Его имя ассоциируется с понятием лингвистического и нарративного поворота в истории, суть которого состоит в утверждении, что в историческом повествовании прошлое конструируется, а не проецируется. Можно выделить следующие ключевые вопросы его трудов (см. 1; 3; 4; 5): что представляет собой историческое повествование? какова его структура? существует ли прошлое вне (без) изложения историка? В предисловии ко второму русскому изданию «Истории и тропологии», написанному в 2008 году, Анкерсмит так объясняет движение своих интересов: «Рассказ этой истории я должен начать с ее конца – с опыта – и оттуда двинуться к началу – к нарративу и репрезентации» (1, 7). Цель данного сообщения состоит в том, чтобы, обратившись к исходной позиции нарративной философии Анкерсмита, рассмотреть исторические метафоры и их роль в философии истории.

Основу теории метафоры заложил Аристотель, который описывал ее как способ переосмысления значения слова на основании сходства. Он выделил четыре типа метафорического переноса: с рода на вид, с вида на род, с вида на вид и перенос по принципу пропорциональной аналогии. Сформировавшийся в глубинах античной науки взгляд на метафору как неотъемлемую принадлежность языка, необходимую для познавательных и коммуникативных целей, получил бурное развитие в XX веке. Было заявлено, что концептуальные метафоры являются основанием метафизических систем, задают определенные философские картины мира, структурируют мировоззрение. Метафора превратилась в важное средство организации текста, и активное порождение терминологических метафор стало особой приметой постмодернизма. Функционирование метафор обнаруживалось практически во всех фундаментальных и прикладных науках: математике, физике, биологии, психологии, социологии, палеонтологии. Классической сферой их проявления и изучения стала история, и Анкерсмит стремится прояснить сильные и слабые стороны метафорического мышления.

1. Метафора и индивидуализация

Метафора, по мнению Анкерсмита, «эквивалентна индивидуализации (метафорической) точки зрения, с которой нас призывают рассмотреть часть (исторической) реальности» (1, 34). Метафоризация начина-

ется с предположения о подобии. Мысль движется от подобия к аналогии и новому пониманию. Например, в высказывании «земля – космический корабль» нам предлагается взглянуть на землю с точки зрения взаимодействия понятий «земля» и «космический корабль». Здесь свойства основного объекта остаются не обозначенными, а второй используется как своеобразный фильтр при формировании представлений о первом. Каждое из взаимодействующих понятий содержит свои системы ассоциаций, вследствие чего возможны многообразные толкования. Восприятие метафоры сходно с чтением на иностранном языке, при котором далеко не все слова известны, но общий смысл ясен. Смысловая интерпретация метафоры, бессмысленной с точки зрения логики, доступна человеку благодаря его языковой компетенции. Разгадка ее секрета снимает психологическое напряжение и приводит к эстетическому переживанию.

Метафора способна организовывать мир и наши хаотичные знания о нем. Ее синтезирующий характер связан с целеполагающей деятельностью субъекта, который в самой метафоре не представлен. Выбор того или иного образа-мотива метафоры связан не просто с субъективной позицией, но и с его миропониманием. Система стереотипных образов и эталонов, картина мира определяет цвет «очков историка».

2. Антропоморфическая и адаптивная функции метафоры

В основе метафоры лежит классический философский принцип: «человек есть мера всех вещей». Воображение, преобразуя непредметную действительность по аналогии с пространством и временем человека, создает «наивную» картину мира. Так, например, находящееся впереди осознается как будущее, а оставшееся позади – как прошлое. Метафора, обнаруживая сходства, порождает новые восприятия и изобретения. Явления природы или абстрактные понятия предстают как лица или живые существа, обладающие динамическими и ценностными свойствами («время летит», «часы ползут»). С помощью метафоры реализуется стремление «трансформировать иное в свое, дать нам возможность «чувствовать себя как дома» в этом мире» (1, 37). Анкерсмит предполагает, что познание адаптированной действительности является главной целью метафоры.

Метафора выполняет в языке и другие многочисленные функции, например, орнаментально-декоративную, эмоционально-побудительную или риторическую (убеждение публики в точке зрения, направлении действия и определенной линии поведения), а также сравнительную, контекстуальную, теоретическую и др. Она является важным механизмом мышления и познания. Предоставляя возможность рассмат-

ривать менее известную систему в терминах более известной, она помогает осмыслить абстрактные и внутренне неструктурированные понятия в более конкретных терминах, превращая, тем самым, незнакомую действительность в знакомую. Особый и важный вопрос – насколько концептуальная метафора реализует установку научного текста на объективность и в чем особенность метафорической истины. Анкерсмит полагает, что интеллектуальная функция метафоры всегда направлена скорее не на освоение, а на присвоение релевантных частей действительности.

3. Метафоры исторического повествования

В традиционном историческом повествовании всегда заложена какая-либо метафора, как правило, оптическая или пространственная – например, метафорический образ «реки времени». Вне метафорического измерения представление о прошлом распадается на множество несвязных и трудно обрабатываемых единиц информации. Метафора создает своеобразное русло, в рамках которого следует воссоздавать утраченные образы, определяет отбор и порядок единичных высказываний. Она является своеобразным компасом, указывающим вектор ориентации, задает тональность восприятия прошлого, выстраивает стиль работы историка, сближая его деятельность с художественным творчеством.

Исторические нарративы несоизмеримы, поэтому любая историческая интерпретация может быть признана только потому, что существуют другие. Тот, кому известна лишь одна интерпретация, в действительности не знает ни одной. Прошлое охватывается целой сетью нарративов, и в попытке описать историческую реальность мы попадаем в лабиринт. Каждый из метафорических концептов выделяет, высвечивает определенные стороны исследуемого объекта, а другие, наоборот, скрывает. В этом состоит основное затруднение, указывающее на недостаточность теории метафоры в решении вопросов истории. Возникает сложный вопрос: как возможно, сопротивляясь искушениям метафоры, воздержаться от использования фигуративного языка?

Позиция Анкерсмита описывающая (descriptive), а не предписывающая (prescriptive) (2, 128, 134). Надежду на выход из сложившегося затруднения он связывает с возвращением к историческому опыту. Он обнаруживает новый метафорический вектор движения интеллектуальной истории: «ностальгия исторического опыта». Ностальгия – личное переживание прошлого – фиксируется на различии между настоящим и прошлым и, тем самым способствует возвращению прошлого в настоящее. Поясняя свою позицию, Анкерсмит вводит новую изысканную метафору: «... когда смотрим в зеркало прошлого, мы смотрим на себя, а

видим чужого» (1, 67). Ностальгия помогает обнаружить то, что когда-то было частью нас самих, но по какой-то причине стало непонятным и чуждым. Приобретенный личный опыт прошлого мы переживаем непосредственно, поэтому исторический опыт также доступен нам в любой момент жизни.

Литература

1. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2009.
2. Стрелков В. И. К онтологии исторического текста: некоторые аспекты философии истории Ф. Р. Анкерсмита // Философия и современные проблемы гуманитарного знания. Вып. 2. М., 2000.
3. *Ankersmit F.* The Reality Effect in the Writing of History. Amsterdam, N.-Y., Oxford, Tokyo, 1989.
4. *Ankersmit F.* Statements, Texts and Pictures // *Ankersmit F., Kellner H.* (eds). A New Philosophy of History. L., 1995.
5. *Ankersmit F.* Can We Experience the Past? // KVAHAA Konferenser 37. Stockholm, 1996.

Язык философии: проблема стиля

Язык философии – тема, постоянно вновь и вновь возникающая в философском сообществе (2). И это не удивительно, ибо у нас нет другого способа передать друг другу, а также нашим слушателям и читателям, свои философские мысли о мире и человеке. Важнейшей причиной постоянного обращения к теме философского языка является его сложный, синтетический характер. Он включает в себя не только понятийный аппарат, представленный «категориями», «экзистенциалами», «метафорическими концептами», но также дискурс обыденной речи, и элементы речи художественной. Между этими составными философской речи не всегда существует жесткая граница, они могут сближаться, перетекать друг в друга, вступать в сложные смысловые отношения. Однако все они предназначены для выражение философских *идей* – гибких ментальных моделей великой и таинственной действительности. Слова, в которые облакаются философские идеи, создают для нас дискурсивное выражение бытийных основ, они претендуют на схватывание сущностных моментов мироздания.

Особенностью языка философии является также то, что присущие ему понятия и экзистенциалы тяготеют к *крайностям*. Это естественно, ведь философские концепции – это нередко противоположные друг другу версии реальности. Материя и дух, жизнь и смерть, сознание и бессознательное, «бытие-взглядом» и «бытие-под-взглядом», коммуникация и одиночество, любовь и ненависть – это не просто «слова языка», но характеристики внешней и внутренней «внеязыковой реальности». Существуют, конечно, и категории-опосредования, медиаторы между крайностями, но они предполагают эти крайности как наличные или, по крайней мере, возможные. Поэтому, взятый в своей целостности, философский язык парадоксален и эксцентричен, его пронизывают диалектика и диалогика, он эмоционален и предрасполагает пользоваться при аргументации мощными аргументами – обращением не только к логике, но к внешнему и внутреннему опыту.

Язык философии чаще всего становится темой обсуждения тогда, когда ярко проявляет себя непонимание или недопонимание философов друг друга. А порой не только непонимание, но и неприятие: говоришь на другом языке, значит, чужой. И вообще непонятно, философ ли ты? Именно поэтому требует обсуждения тема стиля, тема «права считаться философом», даже если по стилю ты – иной и не вписываешься полностью в наличный в данном сообществе канон. Эта тема достаточ-

но актуальна для всех, кто хоть однажды оказался «чужим на философском празднике» в силу приверженности определенному философскому стилю, кто оказался вне диалога с коллегами.

Что же является для нас стилем? Можно сказать, что стиль философского текста – это совокупность выразительных средств, при помощи которых доносится философская идея, это языковая форма, призванная служить мостом между сознаниями. К стилю можно отнести характер терминологии, наличие литературно-образных метафорических средств, ритмику текста, наличие или отсутствие прямых обращений к читателю и т.д.

Попробуем же без претензий на полноту истины поразмышлять о том, от чего зависит стиль текстов различных философов, ни на минуту не забывая о том, что стиль «не живет сам по себе», а выражает мировоззрение автора, его видение философии, да и просто жизни.

1. Прежде всего, язык и стиль философа, несомненно, связаны с *предметом* его философского рассмотрения. И хотя предметом такого рассмотрения, на мой взгляд, всегда выступает подвижное отношение между субъективным и объективным, внимание может быть сконцентрировано в данном случае именно на «объективном». Если это эпистемолог, философ науки или онтолог, обращенный к сюжетам естествознания и предназначенный свой текст профессионалам, то, конечно, его язык и стиль будут приближены к стилю научного трактата. Язык будет максимально строг и сух, субъективные пристрастия и оценки автора станут присутствовать минимально (хотя это вовсе не исключает концептуальной предвзятости, а порой и «завзятости»). Скорей всего, рассуждение пойдет от лица абстрактного «мы», изложение будет строиться без прямых обращений к читателю. И это естественно, потому что задачей такого философа является рассмотрение поставленных вопросов с платформы «философия = наука» или, по крайней мере, с позиции «философия как наука». Кроме того, избранный предмет рассмотрения, хотя и может – как любой предмет – провоцировать жаркие споры, тем не менее, сам не является эмоционально-насыщенным, не включает имманентных ценностных характеристик, и может быть проанализирован объективно и бесстрастно. Если же в философский текст включаются математические формулы, то здесь и вовсе нет места субъективным симпатиям и эмоциональному пафосу. Наукообразный философский текст, обращенный к «объективному», активно применяет научный понятийный аппарат, в том числе и потому, что сам является метанаучным.

Сложнее обстоит дело, когда предметом рассмотрения становятся «объективно увиденные» характеристики субъекта. Например, челове-

ческого сознания, на которое философ пытается взглянуть отрешенно, как если бы оно было не его собственное, впрочем, и не божественное, а так... сознание вообще. В таком случае, объективистский подход почти никогда не срывается до конца, и речь автора раньше или позже приобретает соответствующую предмету пафосность. Это относится ко всем «объективно-настроенным» исследователям сознания – от феноменологов до представителей информационного подхода.

Когда предметом философского рассмотрения становится сама человеческая жизнь, жизненный мир человека, его ценности, то философский стиль нередко меняется, приобретая страстность, открытую заинтересованность. Текст наполняется образами, метафорами, афористическими формулами. Автор порой выступает как мировоззренчески и социально ангажированный. Такие авторы могут писать наряду с трактатами личностные эссеистические тексты, говорить от первого лица, их произведения сближаются по стилю с публицистикой и прямо являются ею. В качестве ярких примеров можно привести Ф. Ницше, Ж.-П. Сартра и Х. Ортегу-и-Гассета. Глубина мысли в этом случае находит свое выражение не в академической, сдержанной и корректной форме, но в виде полемических мнений, страстных проповедей, субъективных обвинений, иронии и язвительности. Разговор о жизни и ценностях может выражаться у философов в форме литературных произведений, он тесно сближается с поэзией, с поучением, с пророчеством. Это связано, думается, еще и с тем, что жизнь, о которой идет речь, с одной стороны, никогда не похожа на идеал, и это порождает напряженность конфликта между сущим и должным, сущим и желаемым, а с другой стороны – разговор об экзистенциальных вопросах упирается в вопрос о времени, о неопределенности будущего, о неизбежности смерти, что придает этим философским сюжетам и выражающему их философскому стилю высокий накал.

Предметом философского рассмотрения может быть также тема трансцендентного, тема Бога. Собственно, в течение многих столетий именно она и была главной, лишь XIX и XX века сделали философию во многом «безбожной», повернутой к миру и человеку, лишенным высшего онтологического начала. Религиозная философия по своему языку всегда выступает, во-первых, прямым продолжением теологии, а во-вторых, является полемической, непримиримо борясь в своих текстах против инакомыслия.

Бог как предмет религиозной философии – это предмет не только мысли, но страсти и веры, и даже в первую очередь – страсти и веры. Поэтому религиозная философия полна пафоса, метафор, обвинений и призывов, в ней нет и не может быть объективизма. По сути дела, она

никогда не апеллирует только к разуму, как то делает философия, претендующая на близость к науке, поэтому ей не подходит светская лексика и понятийный аппарат, свойственный безрелигиозной философии. Она порой использует эту лексику, но, скорее, как вспомогательную. Религиозная философия ангажирована открыто и однозначно, потому что она «владеет истиной», которую проповедует (напор, подобный напору религиозной агитации, проявляет в философском тексте только антирелигиозная агитация, что прекрасно помнят все, кто читал классиков марксизма). Никакой безрелигиозный экзистенциальный текст, интеллектуально озабоченный «человеком в мире», не сравнится по эмоциональному напору с текстом религиозно-философской проповеди (в качестве примера можно привести работу С. Н. Булгакова «Свет не вечерний» или Д. фон Гильдебранда «Сущность христианства»). Даже ритмика религиозно-философского текста отличается от ритмики текста «светского», как эстрадная песня от органной музыки.

2. Второй важный момент, влияющий на стиль философствования и особенности философского текста, связан с тем, как определяет себя сам философ – как ученого, литератора или проповедника.

Вполне может быть, что «объективно-ориентированный философ» определяет себя как «проповедника научной истины» или эссеиста-литератора, тогда он начинает применять стилевые особенности проповедника или популяризатора. Кстати сказать, такая стилевая форма, объединяющая «строгую научность» со «свободой речи», стала весьма востребована в наши дни. Доступный и яркий разговор о сложных вещах сначала стал «хорошим тоном» в западных странах, а сейчас приходит и к нам. Например, большинство статей в журнале «Эпистемология и философия науки», посвященные сложным эпистемологическим проблемам, написаны достаточно легкой рукой – т.е. авторы приняли во внимание важность говорить понятно, внятно, убедительно, что требует впечатляющих примеров, не слишком длинной фразы, избегания «темных», запутанных выражений.

В то же время, антропологический философ, желающий быть «ученым», станет избегать излишней эмоциональности, прямых обращений к субъективному опыту читателя – внутреннему и внешнему, а, скорее, станет опираться на тексты прошлого, на социологические данные, на результаты разного рода научных исследований – это поможет ему избежать проявлений личного и соответственно скажется на его языке – более сдержанном и строгом.

Кроме того, философ может позиционировать себя в качестве «элитарного мыслителя» либо автора «популярной» литературы (например, учебников). Слово «популярный» относится здесь не к славе и востре-

быванности автора, а исключительно к жанру, в котором он работает, и к аудитории, к которой обращены его тексты. Философ, относящий себя к «элитарным исследователям» («подлинным философам») будет, скорее всего, пользоваться наиболее сложным языком, его письменная речь будет содержать максимум профессиональных терминов, а текст, скорее всего, окажется не свободным от тяжеловесности (ибо стиль – не главное, и нужно «не снижать планку»). Если внутреннее определение себя автором как «элитарного» не соответствует реальной глубине мысли, то текст порой вырождается в заумь, которая может быть проиллюстрирована старой шуткой «ассоциативная рефлексия реципиента модулируется в тенденцию гипертрофии». Что касается авторов учебных пособий и эссеистики, то само понимание себя как эссеиста или «методиста» (в смысле методики преподавания) обязывает философа говорить на доступном языке, иначе читатели или слушатели его не поймут. В хороших учебниках большинство употребляемых терминов разъясняются. В наши дни, когда опубликовать монографический текст очень трудно, авторы-философы нередко излагают свои идеи в форме учебников, которые хотя бы можно выпустить в свет. Разумеется, популярное изложение сложных философских проблем таит в себе большую опасность – опасность упрощения, но здесь уже все зависит от того, насколько автор произведения владеет искусством слова.

3. Стилиевые особенности философского текста во многом зависят от связи этого текста с определенной философской традицией. Большинство непониманий и недоумений, отрицания философами друг друга вроде «Это богослов, а не философ!», «это физик, а не философ!», «это ахинея, а не философия!» – зависят от принадлежности авторов к разным философским традициям. Авторы работают в разных дискурсах, говорят на различных языках, обращены к разным ракурсам действительности, и это создает, с одной стороны, богатство и многообразие подходов, а с другой – взаимное непонимание и неприятие. Это не спор людей с разными позициями, обсуждающими один и тот же предмет, а почти разговор инопланетян с землянами, существ из разных миров.

С учетом того, что наше время – время разрушения традиций, можно заметить стилиевые и лексические особенности философствования в текстах, отдаляющихся от традиции. В частности, можно обратить внимание на традицию поиска трансцендентного в рамках западной философии, говоря языком Ф. Лиотара, создания метанарративов.

В рамках традиции «поиска трансцендентного» остается религиозная философия, которая оперирует традиционным набором понятий, в частности, христианской лексикой. Слова Бог, сотворение мира, Христос, милосердие, спасение и другие обрисовывают и картину реально-

сти, и перспективы человека, и высшие цели, то есть, создают всю ту «метафизику» и тот ценностный строй, который был ей свойственен.

У ряда авторов указанная традиция до конца не исчезает, но трансформируется, «уходя в основание» концепции. Меняется понятийный аппарат, возникают новые термины, экзистенциалы, не характерные для предыдущей философии, но идейный «посыл» идет из традиции. Так, хайдеггеровское бытие имеет корни в традиции немецкой христианской, в том числе мистической философии. Размышления В. Франкла о смысловых ориентирах и свободе, тем не менее, не теряют из виду бога Ветхого завета, и даже сартровское радикальное «существование прежде сущности» уже имело место у Фомы Аквинского. Изменение тематики и, соответственно, изменение языка оказываются в некотором смысле переакцентировкой.

Радикальный разрыв с традицией, борьба с ней «не на жизнь, а на смерть» оказывает разрушительное влияние на философский текст. Известно, что Ж. Деррида полагал невозможным бороться с разумом на его собственном поле, он предлагал делать текст – и делал его – странным, непонятным, нечитабельным, усложненным и обесмысленным одновременно. Отказ постмодернистов от «метафизики» означал отказ от рациональности, связности, системности, но вместе с тем – от обоснованной эмоциональности, понятных ценностных ориентиров, доступных смысловых отсылок, а также от хорошего и внятного литературного стиля. И хотя Деррида восславлял неоцененную письменность, его подход к разуму сыграл роковую роль для философского текста в культуре. В современной массовой культуре, впитавшей идеи постмодернизма, тексты всех стилей, кроме примитивного, вообще не в чести, и философский текст со всеми его понятиями и экзистенциалами, разумностью и страстностью, является по большей части делом самих философов, которые нередко тоже не хотят понимать друг друга. В связи с этим возникает вопрос о *доброй воле* членов современного философского сообщества к пониманию стиля и языка, на котором выражены концепции их «ино-идейных» коллег. Дело спасения утопающих – дело рук самих утопающих: если философия хочет жить в современном мире, философы должны стремиться понимать и принимать друг друга, в каких бы стилях и с каких бы теоретических позиций они ни писали. Суть не в том, чтобы третировать друг друга или кичиться друг перед другом, полагая свой подход и свой стиль выражения мыслей «наилучшим» и «самым философским», а в том, чтобы философская речь не умолкала.

Важно подчеркнуть, что в самой философии заложена принципиальная возможность понимания между различными авторами, и язык каждого из них не является здесь непреодолимым препятствием. Не-

сколько десятилетий назад в статье «Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики» (1) С. С. Аверинцев отмечал, что мы можем понимать мыслителей прошлого, потому что, несмотря на все различие времен и культур, в самой мысли заложен трансцензус – универсальность, преодолевающая частные характеристики. Этот трансцензус работает не только в отношении мыслителей античности или средневековья, он работает и в среде современных философов, которые хотя и живут в одну эпоху, но в полном смысле слова «говорят на разных языках».

Литература

1. *Аверинцев С. С.* Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство М., 1975.
2. *Языки философии.* Коллективная монография. СПб., 2009.

Литература как медиум философской рефлексии

Для самоидентификации философской деятельности по-прежнему недостает основания. Таким основанием, очевидно, не может служить та или иная содержательно специфицированная теоретическая платформа, то или иное исторически сложившееся философское направление. При этом едва ли возможно, или попросту продуктивно, искать это общее основание, ориентируясь на идею единых, идеально-типических, одним словом, унифицируемых способов действия. К тому же категоричное разделение содержательного и процессуального аспектов само по себе симптоматично. Оно выражает характерный, или даже парадигматический для современных попыток осмысления феномена практики *активизм*. И если предположить, что к философии – а, возможно, не только к ней – эта парадигма применена не по праву, и отличие по способу действия уже включает в себе отличие по содержанию, то решение вопроса об общем основании философической деятельности не может не привести к ревизии традиционного, т.е. активистского представления о практике.

Начнем с тривиального наблюдения: в «процессуальном» отношении философствование, как известно, тесно связано с феноменом письменной речи, т.е. тем, что называют литературой в максимально широком смысле. «Тесно» означает, что литература для философии – не только подходящее или даже неизбежное средство для фиксации, выражения и трансляции «помысленного». Она, кроме того, – среда философствования (что бы это последнее ни значило): не только то, *посредством чего*, но также и то, *в чем* философствование осуществляется. Это «в чем», в свою очередь, расщепляется на два аспекта, поддающихся внешнему наблюдению, которые можно условно обозначить как временной и пространственный, или процессуальный и содержательный. С одной стороны, большую часть своего рабочего времени философствующие уделяют работе с текстами. С другой стороны, это обстоятельство имеет внутренние, или содержательные, основания. При всем многообразии и даже противоречивости этих оснований их все-таки можно привести к общему знаменателю: «предмет» философии в меньшей степени поддается обособлению от его литературной (медиа-языковой) составляющей, нежели «предметы» других областей знания.

Литературно-языковая опосредованность – это один из ключевых факторов, обуславливающих традиционную и даже обострившуюся в

последние десятилетия неопределенность институционального статуса философии. Эта неопределенность выражается, например, в том, что, будучи университетской дисциплиной, философия – в отличие от большинства гуманитарных наук – в значительной степени зависит от самоидентификации философствующих индивидов, соответственно от партикулярных стратегий конструирования и продвижения «философских идентичностей». Спектр моделей, в ориентации на которые происходит такая самоидентификация философии, задается напряжением между двумя полюсами, или двумя идеально-типическими возможностями: художественной литературой и научными текстами, гипостазированием и трансцендированием письменной речи. При этом конкретный выбор всякий раз прочерчивает своего рода демаркационную линию в самом этом медиуме: литературе. Другими словами, с процессуальной точки зрения, само философствование – это постоянный выбор литературной стратегии, имеющий помимо прочих и институциональные следствия. Выбор осуществляется из литературных средств и в среде литературы, что – ввиду историчности самой идеи литературы – подразумевает постоянную реконфигурацию этой среды. Динамика, границы и направление этого выбора и, соответственно, «реконфигурации» задаются идеей «текстирования», т.е. внутренне присущей любому тексту тенденцией к превращению в специфический и до известной степени автономный *опыт*. «Текстирование», как его понимает Гадамер, в отличие от «текстуализации» представляет собой не процесс становления текстом чего-то до- или нетекстового, а внутреннюю динамику самого «текстуального», разворачивающуюся между двух полюсов: «анти-текстом» и «эминентным текстом» (3, 330–360). Полюс «эминентного текста» – это высшая степень текстирования, предполагающая неразрывность материи и смысла, акта чтения и предметных определенностей текста. Тем самым речь идет о градуальной трактовке «текстуального». В научной сфере «текстирование» минимально, в то время как в области художественной литературы и особенно лирики, напротив, достигает своего максимума.

При этом корректная трактовка корреляции между степенью текстированности и степенью открытости до- и внеязыковому миру кажется парадоксальной: минимальной степени текстированности не обязательно отвечает максимальная степень «открытости миру». Другими словами, открытость миру не подразумевает внеязыкового характера опыта мира. Напротив, известная степень текстированности составляет условие возможности, как минимум, ряда теоретических позиций в рамках современных философских исследований. В этой связи следует упомянуть – помимо ставшего уже хрестоматийным примера пост-

структурализма – Витгенштейна (сравнение «Философских исследований» с пейзажными зарисовками и альбомом, что «безусловно связано с природой самого исследования») и Хайдеггера (чтение как «собрание» в присутствии): «Без подлинного чтения мы не сможем увидеть обращенного к нам и созерцать являющееся и кажущееся» (6, 111). Для них обоим работа с текстом (как рецепция текстов, так и их производство) обладает эвристическим потенциалом. Текст для них – не средство фиксации и трансляции смыслов, а среда их создания.

Отсюда вывод: связанная с «текстированием» автономия как художественного, так и философского текста не означает его монолитности, неструктурированности или замкнутости. Скорее, следует исходить из идеи многомерной открытости текста, которая к тому же варьируется от одного типа «текстирования» к другому и которая является «двусторонней»: открытость не только в сторону субъекта, но и мира. Различные измерения этой двусторонней открытости опыта текста – от визуального и когнитивного до антропологического и политического – рассматривались в различных теориях, позиционирующих себя, как правило, по эту сторону традиционного дисциплинарного разграничения: философии и литературы.

К числу наиболее интересных и продуктивных в этой связи литературно-философских концепций следует отнести теории Вольфганга Изера, Ханса Ульриха Гумбрехта, Жака Рансьера и Вилема Флюссера. Кратко охарактеризуем их.

1. Литературная антропология Изера

Текст, с точки зрения Изера, – это не объект и не ментальный образ, а событие, или процесс, разворачивающийся между двумя полюсами: текстом как «языковой схемой» и ее актуализацией со стороны реципиента, или читателя. Текст обладает виртуальным и динамическим характером. Его действительность состоит в возможности развертывания своего потенциала и своей событийной природы в процессе чтения. При этом позиция читателя, отличающаяся соучастием и креативностью, не является «активистской». Воображение и творческая деятельность читателя представляет собой, скорее, несамостоятельный фактор в рамках процесса генерирования текстовых содержаний. Деятельность читателя – это не столько движитель, сколько пусковой механизм спонтанного по своей природе процесса, который – в силу своего креативного характера – обнаруживает тенденцию к преодолению онтологического барьера между литературным опытом, с одной стороны, и перцептивным опытом, с другой: «Литературные тексты трансформируют чтение в креа-

тивный процесс, который представляет собой нечто намного большее, нежели простое восприятие написанного» (8, 6).

Однако «эффекты», производимые чтением, не ограничиваются пределами текста. Один из наиболее интересных выводов, проистекающих из рассуждений Изера, состоит в следующем: процесс автономизации текста (в нашей терминологии: текстирование) не ведет к изоляции литературного мира от реальности. Напротив, «реальность» опыта чтения способна высветить базовые образцы реального опыта» (8, 9). Это касается в равной степени «субъективной» и «объективной» стороны опыта. Текстирование представляет собой тот же опыт действительности, однако конденсированный до такой степени, что становятся зримы те из его черт, которые в «нормальном состоянии» остаются нетематическими. В литературном опыте происходит движение от действительного к действительности, или от «продукта» к «продуктивной стихии», в которой осуществляется всякий раз новое реконfigurирование «данного» на основании того, что возможно здесь и сейчас. Литература имеет дело с чем-то изображаемым, а не данным. Принципиальным условием возможности изображения чего бы то ни было является его отсутствие. Воображение в отличие от восприятия требует от реципиента определенных инвестиций, которые, с одной стороны, конститутивны как для имажинативного, так и для перцептивного опыта, а, с другой стороны, в литературном опыте осуществляются эксплицитно. Диалектика спонтанности и «впутанности» в креативное конфигурирование мира, переживаемое явным образом, делает литературный опыт не только инструментом трансляции, но и генеративной средой философских рефлексий.

Следует подчеркнуть, что согласно Изеру изоморфизм литературы и действительности обнаруживается не вопреки, а, напротив, благодаря их непреодолимому различию. В своих поздних работах, посвященных разработке идеи литературной антропологии, Изер ставит вопрос о том, каковы антропологические основания нашего неистребимого интереса к художественной литературе, к воображаемому и фикциональному (7).

2. «Презентификационизм» Гумбрехта

Гумбрехт стремится преодолеть характерное как для традиционной, так и для современной философии разделение языкового и внеязыкового, или – в его собственной терминологии – разделение двух измерений нашего опыта: значения и присутствия. Доминирующее со времен Реформации интерпретативное отношение к миру рассматривается им как отличительная черта «метафизической эпохи». Установление баланса между двумя основными стратегиями отношения к миру – интер-

претацией и «производством присутствия» – составляет приоритетную задачу размышлений Гумбрехта.

Однако реализация этой задачи применительно к ориентированной на интерпретативную деятельность философии представляется проблематичной. Тем не менее, Гумбрехт предлагает ряд аргументов против традиционной спиритуализации языка, соответственно, в пользу идеи его многообразного и многомерного «физического присутствия». Спектр этих форм физического присутствия («амальгамирования» материального и смыслового) простирается от «объемности», или пространственности устной и письменной речи до идеи языка как медиума, который физически и, стало быть, вновь пространственно, заполняет собой «метафизическую» пропасть, разделяющую смысл и присутствие (4).

Функция речи, с точки зрения Гумбрехта, – в том числе и письменной – заключается не только в фиксации и трансляции нематериального смыслового содержания, добытого путем проникновения вглубь материальной поверхности. Она состоит и в генерировании специфических форм материального присутствия в обоих смыслах: в смысле того, что присутствует, и того, кто присутствует. Эти формы присутствия, с одной стороны, являются пространственными и физическими, т.е. составляющими часть «объективной реальности». С другой стороны, они связаны со специфическими условиями, характерными для речевой деятельности.

Эти и прочие размышления Гумбрехта задают одну из возможных перспектив для рассуждений о связи между философией, литературой и практикой. Речевая – как устная, так и письменная – деятельность способна обеспечивать доступ к присутствию не только посредством своего содержания, но и вследствие того, что она сама по себе является способом интенсивного «физического присутствия», оказывающим, в конечном итоге, влияние на все прочие формы телесного пребывания. Сюда же относится и «эвокативный» потенциал «воплощенной речи»: ее способность в определенном смысле и в известном объеме вызывать к (пространственному) присутствию прошлое (5, 87–96).

В этой связи разворачивающаяся в текстовой среде философская «деятельность» предстает в новом свете. Чтение, производство текстов, дискуссии и интерпретации рассматриваются не в качестве транзиторных процессов, значение и возможный практический эффект которых располагаются где-то за их пределами, в будущем, а в качестве перформативных областей, предполагающих соответствующий модус присутствия в них, соответствующий модус опыта мира. Специфический ме-

диум философско-литературных практик предполагает и собственные критерии эффективности, отличные от стандартных критериев.

3. Рансьер: политическое измерение литературы

Рансьер также придерживается масштабной и вполне революционной трактовки литературы, которая для него является одной из форм политического. При этом речь идет не о политическом эффекте или политических импликациях художественной литературы, а о политическом характере литературы как таковой, о том, что она, по сути, – один из «режимов» исполнения политического. Подобная характеристика литературы основывается на соответствующей трактовке политического. Политическое, с точки зрения Рансьера, – это та или иная конфигурация взаимосвязи между способами восприятия, говорения и действия, которая задает перспективу для различного рода властных отношений. Последние Рансьер именуется «полицией». «Политика» в отличие от «полиции» представляет собой нормальное состояние перманентного разногласия, задающего динамику чередования и конфронтации различных способов «разделения чувственного», разделения в трех смыслах: фрагментации, дистрибуции и коммуникации. Политика – это «кластер перцепций и практик, формирующих общий мир» (9, 10).

В перспективе такой «онтологии» политического литература – это, прежде всего, один из (исторических) режимов распределения чувственного: литература – это не «способ письма вообще и не особая кондичия языка, а – исторический модус зримости письма, специфическая связь между системой значения слов и системой зримости вещей» (9, 12). В отличие от иерархического режима значения, свойственного, например, романтической беллетристике (значение как отношение адресации одной воли к другой), модернистская литература (модель здесь – «немое письмо» Флобера) представляет собой «демократический режим», отличающийся установлением отношения между знаками, служащими «симптомами положения вещей». Этому режиму письма соответствует «эгалитарный» («археологический») режим чтения, который, будучи режимом неиерархического разделения чувственного, сталкивается с противоречием самоустранения, поскольку неиерархичность, или «размывание разницы между высокой и низкой тематикой» (9, 21), в этом случае включает в себе тенденцию к становлению незримой. Один из важнейших итогов размышлений Рансьера состоит в том, что, будучи не описанием эгалитарного разделения чувственного (реконфигурации взаимосвязи способов говорения, видения и действия), а его осуществлением, литература обнаруживает тенденцию к размыванию границ между «интерпретацией» и «изменением» мира.

4. *Флюссер: литература как культурная техника*

Вилем Флюссер рассматривает проблематику текста и письменности в историческом масштабе. Для него изобретение письменности мотивировано человеческой потребностью «объяснять» образы. Объяснение состоит в операции транскодирования, т.е. перевода двухмерного кода изображения в линейный код письменности. Необходимость транскодирования (критики образов) объясняется антропологическим статусом образов и внутренне присущей им «диалектикой». Что касается первого, то речь идет о функции посредничества между миром и человеком, выполняемой образами. Образы обеспечивают для человека доступ к миру, делая его обозримым, т.е. явленным. Однако функция медиаторов между миром и человеком, присущая образам, включает в себе возможность трансформации в собственную противоположность, а именно в преграду, заслоняющую собой от человека мир. Это происходит в том случае, когда образы становятся самостоятельными, автономными, утрачивая свою первоначальную инструментальность.

Один из основных мотивов такой трансформации («диалектичности») образов заключен в самой их природе, а именно магическом характере свойственной им презентации мира. Образы, согласно Флюссеру, – это значимые поверхности, восприятие которых происходит в режиме «сканирования», которое, двигаясь в различных направлениях, производит – «информирует» – разнообразные смысловые конфигурации: «Реконструированное посредством сканирования пространство – это пространство взаимного означивания» (1, 9). Это присущее образной поверхности перформативное пространство-время Флюссер называет миром магии, «в котором все повторяется и в котором все вовлечено в многозначительный контекст». «Магическое» здесь противопоставляется понятийному, или историческому, и используется здесь в позитивном смысле: как легитимный и, более того, антропологически укорененный тип отношения к миру, который, тем не менее, характеризуется специфическим насильственным характером и, как следствие, упомянутой диалектичностью.

Литература переводит двухмерный «воображенный» мир магии, в линейный «постижимый» мир истории. Тем самым «письмо было изобретено как терапевтическое средство против двойного отчуждения» (2, 65): избавившийся от своей инструментальности медиатор отчуждает вдвойне. Более того, – и это, пожалуй, главный литературно-теоретический тезис Флюссера – письмо составляет принципиальное условие возможности исторического, критического и рационального мышления, доминирование которого – это лишь краткий эпизод в истории.

Вернемся к вопросу о связи практического измерения философствования с его основной «средой обитания» – текстами (различными формами и степенями «текстирования»).

Литературность, которая в той или иной степени присуща философии, зачастую рассматривается как символ бессилия философии. Но возникает вопрос, нельзя ли пересмотреть это негативное отношение, используя ресурс охарактеризованных выше философско-литературных концепций? Не обуславливается ли возможная «эффективность» философии тесной связью с ее приоритетным медиумом – литературой? С ним же, возможно, связаны не только эпистемологическое или экзистенциально-практическое, но и политическое измерение философствования. Правда, тут же возникает вопрос: а требуется ли в этом контексте выделять политическое измерение в отдельную рубрику?

Возможно, политическое измерение литературы (от художественных до социально-критических текстов) представляет собой своего рода суммарный эффект ее внутренних факторов, т.е. многомерности текста. Другими словами, литература способна из себя самой производить политически релевантные содержания и факторы, оставаясь, так сказать, в «нормальном режиме». Производство этих содержаний заложено в самой природе литературы, или должно составлять эту природу. В качестве элементов возможной интегральной теории философского текста вполне могли бы выступить некоторые идеи современных философско-литературных концепций, например: Гадамера, Изера, Гумбрехта, Рансьера и Флюссера.

Литература

1. *Flusser V.* Für eine Philosophie der Fotografie. Göttingen, 1983.
2. *Flusser V.* The Future of Writing // Writings. L., 2002.
3. *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. Bd. 2. Tübingen, 1999.
4. *Gumbrecht H.-U.* Presence Achieved in Language (With Special Attention Given to the Presence of the Past) // History and Theory. Vol. 45. Wesleyan University, 2006.
5. *Gumbrecht H.U.* How can we encounter what remains latent in text? // Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas. Vol. 7. № 1. January 2009.
6. *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 13. Frankfurt am Main, 1983.
7. *Iser W.* Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie. Frankfurt am Main, 1991.
8. *Iser W.* The Reading Process: A Phenomenological Approach // New Literary History. Vol. 3, No. 2. On Interpretation: 1. The Johns Hopkins University Press (Winter, 1972).
9. *Rancière J.* The Politics of Literature // SubStance. # 103. Vol. 33. University of Wisconsin System, 2004.

Соотношение философского и теологического языка в поздних работах Хайдеггера

Хайдеггеровское философствование определено вопросами о бытии, мышлении и языке. Эти три вопроса продумываются во взаимоотношенности. Но именно вопрос о бытии как бытии становится для Хайдеггера основополагающим. На протяжении всего философствования он осмысляет различие между бытием и сущим, бытием как бытием и бытием как сущим в целом. Онтологическая дифференция определяет и хайдеггеровское различие между двумя типами мышления – рассчитывающим и осмысляющим. Логическое представляющее мышление схватывает наличное сущее в понятиях и оперирует с ними. Осмысляющее мышление, напротив, напоминает человеку о его отношении к бытию как бытию. В то время как рассчитывающее мышление объективирует сущее в представлении, осмысление ведет нас к месту нашего истока и пребывания. Этот смысл и пребывание для Хайдеггера есть не что иное, как бытие. Мышление – это мышление бытия. Принадлежащее бытию мышление осуществляет отнесение бытия к сущности человека.

Язык в философии Хайдеггера является «горизонтом бытия», также как время и мир. Одновременно язык становится горизонтом, в котором проявляется отношение бытия к мышлению. Мышление осуществляется как язык, и бытие как названное мышлением исполняется в языке. Хайдеггер стремится продумать язык иначе, чем это происходило в традиционном философском и теологическом осмыслении. Рассмотрение языка как знакового выражения положения вещей или внутреннего содержания опыта представляется Хайдеггеру вторичным и приводящим к забвению бытия. Метафизическому пониманию языка противопоставляется видение языка как «дома бытия», осмысление языка в его «соответствии бытию», языка как «жилища человеческой сущности». Сущностная близость языка к бытию определяет человеческое мышление: «Бытие, высветляясь, просит слова. Оно всегда говорит за себя. Давая о себе знать, оно в свою очередь позволяет сказать-ся экзистирующей мысли, дающей ему слово. Слово тем самым выступает в просвет бытия» (1, 219). Это означает, что язык есть место, горизонт, пространство, в котором существует бытие, при этом его сущность для нас выступает как призыв нашего мышления к явленности, как требование события бытия. Бытие как «свершение всего сущего» приходит к нам, когда мы говорим и слушаем. Поэтому Хайдеггер может назвать язык «приходом бытия»,

«просветляюще-скрывающим приходом», поскольку каждый просвет, каждое само-раскрытие включает также сокрытость, хранящую тайну.

Событийное раскрытие истины в судьбе вот-бытия не поддается субъективному установлению, тем самым мир предстает не как предмет, но скорее как опытная преданность понимания. Истина, просвет, событие бытия оказываются для Хайдеггера онтологической данностью, которая сама не относится к сущему, но всегда узнается в истории. Свет, место, значение бытия как мира оказывается историческим способом данности этой истины или ее исторического дарования в языке. В поздних работах Хайдеггера топология бытия как вопрос о его истине, обязательно отсылающей нас к истории, обеспечивает и истину теологических высказываний о Боге. Она становится основой герменевтического подхода к соотношению разума и религии, точнее, философии и теологии.

Если сравнить этот способ понимания с интерпретацией соотношения теологии и философии в ранних работах, можно обнаружить существенные изменения. В период разработки фундаментальной онтологии Хайдеггер акцентирует внимание на принципиальном различии философии и теологии. Экзистенциальная аналитика осмысливается как атеистическая философия или, по крайней мере, философия без априорного понятия Бога. Философия как экзистенциальная аналитика *Dasein*, которое является особым, выделенным сущим и определяется в своем отношении к бытию, задает вопрос о смысле бытия и тем самым служит основой всякой позитивной науки. Понятие науки, разработанное в «Бытии и времени», предполагает сущностное различие между наукой о бытии и науками о сущем. Тем самым исключается возможность конкуренции философии и конкретных наук на одном онтологическом уровне. Но исключенная на онтологическом уровне проблема конкуренции вновь обнаруживается на уровне онтически-экзистентном, где довольно сложно совместить бытийную возможность веры с вопросами мышления. Подобные сложности требуют продумать онтическую укорененность онтологических вопросов. Понятие фундаментальной онтологии имплицитно предполагает ее конститутивное значение для всех конкретных наук. Концепция фундаментальной онтологии включает в себя продумывание «деструкции истории онтологии». Эта деструкция, призванная разрушить традиционное объединение философии и теологии, указывает, однако, на особое место теологии, ставит под вопрос ее включение в ряд других конкретных наук, фундированных фундаментальной онтологией. Сходным образом обстоит дело с провозглашенным а-теизмом *Dasein*-анализа. Он не знает никаких религиозных априори, в которых тем не менее нуждается для того, чтобы без всяких

модификаций непосредственно осуществлять обоснование теологии. Рассмотрение указанных сложностей позволяет сделать вывод о специфической региональности теологии: тематизируемый ею регион сущего есть определенный набросок целого. Теологические понятия определяются как «последние понятия», что придает им сходство с фундаментальной онтологией. Обоснование возможности теологии в Dasein-анализе оказывается проблематичным, поскольку ей предпослано изначальное отношение человека и Бога. Поскольку возможность или действительность подобного отношения по определению не принадлежит к предметам экзистенциальной аналитики, невозможно вывести из бытийного понимания вот-бытия возможность или невозможность теологии.

В докладе «Феноменология и теология» сущностное напряжение в описании отношения двух наук становится еще более отчетливым. Хайдеггер характеризует теологию как позитивную науку, полностью отличную от философии и нуждающуюся в ней только в том, что касается научности. При этом в качестве наличного сущего, тематизируемого теологией, он полагает христианскую веру, выступая тем самым скорее как теолог, настаивающий на том, что вера понимается только верой. Специфическая историчность теологии христианской веры, определяющая теологию как науку о вере, выводит ее из ряда других онтических наук и модифицирует ее отношения с философией. Все другие науки, включая философию, не могут претендовать на рациональное обоснование теологии, поскольку не достигают ее наличного сущего – веры. В хайдеггеровском определении специфической позитивности теологии, обусловленной ее связью с событием Откровения, акцентируется внимание на том факте, что в религиозном опыте мы имеем дело с последними вещами, изначальной данностью, не сводимой к другим регионам сущего. Тем самым мысль Хайдеггера колеблется между экзистенциально-онтологическим различием философии и теологии, и их экзистентно-онтической пограничностью. Общность между фундаментальной онтологией и теологией заключается в том, что в обеих речь идет о последнем и безусловном. Философия в этом контексте служит онтологическим коррективом теологических понятий. Только такое взаимоотношение двух наук признается подлинным, без какого бы то ни было заимствования понятий, категорий, использования метода (Хайдеггер отмечал, что словосочетание «католическая феноменология» столь же смешно и нелепо, как, скажем, «протестантская математика»). Он призывает теологов говорить на своем языке, адекватном вере как особому способу существования вот-бытия.

В бытийно-историческом мышлении позднего Хайдеггера теология понимается как способ исторического опыта истины. Смысл бытия очерчен у ранних греческих философов и в поэзии Гельдерлина так, что интерпретация поэзии проясняет, как может Бог быть «светом всего сущего». Оставаясь при этом топологией бытия, такая интерпретация становится философским высказыванием о возможности понимающего опыта Бога. Просвет «содержит в себе» и «освещает» человека и божество, их отношения. Таким образом, вопрос об истине бытия выступает как философская герменевтика теологии. Аналитика поэтически-герменевтического опыта заставляет нас поставить вопрос о том, как Бог становится доступным понимающему опыту, как возникает «понятие» Бога. Метафизическое мышление сводит Бога к «сущему в целом». Для Хайдеггера Бог не относится ни к сущему, ни к бытию как таковому, Он оказывается способом «проявления» (Vor-schein) бытия. Бог есть сущее, но одновременно Он соответствует априорным онтологическим структурам, в которых Он открывается и истолковывается в своем бытии. Разработанные в философии условия возможности опыта Бога, при которых Бог только и может явиться как Бог, становится формальным критерием теологий различных религий. При этом Хайдеггер убежден, что философия не может быть условием фактического опыта веры, но только определяет формальный способ данности этого опыта.

В дискуссиях со «старыми марбуржцами» Хайдеггер еще раз подчеркивает различие философии и теологии и показывает, что именно в этом различии можно усмотреть основания их фундаментальной общности. В его интерпретации философия и теология относятся друг к другу в смысле *analogia proportionalitatis*: философское мышление так относится к бытию, как теология к открывающему себя Богу. Поскольку Хайдеггер рассматривает отношение философского мышления к бытию как соответствие (*Entsprechung*), теология в этой пропорциональности должна была бы указать свой собственный способ такого соответствия, который прояснил бы дифференцированное единство веры и мысли. Нерв этой аналогии обнаруживается в методическом способе применения этого «соответствия», когда вопрос об истине истолковывается как вопрос о собственном существе экзистенции в вере. Убежденность веры остается неприемлемой для философского подхода к проблематике истины. Но провозвестие веры и его универсальные притязания в процессе коммуникации и верификации нуждаются в формальной философской подготовке вопроса об истине.

Философский и теологический способ обращения с истиной различаются и в своих методических конструкциях, и в герменевтических проектах: философия как герменевтика, ставящая вопрос об априорных

условиях исторической истины, отличается от теологии как герменевтического процесса верификации определенного вида знания через обращение к историческим структурам истины. При сохранении этого различия аналогия с пропорцией может определить форму методических подходов философии и теологии, которые актуализируют способ соответствия опыту истины. Если философия озабочена тем, чтобы соответствовать истине бытия, а теология – истине открывающего себя Бога, то эти два сходных формально и по-разному содержательно ориентированных способа соответствия получают интересную форму: философия как исторический вопрос об истине интерпретирует содержательно-фактические топоры теологического опыта, обращаясь к формальным структурам события просвета. И философия, и теология характеризуют свои подходы как герменевтические. Тогда философия – это герменевтика, которая рассматривает сущее и весь опыт в предваряющем просвете бытия. Теология же выступает как герменевтика уже удостоверенного опыта.

Эту свою позицию Хайдеггер уточняет в работе «Некоторые указания к коллоквиуму “Проблема необъективирующего мышления и словесного выражения в современной теологии”», где он утверждает, что теология не может быть реализована как точная наука. В статье еще раз подчеркивается, что предметом теологического мышления и словесного выражения является христианская вера и ее содержание. Поэтому язык теологии должен соответствовать смыслу веры и не привносить чуждых вере представлений, заимствованных из других наук. Существует опасность, что теология, обратившись в утверждении своей научности к философии, усвоит технически-сциентистские представления о языке, превращающие язык в инструмент науки. В противовес этому Хайдеггер стремится обосновать спекулятивно-герменевтический опыт языка необъективирующего мышления, который был бы по меньшей мере формально необходим для теологического рассмотрения христианской веры, «исходящего из сущности этой веры» (5, 77). Он противопоставляет две философских позиции: рассмотрение языка как конструируемой технически-логически знаковой системы и осмысление его в качестве пространства пребывания философского мышления. Решение вопроса о возможности участия теологии в этом споре Хайдеггер оставляет самой теологии, указывая на то, что речь здесь идет о самоопределении человеческого существования. Идя по пути философского продумывания языка, предваряющего любые теологические выводы, Хайдеггер называет язык изначальным прафеноменом, не принадлежащим человеку. Напротив, «человек говорит лишь тогда, когда он соответствует языку» (5, 72). Поскольку именно в языке осуществляется отношение бытия к

мышлению, встает вопрос о взаимосвязи мышления и объективации. Хайдеггер стремится показать, что объективирующим является далеко не всякое мышление, а только теоретико-естественнонаучное. В осмысляющем мышлении позволяет себя высказать то, что является. Язык такого мышления не сводится к логике высказывания, он есть послушное внимание к являющемуся. Исходя из понимания языка как горизонта человеческого пребывания в мире, Хайдеггер показывает, что проблема необъективирующего мышления и словесного выражения в теологии по сути сводится к вопросу, должна ли теология строиться по модели естественнонаучного мышления. Очевидно, что к «наукам о природе» теология не относится. Но Хайдеггер в конце работы задает более важный вопрос (предлагая, правда, рассмотреть его теологам, не выходя из пространства христианской веры) – «может ли теология еще быть наукой, если она вероятно вообще наукой быть не смеет» (5, 77). Теология здесь выводится из разряда конкретных наук, поскольку ее сфера – христианская вера – принадлежит к области первоначально данного, и оказывается удивительно близкой поэзии и философии.

Тем самым задача «спекулятивно-герменевтического» прояснения опыта языка может рассматриваться как инвариант обоснования теологии, предложенного в «Бытии и времени» и «Феноменологии и теологии». Философская герменевтика ранних работ была методологическим обоснованием теологии как науки, философия понималась как корректив основных теологических понятий. Поздняя герменевтика истины бытия, реализованная как раскрытие исторических топосов опыта этой истины, также выполняет задачу обоснования теологии, ибо в исследовании истины исторического опыта Бога она разрабатывает те структуры, которые необходимы, чтобы в своем опыте человек мог встретить Бога. Хайдеггеровский «спекулятивно-герменевтический опыт языка» оказывается формальным обоснованием теологических понятий, которые раскрывают значение многообразного религиозного опыта. Это рассуждение показывает, что, хотя Хайдеггер и переосмыслил утверждения «Феноменологии и теологии», он не утратил стремления обосновать теологию через философию. Если исторический опыт Бога анализируется как проявление истины бытия, то философский вопрос об условиях, делающих такой опыт опытом, оказывается философской подготовкой теологии. Таким образом, философские вопросы позднего Хайдеггера, обращенные к историческому опыту истины, обосновывают онтологические условия возможности основных теологических понятий. Предваряющее раскрытие бытия как условие опыта священного не означает при этом привнесения поэтической теологии в теологию

христианскую, но обеспечивает осмысленность теологически ориентированной герменевтики.

Хайдеггеровский вопрос о достижимости божественного в историческом опыте идет назад, за всякий возможный религиозный опыт, и не исходит только из христианского опыта истории. Критерии истины, которые разрабатывает Хайдеггер, не относятся исключительно к христианской теологии. Он адресует свой анализ опыта божественного всем возможным теологическим экспликациям опыта. Философские высказывания о Боге расширяют рамки теологической герменевтики, поскольку анализ языка, рассматривающий его в просвете бытия, фактически определяет возможность любого высказывания о Боге. При этом философское учение о Боге, к которому приводит феноменологическая герменевтика как вопрос об истории человеческого понимания, не превращается вновь в метафизическое отождествление вопроса о бытии и вопроса о Боге. Ибо философское учение о Боге понимается только как подготовительный анализ открытости бытия как истины истории, так что схватывается только переход от регионального способа просвета истины бытия к событию истины как таковой. Теология, которая рискнет применить философские высказывания к возможности понимания Бога в исследовании свидетельства веры, должна соотноситься со структурами исторической истины, определяющими герменевтику истины бытия как события-присваивания. Тем самым, философия становится обоснованием теологии, которое от начального формального отношения углубляется до спекулятивно-герменевтического обоснования теологической истины.

Подводя итоги, отметим, что в поздних работах Хайдеггера присутствует двойственность в осмыслении теологической проблематики, принципиально разделяющая философию и теологию, и одновременно сохраняющая их фундаментальную общность в обращении к изначальному. Предметные области философии и теологии разделяются, у бытийно-исторического мышления обнаруживается обосновывающая функция по отношению к теологии, поскольку в нем раскрывается истина бытия, предвещающая раскрытие священного. Однако предполагается, что теология самостоятельно находит способ соответствия своему предмету, способ, укорененный в вере. Более того, хотя в области философии по-прежнему исключаются религиозные априори, священное и божественное становятся темой философского осмысления, тем самым демонстрируя парадоксальный пример философского (т.е. онтически нейтрального) осмысления теологических предметов, которые, по собственному утверждению Хайдеггера, эксплицируются только изнутри верующего существования.

Литература

1. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Время и бытие*. М.: Республика, 1993.
2. *Heidegger M.* Aus einem Gespräch von der Sprache // *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe. Bd.12. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
3. *Heidegger M.* Das Wesen der Sprache // *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe. Bd.12. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
4. *Heidegger M.* Die Sprache // *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe. Bd.12. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
5. *Heidegger M.* Die Sprache im Gedicht // *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe. Bd.12. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
6. *Heidegger M.* Einige Hinweise auf die Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie // *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt a. M., 1970.
6. *Schäffler R.* Philosophisch von Gott reden: Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung. Freiburg, München: Alber, 2006.

Язык философии и философский дискурс (*)

В XX веке философия проявила беспрецедентный интерес к языку вообще и к собственному языку в частности. Однако лингвистические и – шире – коммуникативно-риторические исследования феномена философской речи, философского текста и – шире – философского дискурса начались значительно позднее, а систематическими они становятся, пожалуй, только в наши дни. Естественно, что такие исследования начинаются со сравнительного анализа высказываний, считающихся философскими, с иными типами текстуальности – научной или художественной. В особенности интерес исследователей прикован к взаимодействию художественного и философского дискурсов. Этот интерес закономерен в свете тех культурных процессов XIX – XX веков, которые одни авторы квалифицируют как дискурсивное сближение или даже «конвергенцию» философии и литературы, а другие расценивают как взаимодействие самостоятельных и устойчивых структур в системе дискурсов данной эпохи.

Необходимо подчеркнуть, что мы будем говорить не о специфике «философского языка» и даже не о «философском тексте», но именно о «философском дискурсе» как явлении, которое не сводится только к эксплицированным лингво-текстуальным компонентам, но определяется исходя из социально-коммуникативного контекста. В этом смысле важно не столько то, что *считает* «философским дискурсом» исследователь, сколько то, что *считается* таковым на определенном этапе социокультурной истории.

Философская дискурсивность не сводится к единому типу высказываний. Отсюда, в частности, многообразие жанров философской литературы – от философских диалогов, чья структура миметически воспроизводит опыт коллективной рефлексии, до противоположных им по композиционному устройству строго монологичных трактатов. Важнейшую роль в философской культуре играют философские притчи, сказки, параболы. Именно они запечатлевают отвлеченное знание в образной, повествовательной форме. В них философское знание предстает в форме знания нарративного. Однако эти жанры, как правило, преобладают на тех стадиях культурного развития, когда еще не сложилась традиция систематического философствования, и на тех уровнях системы знания, где не являются обязательными утонченные аргументативные процедуры и другие требования к социальной легитимации знания. В рамках развитой интеллектуальной культуры повествовательные жанры оказы-

ваются оттеснены на периферию, а философская дискурсия преимущественно предстает в виде ненарративных форм высказывания. В ней господствуют высказывания с ментальной референцией – ментативы (4, 107–121).

Согласно современной типологии дискурсов, и нарратив и ментатив – двоякособытийные высказывания (8, 36–45). При этом они различаются не только на уровне коммуникативного события, но и на уровне того события, которое они репрезентируют. Если референтное событие нарратива происходит в пространстве и времени, то событие ментатива – это событие ментальное, событие самой мысли, приход или рождение мысли, событийность которого подчеркивал М. К. Мамардашвили, исследуя специфику философского мышления: «...Первым актом мысли является не мысль о чем-то, а как бы конституирование самой себя, или рождение» (5, 47). Референт ментатива – это не просто сформулированные в высказывании понятие, принцип или закономерность, отражающие некоторое положение дел в мире. Это – мысль как акт постижения смысла тех или иных явлений, установление несуществовавшей ранее связи между вещами (понятиями), появление нового ментального артефакта. Это – открытие, откровение, изменение самих координат интеллектуального восприятия мира, после которого понимание того или иного явления оказывается на новом уровне.

Хронотопическое событие нарратива дано нам в актуальном развертывании рассказа, но, по мысли А. Данто (2), оно всегда уже произошло в прошлом. Думается, такая реактуализация события в тексте и различные приемы повествовательной манипуляции читательским вниманием, например, «затягивание» наступления события (ретардация, саспенс и т.п.) становятся возможными благодаря онтологической разнице между «рассказываемым событием» и «событием рассказывания». «Хронотоп» мысли, напротив, онтологически не отличается от дискурса, эту мысль репрезентирующего. Событие мысли неотделимо от сознаний автора и адресата, оно не происходит «объективно» вне коммуникативного события. Поэтому текст не может «отчужденно» схватить мыслительную событийность, передавая лишь *результат* парадигматического сдвига – тезисы и аргументы. Событие мысли всегда остается как бы «за кадром» текста. Философ или ученый, как правило, не рассказывает, как его посетила та или иная идея. Подобный рассказ был бы уже не ментативом, а нарративом. А значит, интеллектуальное событие имеет место за пределами темпоральности теоретического текста, тяготеющего в целом к вневременности. Но где и когда именно случается такое событие – на это существуют две противоположные точки зрения.

Согласно И. П. Смирнову, ментальное событие (озарение, эпифания, эврика) уже произошло в сознании автора к тому моменту, как он принялся аргументировано излагать его результаты (7). С точки зрения В. И. Тюпы, такое событие не финалистично, а, напротив, отнесено к плану будущего: ментатив представляет собой проектирование потенциального ментального события в сознании адресата. Так или иначе, речь идет о событии, лишенном актуальности в текстовом развертывании. Создается впечатление, что «свернутый» в тексте «экстракт» мыслительного события остается в целом индифферентным к своему дискурсивному воплощению, а значит, в идеале может быть сведен к формуле, схематизирован, отнесен к безвременному «настоящему времени». Следовательно, в отличие от нарративной событийности, для которой последовательность эпизодов и темпы повествования имеют принципиальное значение, событийность ментатива носит сугубо потенциальный характер и не предполагает заведомой дискурсивной «срежиссированности» событийного развертывания. Иначе говоря, *в ментативном высказывании имеется «фабула», но отсутствует «сюжет».*

Такая тенденция есть, ее нельзя игнорировать, однако это – только одна сторона дела. Проблема в том, что этот вывод относится к типу высказываний с ментальной референцией, в большей степени характерной для научного, нежели для философского дискурса. Научная теория может не менее, а то и – более кардинально изменять координаты мышления и мировосприятия, чем философская концепция. Разница между ними состоит не в степени эпистемологической радикальности, а в том, насколько характер событийности определяется способом текстуального воплощения мысли. Научно-теоретическое знание – это в конечном итоге *формульное знание*, акцентирующее внимание не столько на событии мыслительной метаморфозы, сколько на фиксации его последствий. Можно возразить, что и научную теорию, и философские построения того или иного мыслителя можно резюмировать, свести к схеме, к формуле (будет ли это « $E=mc^2$ », или диалектическая триада «тезис–антитезис–синтез» – не так уж важно). Но, во-первых, применительно к философии такое сведение к формуле будет фактом уже не собственно философского дискурса, а дискурса одной из так называемых «философских наук» – истории философии, а значит, все же дискурса научного. Во-вторых, предполагаю, что резюмирование как специфическая интеллектуальная операция, применяемая в различных типах дискурса, наиболее адекватна и вполне легитимна только для научного ментатива. Важно отметить, что формульность и схематизм не снижает возможной (проективной, а потому вытесненной за пределы актуального текстового развертывания) событийности научно-теоретического высказывания,

которая может актуализироваться в коммуникативной ситуации (при прочтении текста субъектом, чье мировоззрение претерпевает ментальный поворот).

Событийность философского высказывания не просто проективна и потенциальна и не просто характеризуется определенной заданностью.

Во-первых, ментальное событие в философии (в отличие от науки) не сводится только к передаваемому текстом сообщению. Сократова майевтика тому подтверждение: ментальный поворот в сознании адресата происходит не вследствие получения им новых сведений о мире, но рождается в процессе мышления как новое видение того, что человек уже знал: «...Всякий действительно исполненный акт мысли можно рассматривать как событие. Событие, отличное от своего же собственного содержания. Помимо того, что мысль утверждает какое-то содержание, сам факт утверждения и видения этого содержания есть событие» (6, 103).

Во-вторых, как следствие, в философии важно не столько знание (в широком смысле), сколько со-знание, сознавание, рефлексия о мысли как таковой. То есть здесь событие не есть лишь поворотная точка, задающая новые координаты мышления (это – требование к научному знанию, носящему в целом прогрессивно-поступательный характер). Философский ментатив миметически воспроизводит не просто развертывание тезисов и аргументов, но – *опыт проживания самой длительности размышления*. Если распространить сюда известное наблюдение Альбера Камю, то дискурсивная разница между наукой и философией соответствует разнице между идеей и мыслью: идея излагается посредством дискурса, мысль «случается» в качестве дискурса.

В-третьих, философия с ее саморефлексивностью и исключительным вниманием к самим процедурам мышления, к языку и композиции мысли, свойственна своего рода *сукцессивность* (в смысле Ю. Н. Тынянова, характеризовавшего с помощью этого понятия поэзию в ее отличии от прозы) дискурсивного развертывания. Философская мысль не сводится к симультанности формулы, не резюмируется, она длится на всем протяжении текста. Возможно, это ее свойство обусловлено диалогическим происхождением, а также первоначально устным способом бытования. Ведь диалог со свойственной ему непредсказуемостью хода мысли собеседников, с диктуемой им необходимостью учитывать одновременно различные мыслительные стратегии является наиболее органичной гетерогенной средой для «производства» ментальных событий. Диалогический формат размышления может препятствовать последовательному развертыванию мысли, однако им задается сила контекста, в котором понятия могут терять свое устойчивое значение, их смысл мо-

жет смещаться, логика изложения причудливо петлять, но создается своего рода *целое* – «среда» или «пространство» мышления, которое недостаточно знать или даже понимать, в нем необходимо *быть*.

Однако любопытно, что сукцессивная мощь контекста как свойство философского дискурса отмечается мыслителями на различных этапах истории мысли, даже когда устные и собственно диалоговые ее формы вытесняются письменными и монологическими. Например, Гегель в предисловии к «Феноменологии духа» пишет об особой «пластичности» спекулятивного мышления, которое отличается от обычного развертывания аргументации, оно представляет собой «диалектическое движение» понятия и сообщает единство и целостность всему размышлению. Предложение в философской спекуляции не просто подразумевает переход от субъекта к предикату, но объединяет их так, что субъект поступает в предикате и предикат в субъекте. Такие «единство и тесноту» философской речи Гегель связывает со своеобразной «задержкой» развертывания мысли: «Мышление, вместо того чтобы идти дальше, переходя от субъекта к предикату, чувствует себя... скорее задержанным и отброшенным назад к мысли о субъекте, потому что оно не видит его; или: так как сам предикат высказан в качестве субъекта, в качестве бытия, в качестве сущности, исчерпывающей природу субъекта, то мышление находит субъект непосредственно также в предикате» (1, 32). Мышление (и речь), таким образом, саморефлексивно обращается на самое себя, динамизируя отношения между словами во фразе и предложениями в тексте и препятствуя логическому «проскаканию» превратностей изложения ради конструирования симультанного «экстракта» смысла – формулы. В свете нашего предположения о сукцессивности, являющейся, по Тынянову, одним из важнейших критериев отличия стихотворной речи от прозаической, любопытно, что Гегель, характеризуя «пластичность» философской спекуляции, также пользуется стиховедческой аналогией: то, как логическое развертывание текста «разрушается его философским содержанием», с его точки зрения, напоминает, как ритмические акценты могут нарушать устойчивый стихотворный метр, создавая своеобразный ритм стиха.

Можно привести еще множество примеров того, как философия высказывается о собственной дискурсивной природе. Большинство из них говорит о том, что стремление на уровне самого текстового развертывания *актуализировать* ментальное событие, побудить адресата к погружению в *опыт мышления* является универсальным свойством философского дискурса.

Что касается возможности формульной фиксации основных положений, как правило, больших и сложноустроенных философских тек-

стов, часто практикуемой в философии, то нужно подчеркнуть, что такая схематизация резко снижает актуальную событийность философского ментатива. Точно такое же ослабление событийности мы наблюдаем, например, при извлечении фабульной основы (схемы) художественного нарратива, высокая событийность которого достигается именно благодаря сюжетно-эпизодовому развертыванию. Здесь интересно прибегнуть к элементарному факту читательской/зрительской психологии: многие из нас противятся тому, чтобы нам рассказывали фабулу романа или фильма, который мы собираемся прочесть или посмотреть, боясь, что в этом случае читать/смотреть будет уже неинтересно. Однако парадоксальным образом, если такого досадного «забегания вперед» избежать не удается, мы все равно остаемся способны к полноценному переживанию событийности текста/кинокартины.

То есть как (философский) ментатив, так и нарратив, «распространяя» событийный субстрат, создавая насыщенный контекст, дают событию состояться (впрочем, это не означает, что референтное событие представляет собой всего лишь «эффект» события коммуникативного).

Противопоставление научного и философского типов ментатива воскрешает в памяти некогда очень влиятельную идейную тенденцию, вызванную к жизни работами Ж.-Ф. Лиотара, – тенденцию мыслить философскую дискурсивность через сближение с нарративным знанием. Однако следует заметить, что под «нарративным знанием» у Лиотара подразумевался гораздо более широкий круг явлений, нежели только нарративные высказывания как таковые (как то: философские аллегории, притчи, легенды и проч.). Но, во-первых, Лиотар в большей степени интересуют не собственно механизмы наррации, а тот эффект, который имеет место в результате придания знанию о мире повествовательной формы. Этот эффект заключается в том, что рассказ связывает отдельные наблюдения в единую историю, в целостный эпический рассказ о мире, заполняет познавательные пробелы фикциями, заключает их в рамку завершенного сюжета, имеющего начало и конец, а главное, вовлекает всех участников повествовательной коммуникации (каждый из которых может стать не только субъектом «события рассказывания», но и «рассказываемого события») в своеобразную «круговую поруку» рассказа, которая делает излишним стремление к какой-либо легитимации знания (процедурам верификации, фальсификации, экспертной оценки, институционального и социального признания). Во-вторых, Лиотар считает, что не только синкретическая «народная» мысль, но и современная наука и – особенно – философия пользуется нарративизированными формами для организации знания. Эти формы он противопоставляет собственно научному знанию и называет «метарассказами»

(*métarécit*). Очевидно, однако, что под «метарассказом» философ понимает вовсе не нарратив как таковой, но скорее именно *формульные разновидности ментатива*, потерявшего свою событийность и ставшего рутинным знанием, помещенным в прагматический контекст социальных процедур мифологического или – иначе – «ложного», идеологического сознания. По Лиотару, избежать такой идеологизации можно путем дробления «метапověствований», фрагментации, ускользания от «тотализующих» и систематизирующих форм знания. Сделав поправку на «постмодернистский» пафос мыслителя, можно отметить, что такая «хаотическая» стратегия является одной из возможных стратегий самоопределения специфически философского дискурсивного опыта, стремящегося к экспликации и даже – эскалации конститутивной для него ментальной событийности.

Интересно, что достоянием «народного» (профанного) знания, легко впадающего в те или иные мифоподобные заблуждения или идеологические предрассудки становятся не только те или иные (нарративные) «истории», но и (ментативные) «формулы». Общего у них – только редуцированность, схематизм, а также – «осколочность», оторванность от контекста. Помимо этого им свойствен огромный мифо-идеологический потенциал. Как сюжетные схемы, так и суждения-клише характеризуются внутренней «самоупорядоченностью», префигурированностью. Так, С. Н. Зенкин отмечает, что само понятие «нарратив» в этом контексте «означает нечто иное, чем привычное нам “повествование”, “повествовательный текст”, “рассказ”. Скорее оно сближается по объему с расширительным употреблением слова “сюжет” (из только что слышанного телеинтервью: “В Думе приключился такой сюжет...”), то есть акцент делается не на событие рассказывания, а на сами рассказываемые события, на “историю”, которая как-то сама собой упорядочена еще до текстуального изложения. На самом деле такая самоупорядоченность – кажущаяся, она возникает благодаря работе повествования, просто эта работа остается имплицитной, незамечаемой, и именно потому нарратив столь удобен для трансляции неявных идеологических сообщений. Он вполне может обходиться без зрелищных вторжений повествователя в ход истории (скажем, перестановки эпизодов), он может даже и вовсе не содержать актуализированных событий – одну лишь структуру действующих лиц, способную эти события породить. Схематичный и продуктивный, он сближается по социальной значимости с мифом» (8, 524). Очевидно, что ментативные формулы, становясь стереотипами или идеологемами (то есть превращаясь в бессобытийные высказывания итеративного или декларативного типа), так же, как и расхожие истории (слухи, сплетни), служат эффективной формой профанного знания.

Именно ему философия и наука извечно противопоставляют себя. Но если наука в этом противостоянии придерживается познавательных процедурных стратегий (**) (опытная проверка, аргументация, верификация, фальсификация и т.д.), то философия – дискурсивно-рефлексивных (философское сомнение, критический анализ суждений, диалектическое отрицание, деконструкция и т.д.). Думается, не последнюю роль в этой «тяжбе» с «ложным сознанием» играет установка на *опыт ментальной событийности*, непрерывно актуализируемый философским дискурсом.

Примечания

(*) Выполнено в рамках научного проекта «Оптимизация коммуникативных процессов как предмет междисциплинарного исследования» (федеральная целевая программа «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России», госконтракт № 02.740.11.0370).

(**) Отличие научной формульности от формульности клише «ложного сознания» заключается не только и не столько в возможности аргументативной развертки (таковая присутствует и в лже- или в паранауке), сколько в необходимости легитимации.

Литература

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Соч. Т. IV. М., 1959.
2. Данто А. Аналитическая философия истории. М., 2002.
3. Зенкин С. Н. Критика нарративного разума (Заметки о теории, 4) // Новое литературное обозрение. 2003. № 59.
4. Максимова Н. В. «Чужая речь» как коммуникативная стратегия. М., 2005.
5. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М., 2001.
6. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1992.
7. Смирнов И. П. Логоматерия, или О соотношении дискурса и гламура // Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2009. Режим доступа: <http://antropolog.ru/doc/persons/smirnovigor/smirnovigor9>
8. Тюпа В. И. Коммуникативные стратегии теоретического дискурса // Критика и семиотика. Вып. 10. Новосибирск, 2006.

Философский язык в Германии XVIII века: проблемы интерпретации (на примере понятия постулата)

Язык – один из важнейших феноменов человеческой культуры. Издревле проблема языка вызывала интерес у философов. Уже в античности мы находим весьма продуманные семиотические теории (в частности, теория стоиков). Ничуть не меньшее внимание уделялось ей и в Средние века (в связи со спором об универсалиях), и в Новое время (в связи с поиском ясных, отчетливых понятий и первопринципов). И сейчас язык остается одним из центральных предметов рассмотрения не только в философии, но и в культурологии, социологии, лингвистике. В то же время, пожалуй, сложно найти какую-либо иную область изучения, где бы сосуществовали столь различные точки зрения. Ученые так и не пришли к общему мнению по вопросу происхождения языка, его места и роли в человеческой деятельности. Основным же вопросом остается вопрос о соотношении языка и мышления. Насколько тесно связаны мышление и язык? Является ли мышление полностью языковым? Или мышление все же возможно и без речи?

На все эти и подобного рода вопросы современная наука не дает однозначного ответа. Но некоторые основные моменты взаимосвязи языка и мышления все же установить удастся. В частности, Л. С. Выготский (1896–1934), опираясь на ряд экспериментов, показал, что мышление и речь являются двумя независимыми друг от друга процессами, лишь частично пересекающимися. Такой вывод делается на основании наличия неинтеллектуальной речи (неосмысленное воспроизведение чего-то заученного) и неречевого мышления (практический интеллект), неплохо развитого и у не обладающих способностью к речи обезьян (см. 2, 81–108). С другой же стороны, так называемое речевое мышление (а именно таковым, по сути, и является все теоретическое мышление) тесно связано с феноменом внутренней речи. Единицей же такого мышления является, по Выготскому, слово. Но именно из факта изначальной нетождественности процессов мышления и речи следует вывод, что слово не представляет собой простого зеркального отражения мысли. Другими словами, «речь не служит выражением готовой мысли. Мысль, превращаясь в речь, перестраивается и видоизменяется. Мысль не выражается, но совершается в слове» (3, 286).

В этом, как мне кажется, мы находим объяснение явлению, хорошо знакомому, пожалуй, каждому. Пытаясь что-то высказать (не важно, вслух или на бумаге), мы всегда в результате получаем нечто иное, не-

жели пытались выразить. Это хорошо известно представителям художественного творчества. Но не в меньшей, а, возможно, даже и в большей степени эта проблема актуальна для творчества философского, имеющего своей целью передачу мысли во всей полноте ее нюансировок. Отсюда и проистекают нередко легко прослеживаемые по тексту философского произведения языковые терзания мыслителей, мечущихся в попытках подобрать наиболее подходящие слова для передачи смысла (*).

Одним из ярчайших примеров подобных мук терминологического поиска можно считать И. Канта. Его труды переполнены дефинициями, причем в одной и той же работе можно встретить существенно различающиеся варианты определения одного и того же понятия. Нередки и попытки дополнений и уточнений уже данных ранее определений, что, впрочем, чаще еще больше запутывает, нежели проясняет, мысль философа. Это обстоятельство, наряду с объективной сложностью и значимостью кантовской философии, послужило одной из причин создания словарей языка Канта и множества комментариев к его трудам, первые из которых появились еще при жизни философа. Их популярность не иссякала вплоть до второй половины XX века (**). Значительное внимание в такого рода трудах уделяется обычно понятиям трансцендентального и трансцендентного, априорного и апостериорного, чувственности и разума и ряду других. К понятиям, требующим дополнительных прояснений, относится и понятие постулата.

Постулаты играют важную роль в философии Канта. Нередко, говоря о так называемом учении о постулатах (*Postulatenlehre*), подразумевают только постулаты чистого практического разума (постулат свободы, бессмертия души и бытия Бога), забывая при этом, что подвергаемые постулированию положения встречаются и в других частях кантовской философской системы. Так, мы можем найти постулаты и в теоретической философии, и в философии права. Содержание этих положений различно. Но по форме они суть необходимые с субъективной точки зрения допущения, проистекающие из «интереса разума», с необходимостью полагаемые как объективные. Обусловленные особенностями природы разумного существа, они должны приниматься за истинные, в противном случае для нас становится невозможным ни систематическое теоретическое познание (если речь идет о постулатах в сфере теоретической философии), ни следование моральному закону (если речь идет о постулатах чистого практического разума). Такое значение впервые можно заметить уже в кантовской диссертации 1770 г. (см. 10, 318). В дальнейших критических произведениях оно станет основным. При этом, данное значение существенно отличается от привычного для того

времени понимания термина «постулат», характерного для непосредственных предшественников и современников Канта.

Термин «постулат» имеет многовековую историю. Впервые он встречается уже в античности. В «Началах» Евклида мы находим наряду с определениями и аксиомами (общими понятиями) три (по другой версии пять) постулатов. Дефиниции этому понятию автор не дает, но, по сути, постулаты являются требованиями построения (см. 7, 14–15). В философии этот термин имел несколько иное употребление. Аристотель разводит понятия гипотезы и постулата. Первая определяется им как «то, что хотя доказуемо, но сам [доказывающий] принимает не доказывая, если изучающему оно кажется правильным и он принимает его», а второй как «то, что принимают, в то время как изучающий не имеет никакого мнения об этом или имеет противоположное мнение» (1, 275). Эти две традиции – евклидовская и аристотелевская – пронизывают всю историю философии. В Новое время, в связи с поиском прочных оснований науки, проблематике постулатов уделялось особое внимание. Однако все мыслители до Канта в большей или меньшей степени придерживались одной из двух обозначенных позиций. Так, Декарт (см. 6, 129) и Спиноза (см. 14, 456) были близки позиции Евклида, тогда как Лейбниц (см. 13, 428) разделял, скорее, мнение Аристотеля. Однако, несмотря на посвящение разбору первопринципов целых глав, следует заметить, что какой-либо особой ясности и отчетливости в этот вопрос внести так и не удалось. В частности, хотя философы и предпринимали попытки развести такие смежные термины, как постулат и аксиома, а также сопутствующие им понятия максимы, гипотезы, принципа, в большинстве случаев, эти термины употреблялись либо как фактически синонимичные (см. 13, 428), либо же и вовсе напрямую отождествлялись (см. 14, 456).

Несколько иная картина наблюдалась в XVIII веке в Германии. Хр. Вольф (1679–1754) и его последователи четко разводили понятия постулата и аксиомы в своих логических компендиумах. Постулат является недоказуемым практическим положением, утверждающим, как нечто должно быть или может быть сделано (см. 19, 258–259). Аксиома же является недоказуемым теоретическим положением. В строгом смысле слова, аксиомами могут являться только тавтологии (см. 20, 78). Сам Вольф подчеркивал, что он в данном случае придерживается Евклида, тогда как сторонники аристотелевского подхода вызывают у него резкую критику (см. 18, 223–224). К сожалению, у Вольфа мы не находим примеров введения постулатов в философию, на что верно указывал еще Ламберт (см. 17, 11). Однако влияние Вольфа на формирование и употребление терминов «постулат» и «аксиома» неоспоримо. В даль-

нейшем немецкие мыслители, не всегда последовательно, но разводили понятия аксиомы и постулата, причем, невзирая на попытки уточнений и исправлений Вольфа, разделение это было по сути вольфианским.

Важным таковое разделение является и для Канта. Но принципы разведения терминов «аксиома» и «постулат», так же как и понимание смысла постулирования, уже существенно отличаются. Фактически философ пытался вложить в уже существующий и до некоторой степени устоявшийся в своем употреблении термин некое новое значение, что неизбежно наталкивалось на ряд сложностей, которые, по всей видимости, хорошо осознавались самим Кантом. Это и привело его к множеству пояснений и оговорок, что он употребляет понятия постулата иначе, нежели это принято в математике или же в трудах его современников.

Все эти оговорки призваны служить целям размежевания с предшествующей традицией на смысловом уровне. Но смысл философского термина не существует отдельно от текстологической формы его выражения. Так же как у автора существует лишь язык для передачи своей мысли, так и читатель постигает смысл сказанного лишь посредством языковой формы. Какие же текстологические фазы можно выделить в процессе развития кантовского понятия постулата?

XVIII век – век становления немецкого философского языка. Во времена Канта диссертации обязательно писались на латыни. Незадолго до этого на латыни создавались практически все научные труды. Заслуга перевода основных математических и философских терминов на немецкий принадлежит Вольфу. В частности, в изданном в 1716 г. «Математическом лексиконе» *postulatum* переводится как *heischer Satz* (от нем. *heischen* – требовать) (см. 18, 1086), а *axioma* превращается в немецкое *Grundsatz* (см. 18, 223). Эти немецкоязычные аналоги (*Grundsatz/ Grundurtheil* для аксиомы и *Heischesatz/ Heischeurtheil* для постулата) сохраняются в дальнейшем во всех вольфианских учебниках по логике. Тем не менее, эта терминология даже во времена Вольфа не являлась общеупотребимой. Так, Хр. А. Крузий (1715–1775), наиболее значительный противник вольфианства, использует в своих немецкоязычных работах латинские *postulatum/ postulata* и *axioma/ axiomata* соответственно. Анализируя тексты современников Канта, приходится констатировать, что предложенная Вольфом немецкая калька термина «постулат» (*Heischesatz*) так и не стала востребованной (***), таковой перевод мы встречаем только у вольфианцев. Другие же мыслители употребляют заимствованные из латыни формы *ein Postulatum/ Postulata*. И лишь во второй половине 70-х гг. XVIII в. мы встречаем немецкое *ein Postulat/ Postulate*.

Несколько иначе сложилась судьба немецкого термина *Grundsatz*. Он был в ходу, причем до второй половины 70-х гг., наряду с латинским *Axioma/ Axiomata*, и употреблялся в значении «аксиома». И. Н. Тетенс (1736–1807) в своей работе «О всеобщей спекулятивной философии» (1775), подразделяя *Grundsätze* на формальные и материальные, достаточно последовательно использует данное понятие в значении *Prinzip*. Но и у него мы можем встретить традиционное вольфианское употребление. Некоторый промежуточный вариант мы находим и в «Практической философии» И. Б. Базедова (1723–1790). С одной стороны, *Grundsatz* отождествляется с *Axiom* (см. 15, 26). С другой стороны, *Postulat* определяется как *praktischer Grundsatz* (см. 15, 26), что свидетельствует о неоднозначности понимания и неопределенности в употреблении термина *Grundsatz*.

Что касается текстов самого Канта, в них *Grundsatz* употребляется уже в привычном для нас значении «основоположения». Соответственно, аксиома и постулат являются видами основоположений. Латинские формы *postulatum/ postulata* используются Кантом только в ранних работах (до 1770 г. включительно) и в некоторых рефлексиях, причем в рефлексиях чаще всего эти термины входят в состав терминологических перечней (16, 16, 788, Refl. 3341) или же употребляются в устойчивых терминологических словосочетаниях, например *postulatum practicum* (14, 17, 588, Refl. 4545), *postulatum theoreticum* (16, 18, 40, Refl. 4953), *postulata rationalia* (16, 17, 625, Refl. 4650). Это справедливо и для форм *axioma/ axiomata*, которые, однако, являются несколько более употребимыми. *Heischer Satz* в качестве постулата и *Grundsatz* как аксиома встречается только в одной, предположительно ранней (***), рефлексии Канта, содержащей некое подобие таблицы, представляющей концепт традиционного вольфианского деления положений (*Sätze*) (16, 16, 801, Refl. 3370).

Употребление Кантом понятия постулата в критических произведениях также не является однородным. В «Критике чистого разума» мы можем выделить два основных вида постулирования: в сфере рассудка и в сфере чистого теоретического разума. И тот, и другой разделы встречаются как в первом, так и во втором издании, не претерпев никаких изменений.

В рассудочных постулатах (постулаты эмпирического мышления вообще) (см. 9, 170–182), мы уже улавливаем значение, вкладываемое Кантом позднее в постулаты чистого практического разума. Но сам философ при этом пока считает себя остающимся в рамках математической традиции и полагает, что это его современники некорректно использовали рассматриваемый термин, чем и исказили его исконное зна-

чение (см. 9, 180). Для этого раздела характерно использование форм немецкого *Postulat/ Postulate*.

Постулирование в сфере чистого теоретического разума понимается Кантом уже идентично постулированию в сфере практической. Теоретические постулаты (принципы однородности, спецификации и непрерывности форм) (см. 9, 385–400) представляются как «субъективные основоположения, взятые не из природы объекта, а из интереса разума в отношении некоторого возможного совершенства познания этого объекта» (9, 398). В то же время, позицию Канта нельзя назвать четко артикулированной. Соответствующий раздел весьма невелик по своему объему, тем не менее, он является одним из самых запутанных разделов «Критики чистого разума», ибо содержит большое количество не всегда легко разрешимых текстологических противоречий, что, наряду с прочим (****), вполне может свидетельствовать о еще неокончательно сформировавшейся кантовской позиции по вопросу понятия постулата. Здесь Кант избегает употребления термина *Postulat*, используя глагольные формы *postuliren*. Такое же словоупотребление в «Критике чистого разума» характерно и для определения постулирования в практической сфере (см. 9, 381).

В «Критике практического разума», говоря о постулатах свободы, бессмертия и бытия Бога, Кант вновь возвращается к использованию термина *Postulat*, на этот раз четко оговаривая, что понимает его иначе, нежели принято в математике (см. 8, 384). Постулаты чистого практического разума суть необходимые с субъективной точки зрения допущения, с необходимостью принимаемые за объективные. Проистекая из интереса разума, они делают возможным следование моральному закону. Постулируется, соответственно, не существование объектов, но лишь максима считать что-то существующим.

По всей видимости, таковой путь становления языковой формы понятия постулата лишней раз подчеркивает тот факт, что для кантовского учения о постулатах основополагающим действительно являлось употребление этого термина в рамках этической концепции. Именно в практической философии данный термин окончательно сформировался и в смысловом, и в текстологическом отношении, и только через призму морально-религиозного аспекта данное понятие может быть правильно понято и интерпретировано. Это делает вполне оправданным выделение именно практических постулатов Канта в отдельную группу при рассмотрении истории развития данного понятия от античности вплоть до наших дней.

Следует также отметить, что именно с Канта термин «постулат» начинает употребляться в своем сейчас привычном немецком виде

Postulat/ Postulate. Отказ от соответствующих латинских аналогов продемонстрировал уже Тетенс в «Спекулятивной философии» и в «Философских опытах о человеческой природе и ее развитии» (1777). Но в философии Тетенса этот термин является малоупотребимым. Это же имеет силу и относительно термина *Grundsatz*. По всей видимости, Кант был первым, кто последовательно стал использовать это понятие в значении основоположения, полностью отказавшись от вольфианского понимания его как аксиомы.

Подобное рассмотрение становления понятия постулата в кантовской философии, как мне кажется, способно обозначить проблемные моменты последующих интерпретаций постулируемых Кантом положений, прежде всего постулатов практического разума. В свою очередь, обозрение контекста возникновения и развития данного термина показывает, что известную неточность, допускаемую философом при употреблении им же самим введенных и строго определенных понятий, следует объяснять не столько недосмотром самого Канта (см. 12, 32), сколько сложностями, связанными с неокончательной сформированностью философского языка в Германии XVIII века. Все это еще раз подчеркивает важность терминологических прояснений для философии, не имеющей иных средств для адекватной передачи мыслей, кроме языковых, в силу чего и можно говорить о понятийности как сути философии (см. 4, 27).

Примечания

(*) Проблему выражения мысли на бумаге и ощущаемое при этом нежелание мысли покидать привычные ей пределы мирозерцания блестяще удалось передать С. Д. Кржижановскому (см. 11, 249–250).

(**) Так, Р. Верно опубликовал первую часть «Словаря Канта» в 1967 г., вторая же вышла в 1973 г. В 1972 г. вышел в свет «Кант: Словарь» М. Штокхаммера.

(***) Нельзя не отметить в данной связи явную схожесть судеб немецких *Heischesatz/ Grundsatz* и русских *требования/ самоистины*, бывших в употреблении в XVIII – первой половине XIX веков и уступивших место русифицированным *постулат/ аксиома*. Нечто подобное мы можем заметить и во Франции, где термин «постулат» в XVIII веке переводился как *demande*.

(****) Э. Адикес относит эту рефлексию к почерковой фазе β^1 , которая соответствует периоду 1755–56 гг.

(*****) Некоторые комментаторы Канта, в частности Н. К. Смит, склонны объяснять внутреннюю противоречивость данного раздела некачественной редакцией. Иные же, например Х. Хаймзет, напротив, склонны к поиску смысловых разрешений.

(*****) Интересное объяснение столь продолжительного периода колебаний Канта при выработке своей позиции по тому или иному вопросу мы находим у И. З. Геллера, связывавшего этот факт с общей психологической особенностью

философа: ввиду впечатлительности его природы Канту мучительно давался выбор, но никому не было по силам заставить его изменить раз принятому решению (см. 5, 27–30).

Литература

1. *Аристотель*. Вторая аналитика // Собр. соч.: В 4-х т. Т. 2 / Под ред. *З. Н. Микеладзе*. М., 1978.
2. *Выготский Л. С.* Генетические корни мышления и речи // Мышление и речь. М., 1999.
3. *Выготский Л. С.* Мысль и слово // Мышление и речь. М., 1999.
4. *Гадамер Г.-Г.* История понятий как философия // Актуальность прекрасного. М., 1991.
5. *Геллер И. З.* Личность и жизнь Канта (Опыт характеристики). Пб., 1923.
6. *Декарт Р.* Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Собр. соч.: В 2-х т. / Под ред. *В. В. Соколова*. Т. 2. М., 1994.
7. *Евклид*. Начала / Пер. и комм. *Д. Д. Мордухай-Болтовского*. Т.1. М. 1948.
8. *Кант И.* Критика практического разума // Собр. соч.: В 8-ми т. / Под ред. *А. В. Гулыги*. Т. 4. М., 1994.
9. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.
10. *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Собр. соч.: В 8-ми т. / Под ред. *А. В. Гулыги*. Т. 2. М., 1994.
11. *Кржижановский С. Д.* Жизнеописание одной мысли // Воспоминания о будущем. М., 1989.
12. *Кузнецов В. Н.* Немецкая классическая философия. М., 1989.
13. *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении // Собр. соч.: В 4-х т. / Под ред. *Б. Э. Быховского* и др. Т. 2. М., 1983.
14. *Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей // Избр. произ.: В 2-х т. / Под ред. *В. В. Соколова*. Т. 1. М., 1957.
15. *Basedow J. H.* Practische Philosophie für alle Stände. Dessau, 1777.
16. *Kant's Gesammelte Schriften* / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Berlin, 1900 ff.
17. *Lambert J. H.* Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß. Bd. 1. Riga, 1771.
18. *Wolff Chr.* Mathematisches Lexicon. Leipzig, 1716.
19. *Wolff Chr.* Philosophia rationalis sive Logica. Leipzig, ³1740.
20. *Wolff Chr.* Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschliches Verstandes. Halle im Magdeburg, ⁷1733.

Философский анализ восприятия звука в языке описания времени у Бл. Августина и Э. Гуссерля

Восприятие звука давно является предметом исследований и в философии, и в психологии, как с эмпирических, так и с феноменологических позиций. Путем экспериментального анализа психологи приходят к выводу, что динамические ощущения невозможно исчерпывающе охарактеризовать лишь с помощью их сравнения с явлениями физической природы, так как речь идет только о большей или меньшей их схожести. Согласно данным по анализу музыкального восприятия, динамические ощущения связаны не с физическим, внешним миром, а с чисто психическими процессами, которые определяют законы материальных феноменов, с тем внутренним механизмом, благодаря которому звуки воспринимаются как мелодические линии и складываются в гармонии (2, 18). В философии, в частности, в феноменологии Э. Гуссерля, звук является типичным примером темпорального объекта, а восприятие мелодии – моделью восприятия времени. Является ли звук лишь одной из метафор в языке феноменологического описания или же за детальным разбором взаимосвязи тонов стоит некий методический принцип, объединяющий эмпирическую и эстетическую природу феномена времени? Попыткой ответа на данный вопрос и является представленный доклад. Феноменология времени Гуссерля, особенно раннего периода, включает в себя не только рефлексивное восприятие темпоральности, но и задачу описания сознания-времени, иными словами, семиотическую задачу. Учитывая историческое влияние философии времени Августина на формирование взглядов Гуссерля, представляется оправданным провести историко-философскую параллель между эстетическим анализом трактата «О музыке» и проблемным полем ранних лекций о времени. Работы, собранные в десятом томе «Гуссерлианы», демонстрируют не только основные результаты феноменологического анализа времени, но и особенности формирования метода в целом – в частности, влияние психологических теорий того периода, в том числе и тонпсихологии (*Tonpsychologie*). В рамках данной работы будет рассмотрено в том числе влияние Л. В. Штерна, демонстрирующее особенности проблемы анализа части и целого, и как следствия, проблематики синтеза и идентичности. Таким образом, историческая реконструкция анализа восприятия звука позволяет тематизировать ту трудность в формировании языка философии времени, которая одновременно ха-

рактирует как методологический, так и междисциплинарный потенциал феноменологии.

В шестой книге трактата «О музыке» Августин рассуждает о «неизменных» числах, лежащих в основе восприятия. Представление о числе, уходящее корнями в пифагорейское учение, является связующим звеном между понятием восприятия у Августина и представлением об измеряемости, исчисляемости (*calculatio*) как таковой. Представляется, что сама задача измерить время напрямую связана с понятием числа. Число у Августина – это универсальная закономерность, всеобщий закон, на основе которого организовано все живое, а также духовный мир. Все, что имеет форму, «пронизано числом» (*numeros habent*), числа заключены в образах, в пространстве и движении, как в телесном, так и в духовном (*De lib. arb.* II, 42). Августин дает четкие названия каждому виду чисел и устанавливает иерархию между ними. Первый вид чисел, *sonantes*, «звучащие», находятся «в самом звуке» независимо от восприятия слушателя. «Звучащие» числа, например, четыре ямба и двенадцать стоп «*Deus creator omnium*», представляют собой объективную структуру музыкальной композиции (*De mus.* VI.2.2). Второй вид чисел, *occursores*, «откликающиеся», находятся в ощущении слышащего. Этот вид демонстрирует актуальную способность воспринимать звук. Августин различает потенциальную способность слухового восприятия и сам акт слушания, в котором происходит верное отображение. Например, один и тот же стих может быть произнесен (или пропет) с различной краткостью и долготой, и именно в момент восприятия мы можем судить о нем адекватно. Поэтому «откликающиеся» числа Августин называет числом «ощущающей способности», но они ей не тождественны (*De mus.* VI.2.3). Как актуальные свойства акта восприятия, *occursores* не существуют без *sonantes*, первого вида чисел. Идея «откликающихся» чисел схожа с современным представлением о физических процессах, происходящих в слуховом органе под воздействием звука, как реакции на слуховые раздражители. Для обозначения «воздействия» Августин употребляет слово *affectio*. Хотя слуховое восприятие интересует Августина в данной работе в первую очередь, однако то же самое правомерно и для других органов чувств, например, для осязания – тактильное ощущение подобно слуховому.

Третий вид чисел, *progressores*, «движущиеся вперед», находятся в акте произносящего, «в устремлении и в деятельности произносящего» (*De mus.* VI. 3.4). Этот вид чисел заключен в «действии души» и является внутренней составляющей речевого акта – ведь и «молча, про себя, мы можем порождать в мыслях некоторые числа за тот же самый промежуток времени, в который они порождаются голосом» (*De mus.* VI.

3.4) (*). По Августину, биение пульса и интервалы дыхания являются результатом действия души и зависят от воли. *Progressores* есть числа, производимые душой и создающие различные варианты пульса или дыхания в речевом акте или движении тела. Переводя эту идею на современный лад, можно сказать, что речь идет о ритмичности исполнения, или заданном ритме, который задается самим исполнителем так же, как и соответствующие ему пульс и дыхание. Этот вид чисел может существовать без остальных трех, что, очевидно, должно означать, что чувство ритма не зависит ни от памяти, ни от слухового восприятия.

Четвертый вид чисел, *recordabiles*, находится в памяти и извлекается с помощью воспоминаний. Память как основа любого психического акта является составляющей частью акта восприятия. Этот вид чисел также может существовать без остальных трех, но в том случае, если информация уже попала в память и запечатлена в ней, то есть, если все остальные виды чисел предшествуют *recordabiles* (*De mus.* VI. 3.4).

Все четыре вида чисел подчинены пятому виду – «судящим» (*judiciales*). Этот вид занимает первое место в иерархии, упорядочивая остальные четыре. «Судящие» выше остальных по тому принципу, по которому создающие числа выше создаваемых (*De mus.* VI.4.6). Будучи основой представления о порядке, *judiciales* бессмертны, вечны, поскольку являются неотъемлемой частью души. Сверхвременный характер бессмертия *judiciales* признается Августином с рядом оговорок. Четыре первых вида чисел с необходимостью существуют во времени. Как составляющие акта восприятия, числа связаны с актуальностью (акта), являясь как бы различными модусами темпоральности – долготы и краткости (*sonantes* и *occursores*), ритмичность (*progressores*), память (*recordabiles*). Поскольку «судящие» числа «подвергаются исследованию» (*examinare*) остальные четыре вида, то они сами должны быть смертны также, как и предмет их «исследования», либо охватываться некими временными границами, за которые они не могут выйти (*De mus.* VI.8.20).

Разрабатывая таким образом иерархию чисел различной природы, Августин, скорее, описывает идею изменчивости, в этом смысле, физического времени, присущую восприятию. Обширная теологическая традиция истолкования проблемы творения, которую невозможно охватить в рамках данной статьи, рассматривает доктрину о числе не только с точки зрения христианской догматики. Несмотря на очевидную связь учения о числе у Августина с проблематикой креационизма, число в его эстетическом измерении характеризует скорее физический аспект и, в этом смысле, аспект сотворенности. Кроме того, многие современные комментаторы склоняются к мнению, что учение о числах не имеет

прямого отношения к тринитарности (3, 213). В восприятии мира как сотворенного и изменчивого прослеживаются скорее неоплатонические представления о времени (3, 220).

Трактат «О музыке» считается более ранним по сравнению с «Исповедью», и полное завершение философия времени Августина мы находим именно в ней. Однако и в одиннадцатой книге «Исповеди» примером представления времени является звук. Августин рассматривает проблему измеряемости на примере латинских слогов, которые могут быть краткими или долгими. Краткость и долготы, воплощающие в себе свойство длительности момента, не зависят от объективных характеристик слога – долгий слог можно произнести кратко, или как два кратких, и наоборот. Таким образом, долготы и краткость слогов могут быть измерены посредством друг друга, и представление о длительности (а, значит, и о времени) не имеет изначальной меры (1, 7–8) (**).

То, что в двадцатом веке Гуссерль рассматривал проблему длительности также на примере звучания мелодии, демонстрирует не только интуитивную убедительность этого примера, но и традиционную сопряженность гносеологии с психологией. Ранние лекции по времени создавались под влиянием экспериментальных данных психологии того периода, и описание модели звука было не только метафорически оптимальным, но и употреблялось Гуссерлем как типичное для психологических штудий. Пример с мелодией демонстрирует не только субъективное ощущение длительности, но и проблематику философского анализа части и целого. Мелодия воспринимается как целостная последовательность, но последовательность различных частей, моментов. Сознание последовательности характеризуется как психическим единством, так и идентификацией границ между моментами. Гуссерль начинает с этой темы анализ схватывания временных объектов, ссылаясь на возражение Штерна. Poleмика имплицитно присутствует и в последующей проблематизации, влияние Штерна на Гуссерля явно видно в терминологии, которую использует Гуссерль как общеизвестную.

Темпоральность, а точнее отрезок, в который осуществляется психический акт, Штерн называет «время присутствия» (Präsenzzeit). Время присутствия не идентично со временем, в течение которого длится акт, но имеет законченный характер органичного единства и, соответственно, качественное, а не количественное отличие от времени длительности акта. Пример с мелодией позволяет продемонстрировать процесс конституирования длительности, так же как и пример с речевыми представлениями. Последовательность тонов, содержащая, например четыре звука, воспринимается не как последовательность, состоящая из четырех частей, а как единое впечатление, как целостный образ (Gesamtbild).

Четыре звука хоть и существуют последовательно, но внутри одного и того же акта схватывания, внутри времени присутствия. Все четыре формируют последовательное единство формы схватывания (Auffassungsform) (5, 329–330). Аналогичным образом слово, состоящее из одного или нескольких слогов, приобретает единство и «связанность», «сплавленность» (Verschmelzung) не через понятийную идентификацию, а именно в силу взаимосвязи и последовательности внутри психического акта. Если бы эта последовательность была задана понятийно, то есть знанием букв, то, например, разница между «got», «Тог», и «Ogt» была бы проблематична (5, 328) (***)

Введением понятия «время присутствия», являющегося, таким образом, темпоральностью акта сознания, Штерн указывает на то, что длительность психического акта является его естественной формой, поскольку восприятие временных отношений само не может быть точечным, моментальным (5, 331). Восприятие времени само темпорально – это положение является аксиомой для феноменологического анализа Гуссерля. У Штерна оно также означает, что время присутствия вмещает в себя субъективные свойства сознания времени и представляет собой своего рода чувство времени (Zeitsinn), интуицию времени. Автор проводит аналогию с формулировкой Канта, определяющего время как форму внутреннего чувства. Кроме того, утверждая, что время присутствия является особого рода предметностью, он подчеркивает также и осуществление таковой предметности в настоящем времени, ее «содержание является нам как настоящее (gegenwärtig)» (5, 333). Вопрос о том, что такое настоящее, ставится хотя и с психологических позиций, но определяется вполне с феноменологической точностью: настоящее – это «воплощение пространственно-временных отношений, которые могут быть предметом непосредственного восприятия. Если мы осознаем непосредственность восприятия, то его объект дан нам «в настоящем» (5, 333) (****). Пространственная интуиция в данном случае коррелирует с временной и также не является точечной в математическом смысле. Растяженному (ausgedehnten) (*****) времени присутствия соответствует растяженное пространство присутствия (Präsenzraum). И в том, и в другом случае речь идет о схватывании отношения, например, пространственные «слева» и «справа» или «ближе» и «дальше» (4, 106–107). Важно, что темпоральное настоящее содержит в себе отношение «раньше» и «позже», но не содержит при этом отношение «прошедшее» и «наступающее». Воспринимаемый тон длится в настоящем как последовательность, сукцессивно, а не моментально, мгновенно. Мгновенность восприятия была бы сравнима с точкой покоя, каковой настоящее являться не может. Настоящее – временной отрезок (Zeitstrecke), кото-

рый конечен, но он не должен пониматься как математическая точка или абстрактная граница между прошлым и будущим. Разумеется, при описании временных свойств и интуиции темпорального встает терминологический вопрос передачи тех интуитивных данных, которые и в психологии, и в феноменологии сопутствуют интроспективному анализу. На основе эмпирических наблюдений, в том числе и собственных, автор вводит термин «проекция» для обозначения тех процессов, которые создают внутреннюю взаимосвязь времени присутствия. «Проекция во время присутствия» наблюдается как своего рода предвосхищение в последовательности воспринимаемой мелодии или в ряду слов в произносимом предложении (5, 335).

Рассуждая таким образом, Штерн обращается к понятию первичной памяти, которое позволяет проанализировать связанность сукцессии внутри времени присутствия. Тот факт, что время присутствия, темпоральность акта, существует как «растяженная» антиципированная последовательность, приводит к необходимости анализа самих «частей» последовательности и взаимоотношений между ними как свойств акта. В дальнейшем у Гуссерля понятию первичной памяти будет отведено достаточно внимания как в описании видов памяти и воспоминания, так и в связи с проблемой идентичности. В отличие от Гуссерля, который фактически переименовывает первичную память в ретенцию, Штерн обращается к этому понятию с целью объяснить свойства дления. Различие, подобие, идентичность или одинаковость последовательности звуков схватывается именно в силу наличия первичной памяти, как удержания живости, фиксируемости чувственных представлений (5, 338–339). Стоит отметить, что этот смысл сохраняется и у Гуссерля. Понятие первичной памяти, которое хоть и вводится Гуссерлем как релевантное феноменологическому анализу, было достаточно часто употребимо в психологических дискуссиях того периода, например у Фехнера, Джеймса и ряда других исследователей (4, 109).

Таким образом, обращаясь к влиянию психологических теорий, мы обнаруживаем, что язык описания времени отнюдь не метафоричен, а наоборот, создан на естественнонаучном базисе эмпирических изысканий. Физика времени, представляющая как феноменология аудиального восприятия, задает не статичную модель описания, а динамику формирования феноменологического языка. Разумеется, вопрос о метафоричности философского мышления, также как и научного знания в целом, еще со времен Платона является одним из наиболее сложных и, в этом смысле, дающих все новые способы философского осмысления. И у Августина, и у Гуссерля восприятие звука относится к интроспекции как естественной основе философского мышления. Анализ определен-

ных качеств тона, которые граничат со сферой художественно-эстетических чувств и подвластны свободной фантазии, выходит за рамки чисто психического содержания, иногда почти полностью вытесняя его. Границы эстетического и психологического восприятия или, по меньшей мере, их переходные моменты, всегда были имплицитно включены в философское рассмотрение и, как обнаруживается, недостаточно эксплицированы даже в феноменологии, в наиболее глубоком методе анализа чувственности. Тем самым, формирование языка философии, всегда связанное с пересмотром психологических основ человеческого мышления, в том числе и с помощью самоанализа, и для философии времени не перестает быть проблемой формирования методологии в целом.

Примечания

(*) «Nam et taciti apud nosmetipsos possumus aliquos numeros cogitando peragere ea mora temporis, qua etiam voce peragerentur». Русский вариант терминологии приводится согласно переводу В. П. Зубкова.

(**) Феноменологическая интерпретация Хайнца Эдельштайна излагаемого трактата Августина остается, пожалуй, единственной в своем роде.

(***) Штерн приводит пример с неграмотными, а также маленькими детьми, которые способны воспроизвести последовательность, не зная значения букв. Таким образом, понятие времени присутствия, которое у Гуссерля аналогично длению акта сознания, у Штерна тематизируется с опорой на эмпирический анализ.

(****) «... der Inbegriff der zeitlich-örtlichen Verhältnisse, die Gegenstand direkter Wahrnehmung sein können. Werden wir uns der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung bewusst, so ist ihr Objekt uns "gegenwärtig"».

(*****) Термины «растяжение» (*Ausdehnung*) и «растяженный» (*ausgedehnter*) можно неоднократно встретить и у Гуссерля. Совсем не случайным является то, что именно слово *Ausdehnung* в немецком переводе передает формулировку *distentio animi*, «растяжение души» в философии времени Августина.

Литература

1. *Edelstein H.* Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift "De musica". Freiburg, 1929.
2. *Kurth E.* Musikpsychologie. Bern, 1947.
3. *Ladner G. B.* The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers. Cambridge, 1959.
4. *De Warren N.* The significance of Stern's "Praesenzzeit" for Husserl's Phenomenology of Inner Time-Consciousness // The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Vol. V. 2005.
5. *Stern L. W.* Psychische Präsenzzeit // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Bd. XIII (1897).

«Маргинальный» язык. Попытка экспланации понятия

Wir wollen nicht Verbote aufstellen, sondern Festsetzungen treffen...
In der Logik gibt es keine Moral. Jeder mag seine Logik,
d.h. seine Sprachform, aufbauen wie er will.
Rudolf Carnap (5, 44–45)

Идея доклада, во-первых, в том, чтобы раскрыть понятие «маргинального» языка и, во-вторых, в синхронной экспланации этого понятия. Последнее время много приходится заниматься критикой «метафизики»: благодаря нижеследующим рассуждениям, возможно, сделается более ясным общий факт возникновения негативного рефлекса на термине «метафизика», «метафизический», найдется как-то обоснованный ответ на вопрос, почему многие носители языка, не только носители научной веры, но, в том числе, из разделяющих религиозную веру, тем не менее, могут со значительным негодованием относиться к тому, что, справедливо или несправедливо, называют «метафизикой»: к попыткам строить какую-либо «метафизику» или защищать какую-либо «метафизику». Мы беремся показать здесь *pro possibilitate* наглядно, насколько это возможно в применении к такому объекту, что язык «метафизики» есть язык «маргинальный» и, без всяких обид, разделяет все последствия, которые следуют из «маргинальности». На первый взгляд, феномен «маргинального» языка объясняется легко диахронически, и даже измеряется квантитативно, при помощи понятия частоты употребления языковых единиц: с исчезновением определенных общественных отношений, социальных игр, вызвавших к жизни какой-нибудь специальный язык, единицы из словаря этого языка употребляются все реже и реже, то есть, применяя иной термин, архаизируются. Но очевидно, что не всякий «маргинальный» язык есть язык архаичный. Попробуем применить иной метод, принимая во внимание, в первую очередь, не лексику, но концептуальный каркас (правила) языка.

Предпосылка доклада – деление естественного языка на частичные языки, или подязыки. Наш современный синхронный язык, или «обыденный» язык нашего языкового сообщества не представляет собой монолитное единство, но, скорее, некоторое объединение очень различных – до того различных, что семантические правила этих частичных языков часто исключают друг друга – подязыков, призванных обслуживать различные области коммуникации, вызванные к жизни различными областями коллективной практической деятельности, которые бывают до

того специфичными, что вызывают, в свою очередь, к существованию новые специальные языки. Понятия, выражения и способы аргументации этих подязыков, часто противоречивые и даже прямо противоположные, все-таки каким-то (каким, мы попытаемся здесь выяснить) образом сосуществуют, сталкиваясь – в повседневной речи, или нагромождаясь – в виде стопок печатной продукции – на столах и полках.

Конфронтации иногда бывают довольно жёсткие. «Метафизик», где-нибудь в уголовном процессе, под присягой, связанный ответственностью за лжесвидетельство, забудет свои «метафизические» понятия и доводы ввиду риска оказаться, в лучшем случае, непонятым, в худших случаях даже – в зависимости от серьезности дела – привлеченным к ответственности за неуважение к суду или как лжесвидетель. Подсудимый (и свидетель) не может, когда от него требуют указать на сообщников и подстрекателей к совершенному преступлению, сослаться на существ или явления, существование которых не признается большей частью языкового сообщества, если только не симулирует психическую болезнь. Почему? Потому, что в языке, на котором говорят в суде, на котором проводят расследование или пишут правовые документы, приняты некоторые, достаточно ригоричные, правила интерпретации языковых выражений, которые выносят за рамки процесса «метафизические» выражения, как бессмысленные, если не ложные. То же самое, или очень подобное, повторится и во многих других ситуациях, при обсуждении инженерных сооружений, правил безопасности, на экзаменах в учебных заведениях и т.д. – все эти специальные языки, или подязыки одного естественного языка, в нашем случае, русского, включают правила, делающие невозможным употребление в специальных дискурсах неясных или пустых (беспредметных) выражений (*).

Понятие концептуального каркаса естественного языка L . Мы будем говорить о «поверхностном» каркасе языка, том, которому соответствуют правила языка, который или создается, или, по меньшей мере, выражается правилами, предоставив «глубинный» языковой каркас естественного языка антропологам и психологам. Мы предполагаем условное равенство поверхностного концептуального каркаса языка L множеству правил R языка L , и речь будет идти далее чаще о правилах языка L . Допущение многих подязыков создает проблему представления единого концептуального каркаса языка L . При допущении внутри рамок одного естественного языка L существования определенного числа подязыков с собственными концептуальными каркасами или правилами, труднее представить себе множество правил R языка L , как единое когерентное множество.

Можно представить себе, во-первых, что концептуальные каркасы частичных языков, находясь в коммуникативной интеракции, уподобляются друг другу, «притираются» так, что возможно говорить о конвергенции подязыков с одним центром, или, скорее, о группах конвергирующих подязыков и об отношениях этих групп, а также и об усредненных концептуальных каркасах конвергирующих групп подязыков актуального языка L . Во-вторых, можно предположить, наоборот, случай, когда концептуальные каркасы подязыков языка L не находятся в отношении когерентной несовместимости, так, что представляется возможным говорить о едином концептуальном каркасе языка L , частями (подкаркасами) которого являются концептуальные каркасы частичных языков языка L . Это – более гипотетический, или сильно идеализированный, случай, когда подмножества правил R_1, R_2, \dots, R_n подязыков L_1, L_2, \dots, L_n языка L представляются, как не содержащие противоречительные элементы. Шансами быть ближе к реальности обладает, все-таки, первое представление, учитывающее сложность и неоднородность естественного языка, его диахроническое измерение, постоянное изменение и становление. Оба случая рассматриваются ниже.

Подмножество семантических правил языка L . Множество правил любого естественного языка состоит из двух подмножеств: подмножества синтаксических и подмножества семантических правил. Первые являются общими для всех подязыков языка L , определяя порядок языковых единиц, вторые касаются условий их интерпретации (**), или использования значащих языковых единиц, которое может быть очень специфическим в зависимости от целей, преследуемых в той сфере деятельности, в которой данный язык служит средством коммуникации. Важнейшим требованием семантических правил является требование сводимости выражений к оstenсивным операциям, или простейшим операциям установления предметности выражений. Операции установления предметности имеют тенденцию усложнения от языка к языку, в тесной зависимости от растущей сложности материальной деятельности: они предполагают часто не только простое указывание на предмет, но и испытание свойств материала предмета, эксперимент и измерение. Если в формализованных языках, где существование объектов ограничивается листом бумаги, объект из штрихов или точек равен операции его построения, и проверка абстрактного объекта не требует, как правило, большого количества времени и каких-либо экскурсов за границы воображения или бумаги, то в языках, описывающих конструкции, включающие материалы внешней среды и существующие sub Jovi, условием «истинности» предложения становится определенное, нема-

лое число измерений и проверок. «Быть истинным» в таких языках означает то же, что «быть проверенным». «Существовать» в определенных языках означает «быть предметом протокольного предложения», то есть, быть при некоторых, оговоренных, условиях, и ни при каких других, по определенным правилам, установленным и графически фиксированным. И большинство специальных языков по характеру – существенно письменные языки, а графическая форма только повышает требования к языковым единицам, к связанности этих единиц и к операциям с этими единицами. Тем более, технические языки и языки технических наук, которые основываются на черчении (***)).

Мы выделили группу «предметных языков». Попробуем представить себе структуру так называемого «обыденного» языка. Синхронный, употребляемый каждодневно языковым сообществом, язык представляет собой объединение подязыков, объединенный, а не «обыденный» язык (не «обыденный» уже только из-за входящего в него большого числа специальных, профессиональных и научных, частичных языков). Для нас здесь также важно различать два состояния, или формы, языка: потенциальный и актуальный язык. Лексика сама по себе есть потенциальный язык: слова вне вхождения в предложения не имеют значений. Имя получает значение через директиву: некоторое правило присоединения значения предписывает определенную интерпретацию определенному слову. Обозначим словарь естественного языка L буквой V и множество правил языка L (подмножество множества предложений P языка L) – буквой R . $P = V \cap R$.

Гипотетический случай 1 (случай доминирования какого-нибудь типа языков). Подмножества семантических правил $R_{\sigma\eta\mu 1}, R_{\sigma\eta\mu 2}, \dots, R_{\sigma\eta\mu n}$ подмножеств правил R_1, R_2, \dots, R_n множества правил R подязыков L_1, L_2, \dots, L_n языка L включают противоречивые, исключающие друг друга, предложения. Любая группа правил изначально предполагается непротиворечивой и имеющей исключительную силу, как для выражений из V , так и для предложений из R . Те подмножества правил, на которых выполняется пересечение, могут быть названы «подобными».

Употребляемый каждодневно языковым сообществом язык есть некоторый объединенный язык, то есть объединение подязыков естественного языка L (обозначим его, как \mathbb{L}). Мы попробуем сейчас рассмотреть тот факт, что одни подязыки L востребованы обществом более, чем другие (то есть, употребление которых происходит чаще, распространяется шире и, часто, на области большей общественной значимости), при помощи понятия «семантические правила подязыка» естест-

венного языка L . Те подъязыки из L , которые употребляются редко и в областях меньшей общественной значимости, названы нами «маргинальными языками». Думается, что феномен языковой «маргинальности» может быть объяснен несовместимостью семантических правил, то есть фактом наличия в подмножествах семантических правил некоторых подъязыков языка L противоречащих правил. Подъязык, правила которого противоречат правилам какого-нибудь иного подъязыка, еще не будет «маргинальным», как и тот другой: можно назвать эти языки «несовместимыми в отношении правил». Но, если представить объединенный и усредненный язык лингвистического сообщества \mathfrak{R} , как группу языков одного типа, то есть, языков, на которых выполняется такое пересечение подмножеств правил \mathfrak{R} , которое обладает исключаяющей силой для противоречащих им правил некоторых подъязыков L , что значит, представить некоторое отношение «доминирования» на L , феномен «языковой маргинальности» некоторых подъязыков L будет объяснен, как противоположность отношения «доминирование» и как следствие отношения «доминирования»: правила некоторого подъязыка L_n r_1, r_2, \dots, r_n таковы, что $r_1 \in \mathfrak{R}, r_2 \in \mathfrak{R}$, и т.д. Действительно, объединению подъязыков L_1, L_2, \dots, L_n языка $L: L_1 \cup L_2 \cup L_3 \dots \cup L_n$ соответствует пересечение подмножеств семантических правил подъязыков языка $L: R_{\text{сем}_1} \cap R_{\text{сем}_2} \cap R_{\text{сем}_3} \dots \cap R_{\text{сем}_n}$, при том условии, что произведение непротиворечиво. Если обнаружится такой язык, подмножество семантических правил которого содержит предложения, контрадикторные каким-либо предложениям из пересечения $R_{\text{сем}_1} \cap R_{\text{сем}_2} \cap R_{\text{сем}_3} \dots \cap R_{\text{сем}_n}$ (то есть, из \mathfrak{R}), то такой подъязык можно будет назвать «маргинальным языком».

Напрашивается вопрос о выражении релевантности-иррелевантности единиц словарей подъязыков L . Качественная релевантность \mathfrak{R} выражения v из словаря V языка L состоит в непротиворечивости предложения, содержащего v , с семантическими правилами языка L , тогда как иррелевантность ig предложения s v равна противоречию с подмножеством семантических правил $R_{\text{сем}}$ языка L .

Гипотетический случай 2 (случай «доминирования» набора правил). Здесь возможен и другой случай, кроме случая противоречия правил, так как возможно, что наличие контрадикторных предложений в подмножествах семантических правил подъязыков не является свойством некоторого языка L . При этом допущении дело предстает так, что подъязыки языка L не содержат никаких противоречащих другим пра-

вил (то есть, что множество правил R языка L допускает объединение подмножеств семантических правил подязыков и $R \equiv \mathfrak{R}$), и подязыки L_1, L_2, \dots, L_n отличаются друг от друга только наборами правил. Тогда можно представить, что подмножества правил $\mathfrak{R}_1, \mathfrak{R}_2, \dots, \mathfrak{R}_n$ различаются друг от друга только количественно. Отсюда следует, что возможно относительное упорядочение всех \mathfrak{R}_n по сложности: следовательно, можно выделить примитивные, с минимумом правил, и сложные, с большим листом правил, подязыки. Доминирование в \mathfrak{R} сложных подязыков можно выразить через минимум сложности (числа правил подязыка), который оказывается барьером для словарей тех подязыков, подмножества правил которых стоят ниже этой границы сложности. Такие языки оказываются «маргинальными». В первом случае выражения «маргинальны» потому, что принадлежат к «маргинальному» языку (то есть, к языку с «маргинальными» правилами), во втором, наоборот, язык оказывается «маргинальным» потому, что его словарь включает «маргинальные» выражения.

Так как второй случай квантитативен, то можно выразить релевантность (и иррелевантность) единиц словарей подязыков L квантитативным образом. Допустим разделение подязыков L_1, L_2, \dots, L_n языка L на два класса: языки с комплицированными семантическими правилами и языки с примитивными семантическими правилами. Допустим далее, что число семантических правил в наборах правил семантически комплицированных подязыков настолько более аналогичного числа в наборах правил семантически примитивных подязыков, что минимум соответствующих наборов первого класса языков превышает максимум аналогичных наборов второго класса языков. Семантическая релевантность \mathfrak{R} для выражений v , или $\mathfrak{R}(v)$, любого из подязыков L не может быть меньше n набора семантических правил $\mathfrak{R}_{\text{слож}}$ этого подязыка. Иррелевантность ig выражения v любого из подязыков L в произвольном подязыке L_n выражается через формулу $\text{ig}(v) \leq n \mathfrak{R}_{\text{слож}}$ произвольного подязыка L_n . Строчная n есть число набора семантических правил произвольного подязыка. Индекс релевантности \mathfrak{R} для лексической единицы v такого подязыка L_n , где число набора семантических правил $\mathfrak{R}_{\text{слож}}$, допустим, равно 20-ти, не может быть менее 20-ти, то есть, индекс релевантности \mathfrak{R} произвольного подязыка L_n языка L , где $n \mathfrak{R}_{\text{слож}} L_n (r_1, r_2, \dots, r_n)$ равно 20-ти, должен быть равен 20: $\mathfrak{R}(v) = 20$. Вы-

ражение v будет irrelevantным в данном подязыке L_n всегда, когда индекс релевантности $v \# (v) \leq 20$ (то есть, если v является выражением подязыка из L , где n правил $R_{\text{сем}}$ менее 20-ти).

В случае «доминирования» подязыков, где минимум числа семантических правил равен некоторой величине n , словари тех подязыков, где максимум m числа семантических правил меньше n ($m \leq n$), окажутся «маргинальными» в L , потому, что единицы таких словарей будут irrelevantными в подязыках с минимумом наборов семантических правил, равному n (это, конечно, в тех случаях, когда такие подязыки представляют собой большинство в языке L , то есть, суть «доминирующие» в L языки). В первом гипотетическом случае (при «доминировании» типа языков), добавим, реакцией коммуникаторов оказывается, как мы уже говорили выше, раздражение, потому, что дело касается правил, то есть максим, по которым выстраивается общение. Во втором гипотетическом случае (случай «доминирования» наборов правил) пробуждается, главным образом, чувство комического, так, как коммуникативное ожидание термина из подязыка со сложными семантическими правилами обмануто появлением в дискурсе комплекса знаков из подязыка с примитивными семантическими правилами, отчего следует неожиданное снятие напряжения, находящее выход в смехе рецепирующего коммуникатора.

Одно из двух: «маргинальные» языки или содержат в подмножествах правил регулятивы, противоречащие правилам \mathfrak{R} объединенного языка \mathfrak{L} , на котором говорит сегодня языковое сообщество, или имеют примитивные наборы семантических правил, так, что единицы лексиконов этих языков часто не могут ответить тому, среднему, уровню требований к терминам, который образует пересечение подмножеств правил подязыков языка L . Словарные единицы (как и методы аргументировать, и т.п.) лексикона «метафизики» (как, например, в первую очередь, сказки, а также теологии, спиритуализма или мистики), как правило, не могут преодолеть границу, которую ставит перед выражениями пересечение семантических правил \mathfrak{R} . По причине 1 (гипотетический случай 1) или по причине 2 (гипотетический случай 2) язык «метафизики» относится сегодня к тем языкам, которые рассмотрены здесь, как «маргинальные».

Примечания

(*) Например, ни для кого не представляет секрета факт о значительном, даже сильно влиянии искусственных формальных языков, особенно языка математики (языков математик), на обыденные и, а fortiore, специальные (в том числе, научные) языки, на которых говорит языковое сообщество. Но формальные языки остаются *in toto* за скобками настоящего рассуждения потому, что субъектом его является вербальный естественный язык.

(**) См., к примеру, сравнительно не так давно переведенную у нас статью К. Айдукевича «Язык и смысл» (*Bedeutung und Sinn*, 1934), в (3). О философии языка Львовско-Варшавской школы см. (2) и (6).

(***) Инструменты, к тому же, и, тем более, люди могут ошибаться. Люди, *ad ultimum*, способны вводить в речь определенное число сознательных ошибок, то есть сознательно строить ложные предложения. Назовем «логикой доверия» все процедуры, направленные на элиминацию из определенного языка ошибок, как неосознанных, так и сознательно допущенных, от, собственно, той логики, которую строил А. С. Есенин-Вольпин (1, 178–192) – до логики вопросов, и, скажем, техник допроса и детекторов лжи. Так процедуры проверки предметности дополняются процедурами проверки описывающих предметность коммуникаторов.

Литература

1. *Есенин-Вольпин А. С.* Избранное. Философия, логика, поэзия, защита прав человека. М.: РГГУ, 1999.
2. *Воле́ньский Я.* Львовско-Варшавская философская школа [Woleński J. *Filozoficzna Szkoła Lwowska-Warszawska*, 1985]. М.: РОССПЭН, 2004.
3. Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М.: РОССПЭН, 1999.
4. *Ajdukiewicz K.* *Język i poznanie*. Т. 1. Warszawa: Państw. Wydawn. naukowe, 1960.
5. *Carnap R.* *Logische Syntax der Sprache*. Wien: Verlag von Julius Springer, 1934.
6. *Knjazeva S.* *Filozofija Lvovsko-Varšavske škole*. Beograd: Institut društvenih nauka, 1964.

**«Имя всякого имени превыше».
Язык Дионисия Ареопагита
в понимании Григория Паламы и Жака Деррида**

Создатель христианской философской системы в ранней Византии, выдавший себя в сочинениях за ученика апостола Павла Дионисия Ареопагита, многие века пользовался неизменным авторитетом и в Византии, и на латинском Западе. Загадочность фигуры собеседника апостолов и визионера, в сочетании с изощренным и запоминающимся языком, неизбежно приковывала внимание богословов к сочинениям «Ареопагита». Одна из прославивших этого автора заслуг – создание оригинальной теории божественных имен. Согласно этой теории, имена Божества, упомянутые в Писании, никогда не могут ухватить все величие Божества, непостижимость Его сущности, но при этом, при правильном истолковании, они становятся «боголепными» (*theoprepeis*), то есть могут лечь в основу правильного богословия.

Обычно эта схема воспроизводилась позднейшими богословами в рассуждениях об ограниченности человеческого познания, тогда как соотношение между сущностью и именами отходило на задний план. Богословов интересовало то, что имя есть только слабое указание на сущность, говорящее о еще большей слабости человеческих познавательных способностей, а не сложный вопрос о соотношении имени и Причины всего сущего. Положение изменилось в середине XIV века, когда Григорию Паламе, крупнейшему представителю монашеского (исихастского) богословия пришлось спорить с критиками монашеского опыта, с опорой на писания Дионисия Ареопагита утверждавшими полную непостижимость Божества и отрицавшими постижимость Его действий. Григорий Палама смог переспорить своих ученых и опытных оппонентов, Григория Акиндина и Никифора Григору, когда научился и научил современников совершенно иначе воспринимать сам язык Дионисия Ареопагита.

Григорий Палама цитирует Дионисия Ареопагита обычно в одном ряду с другими представителями классической патристики, и не говорит напрямую о том, что, как непосредственный собеседник апостолов, Дионисий Ареопагит должен иметь какие-то интеллектуальные преимущества перед позднейшими Василием Великим или Григорием Нисским. Но при этом, утверждая согласие Дионисия Ареопагита с другими отцами Церкви, Григорий Палама никогда не говорит о согласии в дог-

матических вопросах: он говорит только, что они переживали один и тот же опыт и воспевали одни и те же гимны.

Однако Григорий Палама противопоставляет язык Дионисия Ареопагита языку других отцов. Все прочие богословы были заняты оттачиванием и проверкой своих формулировок, и иногда выражались неточно, потому что думали больше о смысле, чем о точности слов. Тогда как Дионисий Ареопагит в своей речи был «движим Духом», его речь лилась словно автоматически. Как человек, слышавший неизреченные глаголы в век апостольский, он сразу понимал смысл слов, и сразу же находил для них нужную словесную форму: эта форма может быть сложной для восприятия, но не может быть ошибочной.

Из этого различия языка проистекает и различие метода. Отцы Церкви становились, согласно Григорию Паламе, причастниками энергий (действий) Божества, и благодаря этому справлялись с противоречиями своей мысли и оспаривали противников. А Дионисий Ареопагит, как первый богослов, назвавший эти энергии по именам, уже знал все об этих энергиях, поэтому и сам не ошибался, и не спорил с чужими ошибками. Единственное чему он учил – это «учил мыслить» (2, 2, 58), и ставил «на всеобщее обозрение» дары Духа (2, 2, 36) – таким экстравагантным выражением Григорий Палама передает слова Дионисия Ареопагита «Дары Духа предлагаются нам». Итак, сначала Дионисий Ареопагит постиг все энергии, осмыслил и наименовал, а потом другие отцы Церкви стали причащаться этим энергиям.

Начав с отличия языка Дионисия Ареопагита от языка других богословов, и перейдя после этого сразу к различию в их опыте, Григорий Палама объявляет эти виды опыта всеобщими и несколько раз с опорой на Дионисия Ареопагита говорит, что в опыте любого человека нужно различать «мышление» и «причастие». При этом он весьма своеобразно интерпретирует мысли Дионисия Ареопагита. Например, он приводит его слова: «Сущность... никак не может быть помыслена, ибо она самосверхсущая по отношению ко всякому созерцанию и силе, и сверхутверждена в недоступных местах, по сверхъестественному превосходству» (4, 1, 1). В этих словах говорится просто о непостижимости сущности, но Григорий Палама (1, 3, 76) говорит, что сущность «не охватывается мышлением» и «ей не может причаститься ни одно существо». То есть сначала идет мышление, которое направлено на некоторое целое, а потом уже заходит речь о том, как возможно причастие Божеству.

Как мышление, так и причастие, согласно Григорию Паламе, осуществляется благодаря божественным именам. При этом когда человек мыслит, он подыскивает правильное имя для Божества, идя через множество имен к правильно понимаемому имени. Тогда как когда человек

причащается Божеству, сам человек оказывается тождествен божественным именам, потому что воспринимает в себя все именуемые свойства Божии. Таким образом, божественные имена оказываются сразу в двух статусах: они являются и условными знаками, указывающими на Божество, и частью вполне реального духовного опыта. В подтверждение своего мнения, Григорий Палама опять же весьма вольно толкует слова Дионисия Ареопагита: например, частую у Дионисия Ареопагита фразу о том, что Бог «превыше всякого имени» Григорий Палама развертывает так: «Бог обладает и свойством именоваться, и свойством быть выше всякого имени» (2, 2, 70). Когда мы именуем Бога, мы его познаем, а когда мы причащаемся Богу, мы понимаем, насколько Он выше всякого имени.

Из двойственности статуса имени следует и двойственность значения каждого имени: Григорий Палама повторяет вслед за Дионисием Ареопагитом, что каждое из имен указывает на какое-то свойство Божие, но тут же добавляет (1, 5, 109), что любое такое имя, сохраняя свое словарное значение, становится «безмерным» и потенциально может вместить и бесконечную безмерность, и сущность, и свойства Божии, и все необъятные Его характеристики: «Каждое из богоименований мы употребляем по отношению к какой-то энергии, но оно позволяет и отнести все энергии, и отнести их к сущности».

Познание и причастие совпадают в одной точке – имени «целый». Дионисий Ареопагит (4, 2, 1) просто говорил о том, что множественность имен не исключает единства и целостности Божества. Но Григорий Палама понимает это так, что в опыте причастия любое имя оказывается синонимом целостного Божества, и поэтому причащаясь энергиям Божиим, мы причащаемся Божеству как «целому» (1, 5, 102). Ошибкой своего оппонента Григория Акиндина Григорий Палама считает, что он спутал понятие «целое» с понятием «целиком», то есть спутал вещь и именование состояния, и потому понял духовный опыт как растворение в божестве, как причастие сущности, а не энергиям.

Но опыт Дионисия Ареопагита был не опытом причастия энергиям, а первичным опытом постижения божества через исчисление всех его энергий, за которым уже последовало настоящее причастие. Чтобы еще ярче подчеркнуть опыт Дионисия Ареопагита, Григорий Палама предпринимает неожиданный, но закономерный шаг: в тексте Дионисия Ареопагита он понимает как божественные имена то, что сам автор этих сочинений такими именами не считал. Это и богословские формулы и выражения, и описательные характеристики, и вошедшие в традицию, но напрямую не связанные с Писанием образы. Например, он пишет: «Так же понимается и боготворная и промыслительная божественная

сила, которые так называет божественный Дионисий, и очистительная – для сжигания и истребления всякой негодности, и бытие Бога повсюду и нигде, и просто вечное движение...» (1, 2, 13). Действительно, у Дионисия Ареопагита говорится о «боготворной и промыслительной силе», но ничего не сказано об «очистительной силе», «бытии повсюду и нигде» и «вечном движении», тогда как Григорий Палама ставит все эти «имена» в один ряд, чтобы подчеркнуть, что Дионисий Ареопагит во множестве имен постигал «целое» Божества.

Даже в тех рассуждениях Дионисия Ареопагита, где говорится о неименуемости Божества, Григорий Палама находит указания на постижение Дионисием Ареопагитом имен на прямом пути к Божеству и возможность для нас совпасть с этими именами и отождествиться с ними в опыте причастия. Так, цитируя слова Дионисия Ареопагита «Слово не может выразить самосверхсущественную благодать, потому что она выше всякой благодати и божества, но воспевает явленный нам благодотворный промысел как благодать в превосходной степени и причину всех благ» (4, 5, 2), он задает вопрос оппоненту: «Эту причину всего, промысел и благодать, ты называешь тварной только потому, что выше нее самосверхсущественная благодать?» (1, 2, 42). У Дионисия Ареопагита говорилось просто о непостижимости первопричины, тогда как в вопросе Григория Паламы получается, что Дионисий Ареопагит нашел имя для «сверхсущественной благодати», а мы можем понять ее недостижимость, когда испытываем «промысел» и «благодать», отождествляемся с этими именами нетварного Божества. Патетическое рассуждение Дионисия Ареопагита превращается в различение двух духовных опытов: познание «промысла» и «благодати» как причины, и причастие им как нетварным энергиям.

Точно так же, процитировав слова Дионисия Ареопагита «Насколько самопричастия превосходят причащающихся, настолько Причина, которой ничто не причастно, превосходит эти самопричастия» (4, 12, 4), Григорий Палама поясняет: «Он показал не только превосходство недоступной причастии Причины, но и нетварность этих превосходящих <причащающихся> самопричастий, просто потому что назвал их самопричастиями, и заявил их превосходство над всем причащающимся, то есть над всеми тварными вещами» (1, 5, 45). У Дионисия Ареопагита слово «самопричастие» не является именем Божества, тогда как Григорий Палама превращает слово «самопричастие» во введенное Дионисием Ареопагитом имя Божества, указывающее на его превосходство над тварными вещами. Причастники теперь знают, как надо причащаться Божеству, отходя от тварных вещей, и что это причащение Божеству и будет отождествлением с именем «самопричастие», чтобы опять же

подчеркнуть и умение Дионисия Ареопагита именовать Божество, и важность этих причастий для обожения.

Итак, отношение Григория Паламы к статусу божественных имен двойственное: он оказывается «сторонником имяславия» (если использовать терминологию русских богословских споров начала XX века), когда рассуждает об опыте Дионисия Ареопагита и вообще опыте познания, но сразу же становится «противником имяславия», как только говорит об опыте других отцов и опыте причастия: здесь имя Божие уже не Бог, а обожившийся человек. Имена всегда остаются для него частной реальностью, хотя в опыте богопознания и указывающими на целое, тогда как причащаться нужно «целому» Божеству. Как мы выяснили, чтобы подчеркнуть отличие опыта богопознания от опыта причастия, Григорий Палама с одной стороны расширил номенклатуру имен, даже включив такое имя как «целое», а с другой стороны отстоял учение о причастии божественным энергиям.

Неожиданную параллель к такому пониманию языка Дионисия Ареопагита мы находим в одной из самых знаменитых работ Ж. Деррида «Sauf le nom» («Пост-скриптура» его «Essai sur le nom»; в расширенном виде этот пример приводится в его труде «Диссеминация»):

«Дионисий Ареопагит, например, артикулирует некую молитву, обращенную к Богу, соединяя ее с обращением к последователю [речь идет о Тимофее как адресате трактата. – А. М.], а точнее к будущему последователю того, кого таким образом и требуют выслушать. Тот, кто вызывает к Богу, тот готов путём апострофы мгновенно повернуться, не меняя при этом своего направления, для того, чтобы в свою очередь привести его в движение...

– И никогда „её“?

– Нет, насколько мне известно, в данном случае – нет (но не торопитесь делать вывод, что действуют тут мужчины, ни – тем более – что тот, кто говорит – мужчина). Поворот, следовательно, тогда обращение к *тому*, кто еще не знает в точности того, что он знает или что он должен был бы знать, но может знать не-знание по некоторому не-знанию. Гимн и дидактика сливаются здесь таким способом, что нужно прочувствовать существенную оригинальность и того, и другого, и, следовательно, несводимость. Речь идет о своеобразном движении души или, если хотите, о преобразовании сущности, когда и то, и другое согласуется, чтобы раскрыть ее в самой ее беспросветности, в самой тайной из тайн. Это преобразование обернулось к другому, чтобы обратить его к Богу, но не существует порядка этих двух движений, которые являются на самом деле одним, так что ни одно, ни другое не сбивается с пути и не меняет направления» (3, 77–78, сверено и исправлено по 5 и 6).

Как мы видим, Деррида тоже различает познание через «артикуляцию» имен в молитве, через их повторение и понимание, и причастие Божеству, которое осуществляется «будущим последователем». Они «существенно несводимы». Последователь сам не познает Бога через имена, он обязан выслушивать молитву, и это полностью соответствует причастию Божеству через усвоение одного из имен, чему в философском языке Деррида соответствует «выслушивание» говорящего словно автоматически.

Можно было бы счесть, что это совпадение получилось случайно, в результате варьирования излюбленных тем всего «Эссе» и «Постскриптума» Деррида, прежде всего темы желания и нарциссизма, а также темы тайного действия вины в «Страстях», вины, которая с трудом приобретает себе имя. Но сходство на этом не заканчивается.

Точно так же, как причастник у Паламы, последователь Дионисия Ареопагита у Деррида еще не знает не только свойства Божества, но даже не знает, знает ли он что-то или нет. То есть у него нет в распоряжении ни одного из имен, с которым он мог бы связать какое-либо знание, но он должен причаститься, дабы в «своеобразном движении души» слиться с именованием одного из свойств Божества. При этом точно так же как у Григория Паламы расширяется список имен, включая уже не только указанные Писанием действия или свойства, но и состояние, так и здесь «незнание» становится предметом знания, и следовательно, первым именем, которое познает причастник.

Тогда как если встать на точку зрения Дионисия Ареопагита, то согласно Деррида, не существует «порядка этих двух движений». Это трудно связать со схоластическим пониманием языка Дионисия Ареопагита как упорядочивания созерцательного опыта как постоянного восхождения. Но зато это очень похоже, то как Григорий Палама передает язык Дионисия Ареопагита, как постоянное спонтанное описание различных божественных имен, ради прорыва к «целому», ради подлинного именованного. Только Деррида усматривает совпадение этих движений не в «целом» как имени и опыте одновременно, но в неизменности намерений учителя и ученика.

Даже гендерное замечание в этом отрывке, которое могло бы нам показаться просто виньеткой, тоже подтверждает этот разрыв познания и причастия: если о причастнике нельзя сказать, он это или она, то тем более нельзя это сказать о том, кто познает Божество. Можно было бы сказать: «Но ведь это Дионисий Ареопагит!» Но для Деррида важно, что это субъект созерцания, личные черты которого заметны гораздо меньше, чем в причастнике, который, как доказал Палама, не растворяется в Божестве, а только отождествляется с именем свойства Божия.

Итак, Жак Деррида, как и Григорий Палама, тоже не хочет признавать опыт причастия Божеству как постепенное следование указаниям отдельных имен, и тоже описывает именование, как «апострофу», обращенную одновременно к именам, сообщаемым собеседнику, и к божеству. Этот опыт он считает предшествующим в том числе и по времени опыту причастия, когда другой познает первое имя Божества – свое незнание – и отождествляется с ним.

Такое сходство в интерпретации языка Дионисия Ареопагита, конечно же, нельзя объяснять каким-либо влиянием мысли Григория Паламы на мысль Жака Деррида. Вероятно общим и для Григория Паламы, и для Жака Деррида стало представление о Дионисии Ареопагите как о теоретике молитвенного опыта, в отличие от богословов, для которых молитвенный опыт становится критерием истины, а не предметом созерцания.

У Григория Паламы были исторические причины противопоставить метод Дионисия Ареопагита методу других отцов Церкви: он считал Дионисия Ареопагита автором I века, то есть первым по времени богословом-систематизатором, и потому мог считать всех остальных отцов практически последователями его возвышенных созерцаний. Тогда как Жак Деррида знает реальное место мнимого Дионисия Ареопагита в неоплатонической традиции, другое дело, он говорит в том же «пост-скриптуме», что Дионисий Ареопагит создал образ христианской школы, упоминая и своих учителей, и своих учеников. Этот образ школы французский философ и смог противопоставить более прагматическим задачам, которые решали другие отцы Церкви.

Но лучше всего объяснять разительное сходство истолкования языка Дионисия Ареопагита общим мотивом – критикой неоплатонизма, которую Григорий Палама предпринимал в полемике с оппонентами, а Деррида унаследовал от Хайдеггера. Мнимый Дионисий Ареопагит, которого обычно считают образцовым христианским неоплатоником, на самом деле радикально переосмыслил темы неоплатонического обсуждения, такие как отношение бытия и явления, сущности и действия, превратив «явления» и «действия» в имена, указывающие на сущность. Но со временем и сочинения Ареопагита стали пониматься как неоплатонические, потому что в них сохранялась иерархия вещи и имени; и имя при желании можно было «овеществить», заявив, что Ареопагит почти ничем не отличается от платоников. На Дионисия Ареопагита и ссылались оппоненты Григория Паламы. Поэтому и потребовалось расширить понятие имени, расширить список имен и развести познание и причастие, так, чтобы имя уже никогда не переживало овеществление. Чтобы имя отождествлялось бы только с состоянием нашего познания, не соотносясь иерархически с непостижимой сущностью, как велели неоплатоники.

Литература

1. *Григорий Палама*. Антиретики против Акиндина / Пер. *Р. В. Яцунского*. Краснодар, 2010 (пер. сверен).
2. *Григорий Палама*. Слова против Григоры / Пер. *А. В. Маркова*. М., 2010 (рукопись).
3. *Деррида Ж.* Эссе об имени / Пер. *Н. А. Шматко*. СПб., 1998.
4. *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах // О божественных именах. О мистическом богословии / Пер. под ред. *Г. М. Прохорова*. СПб., 1995 (пер. сверен и исправлен).
5. *Derrida J.* Sauf le nom. Paris, 1993.
6. *Derrida J.* On the Name / Ed. by *Th. Dutoit*. Stanford, 1995.
7. *Rubenstein M.-J.* Dionysios, Derrida, and the critic of "ontotheology" // Re-Thinking Dionysios the Areopagite / Ed. by *S. Coakley, C. M. Stang*. Chichester, 2009.
8. *Sweeney L.* Deconstructionism and Neoplatonism: Jacques Derrida and Dionysios the Areopagite // Neoplatonism and Contemporary Thought. P. II / Ed. by *R. B. Harris*. N.-Y., 2002.

Проблема и термин «я» в русской философии (*)

Соответствие между различными значениями термина «я» и определенными видами опыта является основной предпосылкой нашего исследования. «Я» как философский термин, какое бы значение он ни принимал, имеет своим истоком местоимение «я» в его функциях выражения определенного и не обязательно обыденного опыта. Способы употребления «я» в естественном языке могут послужить определенным ориентиром для анализа философских концепций, в которых термин «я» принимает разные значения.

Учения Лейбница, Юма и Канта определили три основные концептуальные тенденции в европейской и русской философии, в рамках которых «я» принимает следующие значения: 1) «я» как субстанциальное единство, 2) «я» как феноменальное единство (связка), 3) «я» как трансцендентальное единство (апперцепции). Этим концепциям можно поставить в соответствие определенные виды человеческого опыта, каждый из которых является отправной точкой их формирования. [1]. Концепции субстанциального единства личности, или «я» (если «я» и личность синонимы), соответствует опыт причастности целому, в котором телесная ничтожность («мыслящий тростник») компенсируется причастностью мышлению («мыслящий тростник») как субстанции мира. [2]. Феноменалистской концепции сознания соответствует опыт многообразия данностей, в котором «я» предстает как особая данность, как связка, как результат, фиксирующий связность перцепций и идей. Это позволяет поставить вопрос о генезисе «я», о «я» как объекте, или предмете. [3]. Кантовскому учению о единстве трансцендентальной апперцепции соответствует опыт деятельности. Кантовское «я» – это функционально-объединяющее «начало», которое не только не дано наряду с объединяемым «многообразным», но и вообще не дано как предмет. «Я» – это «трансцендентальная функция», объединяющий и управляющий центр.

Методологически все способы введения и употребления термина «я» в философских учениях можно разделить на три вида. Первый – «наивный» – полагает «я» как нечто изначально существующее, будь это функция сознания, обеспечивающая его единство, особая данность в опыте или субстанция. При всем различии между трансцендентализмом и позитивизмом, между материализмом и спиритуализмом и т.д. термин «я» не отделяется от понятия и (наивно) полагается в качестве обозначения определенной данности, силы или субстанции. Значение термина «я» может быть близким и даже синонимичным субъекту, индивиду-

альности, личности и т.д. Второй способ рассматривает «я» как продукт, как результат. В этом случае философская рефлексия неизбежно обращается к опыту. Однако такой подход остается также в определенном смысле наивным, ибо здесь еще не выявляется соответствие «возникающего я» определенному опыту, для осуществления или замены которого оно, собственно, возникает. Исследование этих двух способов введения и употребления термина «я» предполагает третий подход, а именно аналитико-семантический анализ.

В качестве репрезентантов этих различных способов обращения с термином «я» в русской философии мы выбрали, с одной стороны, Л. М. Лопатина, В. С. Соловьева, в трудах которых, при всех отличиях, реализовался в основном первый – наивный – способ. С другой стороны – М. И. Каринского и Г. Г. Шпета, которые в определенной степени реализуют второй подход, причем в немалой степени из-за внимания к проблеме интерсубъективности. Г. Г. Шпету к тому же принадлежит первая попытка анализа значений термина «я». Само собой разумеется, речь идет лишь о превалирующих тенденциях в тех или иных учениях.

В. С. Соловьев: Субстанции, призраки и формы в концепциях «я»

Философское творчество В. С. Соловьева дает богатый материал для изучения различных значений термина «я», а также для сравнения различных традиций в понимании субъекта. В содержательном плане это связано с эволюцией воззрений философа. Субстанциалистская позиция ранних работ сменяется критикой субстанциализма и переходом на феноменалистскую позицию в «Теоретической философии». «Я» как субстанция трансформируется в конечном итоге в «я» как явление.

Главным объектом критики является в данном контексте Декарт, который, по Соловьеву, слишком поспешно оставил метод сомнения и не направил его на субъект; в результате этого произошло смешение «чистого субъекта мышления» и эмпирического субъекта». При этом объектом критики становится у Соловьева не столько допущение субъекта как такового, но понимание субъекта как акта. Для Декарта «я» – это акт мышления, для Соловьева, напротив, «я» – это мысль как нечто данное, причем данное, которое выделяется из ряда психических явлений как «вторичный акт». Чистый субъект, или «я» – это и постоянная связующая форма, и «пустой и бесцветный канал, через который проходит поток психического бытия» (3, 785), т.е. форма связующая и форма вмещающая. Напротив, эмпирический субъект, или эмпирическая индивидуальность, предстает у Соловьева как хаотическое существование психических состояний, готовое надеть любую маску, что облегчает

отказ от собственности на сознание «ради искания истины». Признание сознания ничьим – первый шаг на пути к соборности.

Переход Соловьева от субстанциализма к феноменализму формы (чистый субъект) и хаоса (эмпирический субъект) не является скачком, поскольку обе позиции имеют общую предпосылку в понимании «я» как формы, а формы – как призрака, переходящей из состояния бодрствования в состояние сновидения или сомнамбулического ясновидения. Важным моментом в трансформации позиции Соловьева явилось феноменалистское прочтение им «паралогизмов чистого разума», которые, согласно Канту возникают из смешения «я» как условия возможного опыта и «я» как возможного предмета опыта. Забвение кантовского активного «я» (*я мыслю*) и выдвижение на передний план пассивного «я» («я» как предмет, как явление) устраняет последние препятствия для интерпретации внутреннего опыта как совокупности данностей. Эта трансформация кантовского учения облегчает переход Соловьева на позиции тотального феноменализма. Мир сознания становится прозрачным: одно явление (чистое я) должно вмещать в себя другие явления – данности эмпирического субъекта.

Л. М. Лопатин: «наше я» как трансцендентное

Единство мира как единство духовного и материального на основе духовного, долженствующее обеспечить нравственный миропорядок – лейтмотив философских размышлений Л.М. Лопатина. Исходные моменты своего мировоззрения Лопатин обозначил как необходимость «метафизических допущений и предположений для возможности реального знания» (2, 1, XI). Такие допущения Лопатин называет трансцендентными; к последним он относит все то, что «различается от наших субъективных переживаний в их фактической наличности – т.е. от наших ощущений и восприятий, от наших желаний и мыслей, от наших понятий и суждений – как нечто данное независимо от них» (2, 1, XII).

В качестве одного из «непосредственных переживаний настоящего момента», является, по Лопатину, мысль. Мысль выходит за пределы настоящего, обращается к прошлому, к целостности опыта и к реальной основе всех наших субъективных состояний, т.е. к «нашему я». Таким образом, прошлое, целостность опыта и «наше я» суть первые трансцендентности, или трансцендентности первого порядка, в то время как на долю имманентного, или «субъективных переживаний», остается лишь констатируемая наличность тех или иных восприятий, желаний и суждений. Такую же предпосылку мы находим у В. С. Соловьева, для которого и ощущения, и логические связи непосредственно достоверны как «психическая наличность»: «Например, *ощущается* горький вкус во

рту, *мыслится* философия Гегеля – и то, и другое суть *одинаково* состояния сознания» (3, 801).

Эта предпосылка непосредственно связана с другой, не менее важной: у обоих философов первичный опыт рассматривается как неупорядоченная совокупность восприятий, суждений, эмоций и проч., что влечет за собой необходимость введения определенных принципов внешнего единства. У обоих философов такой принцип носит название «я», однако у Соловьева – это пустая форма, или бесцветный канал, у Лопатина – субстанциальное сверхвременное единство сознания.

Мысль, однако, не может ограничиться, по Лопатину, этими первичными трансцендентностями; необходимы предпосылки «еще более трансцендентные» по отношению к нашему непосредственному сознанию: «Реальность нашего собственного я, реальность *чужого одушевления*, какая-то реальность независимого от нас физического мира и какая-то внутренняя связь во всем существующем, независимая от нашей мысли и нашего субъективного сознания, – вот *метафизические, трансцендентные* допущения, без которых вся природа и мы сами, вся наука и все предметы ее исследования обращаются в неосмысленный хаос мимолетных субъективных галлюцинаций, неизвестно чьих» (2, 1, XII–XIII). Здесь речь идет не о галлюцинациях в прямом смысле, но о невозможности отличить хаотичные и мимолетные субъективные переживания от галлюцинаций, если они принадлежат неизвестно кому. Налицо еще одна общая предпосылка Соловьева и Лопатина – ничейность сознания как его изначальное свойство. У Соловьева эта ничейность облегчает задачу отказа от «эмпирической индивидуальности» ради «искания истины», у Лопатина, напротив, ничейность первичного опыта (непосредственного сознания) требует индивидуальной субстанции ради спасения вневременной реальности.

*М. И. Каринский: «я» как явление и замена субъекта.
Субстанциализм и спиритуализм*

У Каринского термины «субъект» и «я» относятся к разным измерениям. Мы находим у него своеобразное сочетание субстанциалистской и феноменалистской позиций. Каринский проводит различие между субстанциализмом и спиритуализмом. С его точки зрения, в отношении «я» спиритуализм разделял ту же иллюзию, которая свойственна «непосредственному сознанию» по отношению к воспринимаемому предмету: наивное сознание принимает его за саму вещь, в то время как этот предмет «существует только для чувствительности». Наше «я» неотделимо, с точки зрения спиритуализма, от субъекта, или «существа», как выражается Каринский, переживающего действительные состояния. С

точки зрения Каринского, необходимо проводить такое различие, ибо «я» отсутствует в бессознательных состояниях, хотя «существо, которое переживает психические состояния» (1, 671), не перестает существовать. «Я» как продукт сознания, не имеет, по Каринскому, никакого особого содержания. Содержание «я» тождественно переживанию, или состоянию, которое мы переживаем. Вне определенных состояний «я» – «это пустое представление о субъекте». Таким образом, иллюзия «я» как «самой вещи» во внутреннем опыте состоит в том, что «я» полагается вне определенных переживаний, составляющих его содержание.

Каринский не останавливается на проведении аналогии между иллюзиями внешнего и внутреннего опыта и анализирует генезис «я» явления. Решающую роль здесь играет воспоминание: «Относя к нашему „я“ то состояние, которое мы только что пережили, мы представляем это „я“ содержательным лишь потому, что мыслим под ним совокупность всего, прежде нами пережитого» (1, 672). В воспоминании об акте переживания, но не в самом переживании дано «я» – в этом состоит основной аргумент Каринского. Само воспоминание дает не действительность, не факт; «я» наряду с образами воспоминания – это не действительность, а «данное в чувствительности», иначе говоря, данное сознания.

Критика спиритуализма у Каринского основывается на различии действительного переживающего субъекта, который не дан, вопреки спиритуализму, в своих переживаниях, и «я» как явления, как предмета, данного в сознании. Задача спиритуализма, формулирует Каринский, состояла в том, чтобы отделить «признаки души как реального единства» от свойств внешних предметов. Эта вполне понятная задача получила в спиритуализме неадекватное продолжение в попытке показать, что в каждом акте чувствительности (сознания) переживается не только объект, но и субъект. С точки зрения Каринского, «являющееся в сознании „я“ вовсе не действительный субъект сознания, а субъект представляемый, или иначе, представление субъекта о себе самом, и в этом смысле такой же объект, каким служит и мир внешний с тем, конечно, существенным различием, что во внешнем мире мы представляем внешнюю нам реальность, а в „я“ – то бытие, которое лежит в основании наших внутренних состояний» (1, 674).

Г. Г. Шпет: Я как социальная вещь в соборных отношениях

Не духовное «существо», как у Каринского, но вещь становится у Шпета субстанцией. «Я» истолковывается как социальная вещь. Ведущим становится при этом не дескриптивно-феноменологический, но семантически-лингвистический способ рассмотрения, который допол-

няется затем социально-функциональным. Причисляя «я» к числу омонимов, Шпет утверждает, что «принятый способ различения значений этого слова состоит в мнимо-последовательном переходе от некоторого общего к более специальному значению» (4, 264): от «я» как вещи «среди вещей окружающего нас мира» к психофизическому «я», т.е. к психофизическому организму, реагирующему на раздражения, исходящие из среды, а затем к «я» как *душе*, как носителю душевных состояний человека. Первые три значения «я» еще могут быть оправданы, по Шпету, так как здесь «я» противопоставляется «среде». Оправдано также значение «я» как «духа», ибо дух, по Шпету, есть «конкретный предмет», и здесь сохраняется прежнее противопоставление я и среды, а также значение источника действия. Другие же значения «я» (самосознание как «я» сознания, родовое «я», трансцендентальное «я» и т.д.) имеют несамостоятельное, «абстрактивное», как выражается Шпет, значение, связанное с теоретическими предпосылками философского *субъективизма*.

Для Шпета «я» – это уникам, сходство разных «я» только в том, что они неодинаковы: «Мы просто возвращаемся к собственному имени, одно название которого указывает уже на присутствие описываемого „я“». И единственно, чем мы, по-видимому, можем еще заменить собственное имя, есть указательное местоимение: *этот, тот*» (4, 266). Таким образом, «я» как личное местоимение («я изорвался, я изнашился» [5, 264]) превращается в существительное (я как социальная вещь), а затем в указательное местоимение: «этот, тот». Единственности и уникальности «я» соответствует единственность обстановки и среды того или иного «я». По Шпету, совокупность нарицательных имен, характеризующих «единственность обстановки и условий», есть только длинная формула собственного имени.

Я – это предмет, постоянно подчеркивает Шпет, единичный предмет, который обладает, «тем не менее», эйдосом и единством. Традиционная логика, по Шпету, мешает видеть эйдос, или идею, «я»; и обобщению в традиционной логике Шпет противопоставляет *типизацию*, благодаря которой «каждая личность или Я поддается такой трансформации в идею» (4, 269). Тем самым Шпету не удастся, так сказать, избавиться от «личности», ибо, в конце концов, «личность» и «я» оказываются синонимичными.

Связующим звеном между уникальностью личности, или я, и ее типическим является предназначенность и незаменимость. Как характеристика социальной вещи, или социологического индивида, – это по существу, эвфемизмы для строго определенной функциональности. Выход к социальной проблематике из контекста проблемы сознания Шпет осу-

ществляет также через понятие единства сознания. Если «я» – это предмет, то, как и любой предмет, он должен быть носителем известного содержания и сообщать ему единство. По Шпету, такими содержаниями являются переживания. Однако не всякое единство сознания принадлежит «я». Вопрос о «собственнике сознания» побуждает Шпета обратиться к понятию соборного сознания и к «Теоретической философии» В. С. Соловьева. Признавая правомерность постановки вопроса у Соловьева о ничьем сознании в сравнении с чьими-то кафтаном и калошами, Шпет, тем не менее, не принимает соловьевской установки на петерю «я» для постижения истины. С одной стороны, «чье», по Шпету, социальная категория, и когда мы спрашиваем о сущности сознания, то не имеет смысла относить его к какому-либо я, или субъекту. Наличие коллективного сознания должно подтвердить этот тезис. С другой стороны, нельзя утверждать, что типическое индивидуального может предначертать нам отношения и «типически» коллективного. Утверждая уникальность Я в соборных отношениях и определяя Я как незаменимое единство предназначенности и свободы, Шпет предлагает своего рода социальную утопию, где каждый индивид свободно определял бы свое уникальное место в социуме и, осознавая себя в качестве индивидуальной, неповторимой социальной вещи, не осознавал бы в себе ничего, кроме социальных отношений.

Примечания

(*) Статья поддержана грантом РГНФ, проект № 08-03-00231а.

Литература

1. *Каринский М. И.* Явление и действительность // Антология феноменологической философии в России. М., 1998.
2. *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Т. 1–2. М., 1886–1891.
3. *Соловьев В. С.* Соч.: В 2-х т. Т. 1. М., 1988.
4. *Шпет Г. Г.* *Philosophia Natalis.* Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006.

Язык философии и строгость мысли

Одной из немногих удачных попыток (в российской, а может и мировой мысли) разобраться с соотношением слов «философия» и «язык» является книга В. В. Библина «Язык философии» (М., 1993). Из этой книги я позаимствую два ключевых хода, два наиболее значимых для заданной темы направления мысли. Во Введении, т.е. в самом начале своих лекций Владимир Вениаминович говорит: «Философия несет в себе язык. Сочетание язык философии должно поэтому звучать примерно как свечение света». И еще: «Язык философии в конечном счете это попытка дать говорить самой философии в наше время, нашей – русской – языковой среде». Этих двух мыслей уже очень много для того, чтобы начать разговор о языке философии. Если в качестве отправной точки наших рассуждений попытаться принять эти две «провокации», то их ясная простота откроет нам, возможно, дорогу в необозримые просторы философствования как такового.

Свечение света. Как одно соотносится с другим? И вообще, одно ли это и другое, или же просто – одно? Свет полностью, без остатка разрешается в свечении. Как невозможно и бессмысленно выскрести свет из свечения, имея в виду надуманную задачу изучения «свечения» совершенно отдельно от феномена света, так и язык философии невозможно тематизировать вне «акта» (события) философии. Во всяком случае, так можно услышать Библина. Язык философии это и есть форма свершения самой философии. И вне этого события просто нет и не может быть соответствующего предмета разговора. Поэтому язык философии – это, собственно, *философская речь*, здесь и сейчас осуществляющая собой событие (философской) мысли.

Здесь мы, очевидно, приходим к необходимости уточнения: а что же такое философская мысль, и что же такое сама философия? Поскольку миновать этого уточнения, говоря о языке философии, по-видимому, не удастся. Отвечая на последний вопрос, мы фактически успеем лишь обозначить два существенных различия: 1) различие между философской мыслью и мыслью «вообще», т.е. неким расхожим пониманием мысли (и соответственно между философской и нефилософской речью), и 2) различие между философией и метафизикой. Остановимся подробнее на этих моментах.

1) Мы уже услышали: философия существует только в форме здесь и сейчас совершающегося события, здесь и сейчас происходящего свершения мысли в речи. Одним этим, в частности, сказано: мысль фи-

лософская есть что-то отличное от мимолетного озарения, от случайной вспышки интуиции, от мгновенно мелькнувшего понимания. Такого рода вещи, возможно, и правильно к некоей «мысли вообще», но этого слишком мало для определения своеобразия мысли философской. Ибо она, если и событие, то событие длящееся, ставшее предметом особенного внимания. Философская мысль – это захваченность мысли мыслью же, стремящаяся стать членораздельной. Она – если и «молния», то приостановленная, замедленная, могущая неопределенно долго держаться в поле пристального внимания к самой себе. Событие, не упускающее себя в бесформенности, в непродуманности «здорового» смысла и не прячущее себя, скажем, в остроте удачного афоризма. Обеспечить такую приостановку «поток мысли» может только речь, причем речь «диа-лектическая», длящаяся, утверждающая событие мысли во всех его деталях и поворотах, вовлекающая в себя – в пределе – всего человека (этот момент особенно подчеркивали и Платон, и Аристотель).

Философскую речь можно определить точнее, если мы поймем, что язык никогда не в состоянии просто «выразить», или «вместить» в себя мысль, не образуя при этом сопротивления со своей стороны. Язык – это среда сопротивления мысли. Мысль сбывается в языке не так, как зеркало безразлично отражает любой предстоящий ему предмет, а так, что язык преобразуется в этом «процессе» переплавления мысли в слово. Такое событие и есть речь. («Что мысль есть в своем существе слово, еще не значит, будто она имеет право пользоваться готовыми словами. Скорее наоборот», – подтверждает нашу догадку В. В.).

Но разве это свойство только лишь философской речи? А речь поэтическая, например, не отмечена ли тем же самым свойством? То, что язык есть среда сопротивления для поэтической речи – тоже, факт, видимо, несомненный. Но вот верно ли, что именно *мысль* осуществляется в слове, когда слово берет поэзия? Сомнение, разумеется, не в том, есть ли или нет «мысли» в поэзии, а в том, является ли это определяющим для поэзии моментом. Итак, мы запнулись в понимании существа мысли. Если именно мысль, сбывающаяся в речи, создает специфику философской речи, то как можно высветить ее существо точнее, чтобы, как минимум, не терять далее из виду ее отличия от речи поэтической?

У мысли есть одно тревожное свойство – она всегда как-то слишком быстро стремится ускользнуть от самой себя, довольствуясь промелькнувшей самоочевидностью, как-то всё норовит перескочить к другой мысли, тоже не менее интересной, или же всё спешит стать инструментом для пояснения чего-то иного, нежели она сама. Тем не менее, именно в этой своей поверхностности, несамостоятельности, в этом скольжении по верхам очевидностей впервые мысль и замечает само себя.

Мысль замечает себя как... не вполне саму себя, как подвох, как повод внимательнее взглянуть на свое существо. Вот с этого момента, в этом первичном подозрении на неполадки с собственной обязательностью и строгостью, видимо, только и можно говорить о начале мысли как таковой, о философской мысли. Мысль *становится* философской, если она начинает держаться *беспокойством собственной нестрогости, небеспеченности*. Одновременно с этим беспокойством мысль – вот эта – перестает быть средством для достижения чего бы то ни было внешнего ей. Она исключает себя из причинно-следственных цепочек, где переход одной «мысли» к другой совершается ради обретения некоего заранее предвосхищаемого результата и где «вот эта» мысль была лишь «одним из» звеньев на пути к чему-то иному, отличному от нее самой. Мысль становится самоцелью, «энергией» (слово Аристотеля).

Здесь, разумеется, еще одна точка размежевания с поэзией. Поэзия не рефлексировала над точностью своего слова, не тематизирует меткость ее собственных наблюдений. Для философии же строгость ее речи – чуть ли не главная, определяющая ее существо, задача. Заметим, между прочим, что и научно-дисциплинарные дисциплины движутся в рамках предзаданных правил игры (правил рассуждения и способов выражения), автоматически пользуясь готовыми образцами строгости рассуждения. Ибо как только частные науки задаются вопросами о самих правилах, их конституирующих, то они тут же вступают в область философии, философской саморефлексии. Таково, во всяком случае, определение первой философии у Аристотеля, в ее отличии от вторых философий и от разнообразных частных «эпиستم» (этого вопроса мы еще раз коснемся ниже).

Итак, именно здесь, на мой взгляд, и обнаруживает себя то место, где «язык философии» становится как бы оборотной стороной мышления, тематизирующего свою собственную строгость (т.е. ответственность, основательность, обязательность). Философия обретает свой собственный язык тогда, когда она дает (ищет) слово мысли, обеспокоенной своей строгостью, основательностью. Философская мысль разворачивает себя во времени и, стало быть, в членораздельной речи. Такое разворачивание (держась, как сказал бы Гегель, предельным напряжением понятия) есть единственный способ проверить мысль-вспышку, мысль-озарение на бытийную прочность, на понятийную устойчивость. Мысль, не прошедшая испытания речью, рассыпавшаяся от своего замедленного вос-произведения, оказавшаяся неспособной узнать самое себя в языковых трансформациях (попросту говоря, в речи) – есть вовсе не мысль, а так, случайное наваждение, неуловимый отблеск человеческого сознания.

2) Рассмотрим теперь вопрос об отличии философии от метафизики. Одно из самых первых (и хронологически, и по значимости) определений философии мы встречаем у Платона в «Софисте», где Чужеземец определяет философию как «*искусство различать*». На современный слух это может показаться странным определением. Тем не менее, это замешательство говорит лишь о том, насколько плохо ныне отличают философию от разнообразных систем объяснений устройства мира, от метафизических построений и всеобъемлющих объяснительных конструкций, от всевозможных типов мировоззрения, и т.п. Не случайно философию нынче модно обвинять в «эссенциализме», в «субстантивации», в «гипостазировании», и, наконец, в «платонизме». Как результат, совершенно не видят разницы между «историей философии» и «историей метафизических систем» (правильнее было бы говорить об *истории способов философствования*, а не об истории «философии»). Этого смешения философии с метафизическим системотворчеством можно было бы избежать, если бы внимательнее читались авторы, стоявшие у истоков возникновения философского рассуждения.

Коротко говоря, можно сказать, что определяя философию как «искусство различения», Платон четко размежевывает *философию и метафизику*. Тонкость заключается в том, что и у философии, и у метафизики предмет их исканий по природе своей *мета*-физичен. Однако метафизику от философии отличает то, что первая занимается возведением всеохватных объяснительных конструкций *на уже готовых* метафизических основаниях, последняя же занята преимущественно анализом и критикой оснований, (так или иначе) имеющихся в наличии.

То, что и саму философию, и «результат» философствования можно определять через идею «искусства различия», имеет важное продолжение. У Платона и Аристотеля, а в дальнейшем, к примеру, и у Витгенштейна (на свой лад) и Хайдеггера (тоже очень по-своему) нетрудно обнаружить одну важную интуицию, касающуюся существа философии. А именно, что философия – это *не теория*, а особого рода *деятельность, «энергия»* (в смысле Аристотеля), нечто совершающееся и не могущее существовать в «законченном» виде по типу теории квадратных уравнений. Философия тут близка, с одной стороны к этике (только это, так сказать, «этика бытия», которая сконцентрирована в онтологии человека), которая по определению не может иметь законченного характера, а с другой стороны – к логике, поскольку никакой философии не существует вне процесса логического рассуждения. Поэтому, заметим опять-таки, *история философии* – это не история создания неких всеохватывающих теорий, одна за другой остающихся в про-

шлом, а история осуществления некоей особой деятельности, имеющей место при разных исторических обстоятельствах.

Итак, философия – это не теория, а деятельность, причем имеющая характер «искусства различия». Но этих слов, разумеется, недостаточно для ясного и конструктивного определения существа философии. Чтобы найти недостающее определение, имеет смысл обратиться к размышлениям Аристотеля. Аристотель многократно подчеркивал, что философия имеет дело не с частными аспектами вещей, рассмотренными отдельно от прочих их аспектов, а с целостными феноменами, увиденными в перспективе их всеобщности. Философия исследует не частные ответы на те или иные частные вопросы, а, например, то, «*что вообще значит быть ответом на определенного типа вопрос?*» Философия ищет не конкретные объяснения каким-то явлениям, а пытается выяснить, что вообще означает «быть объяснением» при сложившихся обстоятельствах? Философия не плодит новые теории или некие мета-теории наравне с существующими теоретическими исследованиями, а вдумывается в вопрос о том, «что вообще значит быть теорией?»

На этом пути, между прочим, в философию как раз и вводится т.н. «проблема бытия», причем как тема, ни много ни мало, образующая сам предмет философии. Почему так получается? А потому, что решающим моментом в философском исследовании оказывается умение понимать, как именно функционирует словечко «быть» в словосочетаниях «быть ответом», «быть теорией», «быть объяснением», «быть целостным», «быть чем-то одним, отдельно взятым» и т.п. В разных контекстах слово «быть» оказывается могущим иметь разные значения, разный смысл. А философия как раз и оказывается той формой исследования, которая заведует этим самым «бытием» рассматриваемых вещей. Таким образом, философия берет на себя задачу выяснения принципов «бытия вещей», поскольку в ее компетенцию оказываются входящими вопросы «*есть ли та вещь, о которой идет речь?*» и «*в каком смысле есть то, о чем говорится как о существующем?*» (или, иначе говоря, *что же есть то, что есть?*).

Итак, вернемся еще раз к вопросу о месте философии среди прочих родов интеллектуальной деятельности человека. То, как дал обнаружить себя феномен философии в формулировках Платона и Аристотеля, позволяет однозначно утверждать, что философия никогда не существовала «сама по себе», в некоем изолированном ото всего виде. Философия может начать существовать только как некое Б, сказанное *в ответ* на некое А. Философия может существовать только в модусе философского *рассуждения о...*, в модусе критического анализа некоего положения

дел (а отнюдь не в форме завершённой теоретической системы – в этом модусе существует только метафизика).

Тем не менее, философия не является неким вторичным и полностью зависимым способом мыслить. Это значит, что автономия философии совершенно не похожа на то, каким образом, например, литературу можно было бы определить как автономную форму искусства по отношению к музыке или живописи, или уж тем более, как нечто автономное по отношению к наукам, к религии или идеологии. Философия тоже автономна (по отношению к науке, политике и искусству), однако не так, что она вполне могла бы существовать и без прочих родов человеческой деятельности, а так, что философия возникает как некое *дополнительное измерение* самой науки, самого искусства, самой политики. Дополнительное измерение, живущее по собственным законам, произрастающим, однако, из своеобразия породившего его феномена.

Почему, например, некоторые аспекты творчества столь разных писателей, как Л. Толстой и В. Хлебников, можно охарактеризовать одним и тем же словом – «философский»? Не обречены ли здесь на неудачу любые попытки сравнения, обнаружения общей почвы, общего метода? При всем различии этих двух фигур философская направленность мысли обоих литераторов прослеживается со всей определенностью и пронизывает всё их творчество. Что же есть такого «одинакового» у обоих, что позволяло бы говорить о присутствии философского и в том, и в другом случае? Ответ, если следовать подсказкам Аристотеля, будет таким: философичность в обоих случаях присутствует в форме *внимания к (перво)началам* исследуемых тем. В одном случае внимание к началам человеческого бытия и человеческой истории, к существу человека и конечным смыслам его существования, к этическим началам в конце концов, а в другом случае – внимание к началам языка как такового, к началам слово- и смыслообразования. При этом, разумеется, в творчестве обоих писателей встречается множество произведений, никакого отношения к философскому измерению не имеющих. Более того, то же самое можно сказать и касательно Аристотеля. То, что Аристотель извещен в первую очередь как философ (и даже как Философ) отнюдь не означает что всё, что вышло, так сказать, из под его пера, следует рассматривать как тексты философские. Философское измерение в аристотелевских текстах присутствует далеко не в большей части его размышлений. Многие из того, что рассмотрено и изучено им, относится к совершенно иным сферам человеческих знаний и интересов.

Итак, у философии в принципе нет некоей собственной «субстанции», вследствие чего ее совершенно неправомерно рассматривать изолированно от прочих видов человеческой деятельности. Поэтому-то она

и не может существовать в качестве некоей автономной системы, некоего теоретического образования, существующего «самого по себе» (ни как некое учение, ни как метафизический корпус знаний). Даже само существительное «философия» тут, видимо, сбивает с толку, навевая «эссенциальные» представления о ее существе. Философия существует только как философская деятельность, т.е. как определенного рода аналитическая и критическая деятельность, направленная на специфическое исследование исторически выпадающих обстоятельств и положений рассуждений связан преимущественно не с дедукцией (как в «частно-эпистемических», или «математических», по Канту, научных дисциплинах) и не с чистой дескриптивностью (как например в некоторых разделах психологии, этнографии или, порой, в журналистике), и не с художественными приемами как в искусстве, и не с чисто риторическими фигурами речи как часто бывает в политике, а с неким *синтетически создаваемым ею инструментарием*, целью которого является исследование базовых принципов и базового материала, средствами которых только и держится попавший в поле зрения философии феномен. Платон и Аристотель называют этот синтетический метод «диалектикой», хотя и, судя по всему, понимают его весьма различно. Для Платона совершенно явно (для Аристотеля значительно менее явно) существо диалектики связывается с *процессом критической коммуникации*, т.е. с целенаправленной беседой различных собеседников на заданную тему (а не только лишь с «разговором души с самой собой»). Для Платона *логика коммуникации* неустраимо важна, хотя у него и нет надлежащего обоснования этому обстоятельству; Аристотель же считает правоммерным редуцировать логику коммуникации к «солипсистской» логике, т.е. логике одного единственного рассуждающего субъекта.

Пора подводить некие «итоги». Экскурс в историю понимания слова «философия» мы совершили для того, чтобы точнее представить себе смысл проблемы, обозначенной словосочетанием «язык философии». Только так, обрисовав определенное понимание существа философии и способов ее исторического осуществления, можно пытаться понять и то, каким же именно образом берет слово философия. То, как она берет слово, и есть «язык философии». Этот «язык» всегда есть по сути *речь*, речь философская, «диалектическая», дящаяся в форме разговора... о предельных основаниях всякого разговора вообще. «Язык философии» как раз и отличается тем, что допуская возможность рассуждения о чем угодно, он требует одновременно с этим тематизации строгости соответствующей речи, которая, как учил Платон, должна иметь характер доброжелательной и предельно вдумчивой беседы.

Различия языка и тождество мышления

Признание того, что в современной ситуации философии язык как таковой оказывается универсальным горизонтом ее возможного осуществления, видимо, является уже общим местом. От разных сторон, с самых разных позиций высказываются аргументы в пользу того, что мысль не способна избежать опосредования языком; более того, что, возможно, мышление само по себе – лишь химерическая конструкция, результат его гипостазирования. Осуществление последнего – преднамеренное или непреднамеренное – обычно приписывается прежним философам, чьи построения были всего лишь результатом неправильного употребления языка. В свою очередь неправильность эта была предопределена тем, что прежние философы не смогли достаточным образом усмотреть радикальную опосредованность мышления языком, а в наиболее крайнем варианте – подмену работы языка тем, что сами они именовали мышлением. Наконец, в силу инерции действия такого рода аргументации, диктат языка в современной философии опознается в качестве неустранимого, а затем и вовсе допускается как само собой разумеющийся и не подлежащий не только серьезному сомнению, но даже какому бы то ни было особому обсуждению. Аргументируют уже не к языку, а от языка.

В самом деле, создается ощущение, что язык как предпосылка всякой философской деятельности открывает для нее новые безграничные просторы, преимущество которых перед замкнутыми и давно уже исчерпавшими себя полями мысли, не принимающей роль языка всерьез, очевидно. По меньшей мере в том, что позволяет всякому начинающему вновь философу теперь не чувствовать себя эпигоном уже состоявшихся образцов, а, напротив, торить собственный путь в еще неизведанных философских областях. Обширность, которых, впрочем, всегда подпитывается принципиальной незавершенностью критики – критики того, что в себе уже завершено, но при этом допускает потенциальную бесконечность критических интерпретаций. Именно язык как среда и как средство такой философской критики обуславливает эту неисчерпаемость всякого критического мероприятия – и в его особенности, и всех их в совокупности.

Понятно, что спектр отношений к завершенности традиционно понимаемой мысли может быть весьма широким: от полного ее отрицания и нескрываемого намерения ее преодолеть до попытки известным образом сохранить ее, хотя бы и как только традицию.

Для философии, заведомо выбравшей позитивистскую установку, завершённое в традиции и, тем самым, открывшее себя для метких критических выпадов мышление – в смысле традиционного философского мышления – оказывается просто несообразностью языку как предельной инстанции выражения. «Язык переодевает мысли. Причем настолько, что внешняя форма одежды не позволяет судить о форме облаченной в нее мысли; дело в том, что внешняя форма одежды создавалась с совершенно иными целями, отнюдь не для того, чтобы судить по ней о форме тела», – именно так, и весьма метафорически, описывает ситуацию в своем «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн (1, 18). Из такой корреляции он делает мультиплицирующиеся в дальнейшем у самых различных авторов выводы, касающиеся возможности и сущности философии: «Большинство предложений и вопросов, трактуемых как философские не ложны, а бессмысленны. Вот почему на вопросы такого рода вообще невозможно давать ответы, можно лишь установить их бессмысленность. Большинство предложений и вопросов философа коренятся в нашем непонимании логики языка. [...] И неудивительно, что самые глубокие проблемы – это, по сути, *не* проблемы» (1, 18–19) (*). Так или иначе, эти выводы воплощаются у Витгенштейна в итоговый диагноз философии: «Вся философия – это „критика языка“» (1, 19) (**).

Как известно, указанное начинание Витгенштейна находит своеобразную кульминацию у Р. Карнапа – прежде всего, в его работе «Преодоление метафизики логическим анализом языка». Если для Витгенштейна, в конечном итоге, упреки некорректному употреблению языка в философии остаются на периферии его собственного философского замысла, то у Карнапа критика мыслительной философии приобретает программное значение, а сама такого рода философия недвусмысленно опознается им в качестве метафизики. Последняя представляет собой совокупность бессмысленных предложений или, как еще выражается Карнап, предложений мнимых, псевдопредложений. Новейший для времен Карнапа логический аппарат, с точки зрения этого автора, позволяет изобличить метафизику как заведомо бессмысленное предприятие и преодолеть ее. Кроме того, он соотносит метафизический тип формулировки предложений с отрывом от опыта, который единственно и способен быть инстанцией, делающей предложения осмысленными и позволяющей судить об их истинности или ложности. «Но в действительности дело обстоит таким образом, что осмысленных метафизических предложений вообще не может быть. Это вытекает из задачи, которую поставила себе метафизика: она хочет найти и представить зна-

ние, которое недоступно эмпирической науке», – резюмирует Карнап (4).

Конечно, за такой установкой уже скрыта определенная метафизика, а именно определенная *метафизика значения и предложения*, служащая исходной посылкой для опровержения того, что здесь фиксируется в качестве метафизики. А именно метафизика, заранее утверждающая, что всякое значение и, стало быть, всякое выраженное в предложении знание должно быть ограничено сферой эмпирического, совпадая, в конечном счете, с физикой (***)). Метафизика – постольку, поскольку никакое значение не способно показать, как именно может и должно устанавливаться значение, т.е. проводиться означивание; или, иными словами, никакая эмпирия не может обосновать тезис, согласно которому всякое знание может и должно добываться всецело эмпирически.

Можно было бы, с другой стороны, указать на философскую позицию, пытающуюся защитить язык философии, а стало быть, и саму философию от претензий логического анализа на ее развенчание в качестве метафизики. Казалось бы, она и в самом деле прямо противоположна стратегии формализации языка, опирающейся, в конечном счете, на теорию означивания и выявление формально-логической структуры его предложений. Противостояние заключается в том, что здесь пытаются сохранить язык в его целостности как живую практику разговора – разговора современников и разговора нынешних мыслителей с философской традицией.

Такая позиция уже не пытается преодолеть метафизику прошлого как некоторое злоупотребление языком, но все же констатирует завершенность таковой и декларирует необходимость ее превозможения путем выхода из ограничивающих пределов рефлексивной метафизики в бескрайнюю стихию языка – так, что при этом прежняя метафизическая философия не устраняется, но сохраняется как определенным образом развернутая и завершенная традиция, с которой начинающая теперь в стихии языка философия могла бы вступить в диалогические отношения.

Пожалуй, наиболее рельефно данная позиция представлена у Х.-Г. Гадамера. Например, тогда, когда он демонстрирует завершенность спекулятивной философии понятия и высказывания, прежде всего, в монументальной системе Г. Ф. В. Гегеля. Так, Гадамер пишет: «Снятие различия между спекулятивным и диалектическим, которое мы находим в гегелевской спекулятивной науке понятия, показывает, в сколь значительной мере он осознал себя завершителем греческой философии логоса. В основе того, что он назвал диалектикой и что называл диалектикой Платон, по сути дела, лежит подчинение языка „высказыванию“».

Однако понятие высказывания, диалектическое заострение и доведение до противоречия, находится в решительном противоречии с сущностью герменевтического опыта и языковым характером человеческого опыта мира вообще. Конечно, диалектика Гегеля сама следует в действительности спекулятивному духу языка – что касается, однако, намерений Гегеля, то он стремится лишь взять у языка рефлексивную игру его мыслительных определений и на путях диалектического опосредования возвысить его до самосознания понятия в тотальности знания, знающего себя в качестве такового. Он остается поэтому в перспективе высказанного (des Ausgesagten) и не достигает перспективы языкового опыта мира» (2, 541).

В приведенной цитате из Гадамера показательным оказывается тот пункт, в котором он расходится с Гегелем (****), а именно радикальное упущение мира, предначертанного для конечных существ посредством опыта языка. При этом по гадамеровскому упреку видно, что его не удовлетворяет в философии Гегеля не то, что здесь на язык вообще не обращается никакого внимания; напротив, «диалектика Гегеля сама следует в действительности спекулятивному духу языка», и сам Гегель справедливо мог бы считаться создателем одного из самых оригинальных философских языков, которому могли бы позавидовать многие современные этимологические кудесники, – если бы в данном случае вообще речь могла бы идти об оригинальности и самобытности. Гадамера не устраивает другое; то, что язык не понимается здесь собственным образом, а соответственно, не рассматривается создателем системы абсолютного идеализма как универсальная среда и универсальное средство осуществления философии. Напротив, Гегель видит за языком и его выразительностью диалектику самого понятия, идеальное как таковое. Язык поэтому преодолевается у Гегеля на пути к абсолютным образом знающему себя абсолютному. Поэтому-то и язык у него, с точки зрения автора «Истины и метода», ограничивается сферой высказанного, а мерой для понимания сущности языка выступает логос. Завершенная философия логоса вместе с тем оказывается неспособной перейти к подлинно диалогическим отношениям с традицией.

Казалось бы, здесь имеют место действительно два крайних случая: с одной стороны, попытка свести язык к логически корректно связанным друг с другом предложениям, в основе каждого из которых лежит эмпирически осуществленное и верифицируемое означивание. И, напротив, с другой стороны, едва ли не избыточное насыщение языка в качестве универсальной среды обстоятельствами его диалогического осуществления и фиксация его обуславливающей роли в предразметке опыта мира. Самый поверхностный взгляд, вероятно, зафиксировал бы

здесь противостояние установок представителей точных и гуманитарных наук, исчерпав тем самым объяснение видимого расхождения. Но, вместе с тем, здесь как раз остается неясным основание самого различения соответствующих видов научности, которые как раз предстают исключительно в качестве фактически заданных.

Именно поэтому все же необходимо поставить вопрос о том, является ли обращение к языку в том и в другом случае простым совпадением, а быть может, данью общим тенденциям. Или же за апелляциями подобного рода стоит одна и та же проблема, одна и та же неудовлетворенность мысли? Тогда нельзя исключать, что обе обозначенные позиции, равно как и промежуточные между ними, привязаны к тому, ответом на что они являются, находя в нем общее для себя. В этом смысле и гадамеровское начинание, уже предполагая язык как ближайший ответ на некоторое затруднение, может, вопреки всем ожиданиям, обнаружить себя в качестве одного из изводов позитивизма. Разумеется, не позитивизма в узком смысле предполагания факта результатов математических дисциплин и естествознания, но позитивизма в более широком смысле – в смысле предполагания (позитивизации) языка или, скажем, традиции, из которых как уже заданных должна исходить философия.

Вопрос, таким образом, заключается в том, что намереваются отрицать и преодолевать рассмотренные образцы философствования. Что именно подлежащее преодолению они неявно предполагают в традиции или явно приписывают ей? Почему это неизвестное оставляет мысль непримиримой с самой собою, а язык в каждом отдельном случае должен служить средством для разрешения данной непримиримости?

При ближайшем рассмотрении действительно можно обнаруживать общее, связывающее любую философию, претендующую на переход из сферы мышления в сферу языка, – заведомое признание невозможности *тождественности мыслимого*. Именно эта тождественность является тем, что подлежит – каждый раз в определенной перспективе – преодолению, хотя, возможно, как раз такое преодоление оказывается мифом, поскольку ему подлежащее уже оказывается здесь утерянным. Или, если быть еще более точным, тем, чему мысль, заранее погрузившая себя в стихию языка, оказывается просто несоразмерной. Несоразмерной, поскольку отсутствие тождественности мыслимого в мышлении, его «самого по себе», неизбежно предопределяет и отсутствие тождества самого мышления, всякий раз обращенного на «то, ради чего оно». Такого рода обращенность на то же самое, в которой и мышление обретает собственную идентичность, со времен Платона обеспечивала философскому мышлению ту преимущественную меру строгости, которой не мог добиться никакой другой вид мыслительной деятельности. Переход

философии из сферы мысли к сфере языка маркирует собой также и становление философии из самой строгой формы знания самой нестройной и необязательной – при всей видимости строгости и обязательности, создаваемых внешне эффектными техниками «анализа языка».

Очевидно, что отказ, вынужденный или произвольный, от такого рода тождественности мыслимого и, соответственно, возможности мышлению удерживать себя в тождественности себе самому и своему мыслимому, приводит к тезису различия, которое *различает всегда различным образом*. Первичной областью такого различения выступает всегда уже различающий и вмещающий в себя все произведенные различения язык. Невозможность усмотрения чего-то как тождественному себе в своих определениях мотивирует фиксацию простого разведения, удержания просто различенного.

Своеобразную попытку онтологической фиксации этого обстоятельства можно найти, скажем, у М. Хайдеггера, когда тот признает онтологическую первичность не за самотождественным «что» наличного сущего, а за варьированием уже присутствующего различения «для того чтобы» подручных средств. А именно за различением средства и того, для чего оно собственно предназначено. Как раз введение понятия означивания и значимости через проблематику отсылания и, стало быть, экзистенциально-онтологически понятого мира позволяет Хайдеггеру переводить проблематику смысла и высказывания в контекст понимания, истолкования и речи. Для этого философа предпосылкой смысла вообще оказывается упреждающая расчлененность, артикулированность того, с чем в качестве средства имеют дело и тем, ради чего оно в принципе может быть употреблено. Хайдеггер констатирует в «Бытии и времени»: *«Речь экзистенциально равноисходна с расположением и пониманием*. Понятность и до усваивающего толкования всегда уже членораздельна. Речь есть артикуляция понятности. Она уже лежит поэтому в основании толкования и высказывания. Артикулируемое в толковании, исходнее стало быть уже в речи, мы называем смыслом» (5, 161). В конечном итоге, даже методологически для Хайдеггера и его последователей дело философии само по себе заключается в установлении и проговаривании различия – онтологической дифференции (См. 7).

В этом смысле обращение философии от мышления к языку, от тождественного к различному действительно обусловлено общим мотивом. Подробно здесь были рассмотрены две крайние возможности такого обращения: логический анализ и герменевтика. В обоих случаях и прямое отрицание тождественности мыслимого, обосновывающее себя ссылкой на теорию референции, относящуюся всякий раз к единичному и, стало быть, уже различенному объекту (*****), и такое признание

«самой вещи», которая на деле превращает ее в результат герменевтически корректно осуществленной коммуникации, явно свидетельствуют об утере так понятого тождества. Для обеих возможностей мысль, упорствующая в тождественном и в постижении тождественного, выражаясь словами Гадамера, остается «в перспективе высказанного (des Ausgesagten)», поскольку собственно высказываемым может быть только тождественно помысленное.

Вместе с тем простые констатации того, что в современности философия совершила переход от базовой сферы мышления к сфере языка, ничего не смогут дать. Необходимо поставить вопрос о легитимности этого повсюду декларируемого перехода. Возможен ли он в принципе? Ближайшим образом это вопрос о том, действительно ли тождественное утрачивается в силу исторической исчерпанности или же преодолевается. Или же оно все же продолжает присутствовать в любом осуществлении языка, в любом речении, даже если таковые преднамеренно не ориентируют себя на тождественность уже состоявшегося мышления. Присутствовать, когда вообще говорится о чем-то (если, конечно же, заранее не брать язык как принципиальное «ни о чем»), а именно о чем-то как о чем-то. В этом смысле, уже когда говорится о языке как языке, не подразумевается ли нечто тождественное, хотя по своей сути и задающее все возможные различия? Не удерживается ли уже предзаданность тождества, когда речь идет, например, о правилах употребления языка, о значении, о диалоге, о языковых играх или социальных практиках и т.д.? Не удерживается ли упреждающим образом во всех этих и им подобных случаях некий «синтез отождествления», благодаря которому уже произведено возведение того, о чем речь к «нечто как нечто» – не только в смысле предикации чего-то в отношении чего-то, но и в смысле самождественности того, что высказывается, и того, о чем оно высказывается во взаимном отождествлении обоих моментов?

Примечания

(*) В другом месте «Трактата» Витгенштейн дает вполне определенный, но и вполне традиционный, пример философского (традиционно, правда, считавшегося софистическим) злоупотребления языком, а именно омонимию. Прежде всего, омонимию, возникающую при употреблении глагола «быть». Он пишет: «Так, слово „есть“ выступает в языке как глагол-связка, как знак тождества и как выражение существования. [...] Отсюда с легкостью возникают фундаментальнейшие подмены одного другим (которыми полна вся философия)» (1, 15). Здесь же он предлагает своеобразный выход из данного затруднения: «Во избежание таких ошибок следует употреблять знаковый язык, который исключал бы их, поскольку в нем бы не применялись одинаковые знаки для разных символов

и не использовались внешне одинаковым образом знаки с разными способами обозначения» (1, 15).

(**) Не требует ли, впрочем, данный тезис, если исходить из самой витгенштейновской постановки вопроса, небольшого дополнения: «вся философия – это критика языка... философии»?

(***) Показательно в этой связи, что предложения даже в такой позитивной сфере, как аксиология, Карнап выводит за пределы возможных осмысленных высказываний, причисляя их бессмысленным высказываниям метафизики.

(****) При том, что в «Истине и методе» Гегель является философом, с которым Гадамер солидаризуется едва ли не более всего, возможно даже более чем с его учителем Хайдеггером. Не вызывает никакого сомнения, что Гадамер пытается перенести многие гегельянские схемы из контекста метафизики абсолютно знающего себя понятия в контекст «языкового опыта мира», т.е. понятия, заимствованного им из хайдеггеровской онтологии.

(*****) В этой связи Карнап совершенно справедливо указывает на номинализм как одного из предшественников его логико-аналитического развенчания метафизики, но таким образом, что при этом метафизические основания самого номинализма, как уже указывалось, не оговариваются.

Литература

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. I. / Сост., вступ. статья и примеч. *М. С. Козловой.* М., 1994.
2. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод / Общ. ред. *Б. Н. Бессонова.* М., 1988.
3. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 2. Исследование 1 // Собр. соч. Т. III (I). М., 2001.
4. *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // http://www.philosophy.ru/library/carnap/01.html#_ftn1 (дата обращения: 17 октября 2010 г.).
5. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
6. *Хайдеггер М.* Онто-тео-логическое строение метафизики // Тожество и различие. М., 1997.
7. *Херрманн Ф.-В. фон.* Фундаментальная онтология языка. Мн., 2001.

Эволюция трактовки понятия «техника»: от Античности до современности (*)

«Техника»: истоки и эволюция понятия

Язык философии, его особенности ярким и наглядным образом проявляется в эволюции философских понятий. Некоторые характерные черты философского языка демонстрирует нам эволюция понятия «техники». Истоки этого понятия уходят вглубь веков. Древнегреческое слово «*techne*» понималось достаточно широко: от умения ремесленника до мастерства в области высокого искусства. К области *techne* относили земледелие и охоту, мореходство и врачевание, ткацкое и оружейное дело, театральное искусство и пр. Греческие мыслители пытались определить место *techne* среди других видов познания и человеческой деятельности. Аристотель рассматривал это понятие в трактате «Никомахова этика», обращая внимание на различие *techne* и других видов знания: *empeiria* (опытное знание) и *episteme* (знание теоретическое).

Знание в широком смысле слова означает обращение к неведомому, ранее неизвестному. *Techne* представляет собой область знания, непосредственно связанную с человеческой деятельностью. Знание о том, что ранее не существовало и не может существовать само по себе, что возникает в результате человеческой деятельности, рождается сознанием человека, его трудом и служит его целям, относится к области технического знания.

Сравнивая процессы производства в техническом знании и возникновения, порождения в природе, греческие мыслители считали, что, несмотря на то, что в техническом знании процесс производства является более сложным, нежели процесс порождения и становления в природе, по своей сути они аналогичны. Однако в отличие от природы техника способна моделировать и совершенствовать то, что ею создается, причем совершенствовать, исходя из потребностей человека. Во власти техники – изменить направление развития природы. Таким образом, техника, с одной стороны, действует аналогично природе, а с другой – изменяет ее в соответствии с нуждами человечества.

В XVII веке в эпоху научных революций и перемен в производстве в странах Западной Европы латинское *technica ars* (искусство умелого производства) переходит во французский язык как термин *technique*, а затем и в немецкий как *technic*. Термин становится все более специальным. В Новое время он означает совокупность всех тех средств, процедур и действий, которые относятся к искусному производству всякого

рода, но прежде всего производству орудий труда и машин. Таким образом, с развитием техники значительно изменяется и само содержание этого понятия. Каким же предстает это понятие в современную эпоху?

Трактовки понятия «техника» в современной философии

Ф. Юнгер: техника как предупреждение

Сочинения Фридриха Георга Юнгера «Совершенство техники» и «Машина и собственность» можно назвать книгами-предупреждениями. Автор вспоминает высказывание Николая Кузанского в «Игре в шар» о том, что не существует двух совершенно одинаковых вещей, поскольку если бы они существовали, то обе были бы одним и тем же. «Потому, – пишет Юнгер, – и мир не мельница и не населен одними лишь мельниками, чье единственное предназначение – молоть на мельнице муку» (4, 90). Но техника неотступно и последовательно умножает число ситуаций, порабащивающих человека, причем главной причиной этого процесса является стремление техники ко все большему разделению труда. При этом развитие механической техники служит толчком к насильственному ущемлению свободы человека, так как вместе с техникой все больше востребуются, задействуются и представляются все более необходимыми механические функции, и в результате все больше распространяется убеждение, что все в мире, включая человека, подчиняется закону механической необходимости.

Какое же будущее ожидает человечество, устремившееся по пути, предлагаемому машинной техникой? Юнгер рисует следующие перспективы: «Если вообразить себе эту машинную систему в ее предполагаемом дальнейшем развитии, когда она распространится по всей земле, а в рабочий процесс этой гигантской, мощной аппаратуры будет включено все человечество, занятое механическим трудом, охваченное пронизывающей все клетки общества организацией, и идеально обученное выполнению своих функций по обслуживанию производственного конвейера, то эта воображаемая картина, пожалуй, всякому может внушить опасения, о которых давно говорят люди, предсказывающие подобное развитие» (4, 134–135).

В Приложении к работе «Совершенство техники», озаглавленном «Мировые войны» Фридрих Юнгер поднимает вопрос о характере современных войн и их обусловленности характером технического развития. В определенном смысле это также обращение к вопросу о будущем, поскольку войны XX столетия поистине имели континентальный размах (даже планетарный, как пишет Юнгер) и грозили посягать на возможное будущее.

М. Хайдеггер: техника как раскрытие потаенного

Хайдеггер посвятил вопросу о технике серию блестящих работ. Определяя технику как область раскрытия потаенности, осуществления истины, философ обращается к этимологии данного понятия. «Это слово идет из греческого языка, – замечает он. – “Техника” значит относящееся к “техне”... Во-первых, “техне” – название не только ремесленного мастерства и умения, но также высокого искусства и изящных художеств. Такая “техне” относится к про-из-ведению, к “пойэсису”; она есть нечто “пойэтическое”. Второе... с самых ранних веков слово “техне” стоит рядом с “эпистеме”. Оба слова именуют знание в самом широком смысле. Оба означают умение ориентироваться, разбираться в чем-то. Знание приносит ясность. В качестве проясняющего оно есть раскрытие потаенности... “Техне” есть вид “истинствования”. Она обнаруживает то, что не само себя про-из-водит, еще не существует в наличии, а потому может выглядеть и выйти то так, то иначе» (2, 50).

Но можно ли применять подобную трактовку к современной технике? Хайдеггер пишет, что она все также раскрывает потаенное, но особенность этого нынешнего раскрывания в том, что «раскрывание, которым охвачена современная техника, развертывается не про-из-ведением в смысле “пойэсиса”. Царящее в современной технике раскрытие потаенного есть производство, ставящее перед природой неслыханное требование быть поставщиком энергии, которую можно было бы добыть и запасти как таковую» (2, 51).

По мысли Хайдеггера, выведение из потаенности, которым охвачена современная техника, имеет характер предоставления в смысле добывающего производства. «Оно происходит таким образом, – пишет философ, – что таящаяся в природе энергия извлекается, извлеченное перерабатывается, перерабатывается, переработанное накапливается, накопленное опять распределяется, а распределенное опять преобразуется. Извлечение, переработка, накопление, распределение, преобразование – виды выведения из потаенности. Оно, однако, не просто идет своим ходом... Техническое раскрытие потаенности раскрывает перед самим собой свои собственные сложно переплетенные ходы тем, что управляет ими» (2, 52).

Хайдеггер утверждает, что сущность техники покоится в по-ставе (Ge-stell) (вызове, который сосредоточивает человека на поставлении всего, что выходит из потаенности, в качестве состоящего-в-наличии). Власть же по-става повинуется миссии исторического бытия, которая посылает человека на тот или иной путь раскрытия потаенности. Перед человеком раскрыты следующие возможности: преследовать и разрабатывать вещи, раскрытые по образу по-става, все измеряя его мерой, ли-

бо проникнуть, войти в существо непотаенного и его непотаенности, принимая требующуюся для ее раскрытия принадлежность к ней как свою собственную сущность. «Приведа человека к этим двум возможностям, его миссия, – пишет Хайдеггер, – послала его тем самым на край опасности... Миссия раскрытия тайны, есть не какая-то, а вся опасность» (2, 59–60).

Человек рискует, что в процессе раскрытия он будет все измерять мерой по-става. Когда миссия правит в образе по-става, она – высшая опасность. Риск дает о себе знать в двух смыслах. «Коль скоро непотаенное захватывает человека даже и не как противостоящий ему объект, а уже исключительно, как состоящее-в-наличии, человек среди распродметившегося материала становится просто поставителем этой наличности – он ходит по крайней кромке пропасти, а именно того падения, когда он сам себя будет воспринимать уже просто как нечто, состоящее в наличии... Человек настолько решительно втянут в по-став, что не воспринимает его как обращенный к нему вызов, просматривает самого себя как захваченного этим вызовом... и потому уже никогда не может встретить среди предметов своего представления просто самого себя» (2, 60).

Итак, Хайдеггер не менее Юнгера осознает опасность технического прогресса и его последствий. Человечество в опасности, нужно спастись от техники как порождения постава, должен произойти поворот, и нужно все сделать для того, чтобы этот поворот произошел. Человек оказался в абсолютном плену у постава и техники. Хайдеггер призывает внимательнее взглянуть в сущность техники (а именно по-став как миссия раскрытия потаенного есть сущность техники), поскольку в ее сущности наряду с крайней опасностью, коренится и прорастает спасительное. И от человека зависит распознать эти ростки и признательно сберечь их. Как это сделать? – спрашивает Хайдеггер. «Прежде всего другого – усилием разглядеть существо техники, вместо того, чтобы просто оцепенело глазеть на техническое. Пока мы будем представлять себе технику как инструмент и орудие, мы застрянем на желании овладеть ею. Нас пронесет мимо существа техники...» (2, 62).

Наконец, Хайдеггер возвращается к первоначальной этимологической зарисовке понятия «техника». Вспоминает, что когда-то не только техника называлась «техне». Словом «техне» назывался и «пойэсис» изящных искусств. «Чем было искусство? – спрашивает Хайдеггер. – Почему оно носило скромное и благородное имя „техне“? Потому что оно было являющим и вводящим раскрытием потаенного и принадлежало тем самым к „пойэсису“. Это слово стало в конце концов именем собственным раскрытия тайны, которым пронизаны все искусства пре-

красного, – поэзии, созидательной речи... Будут ли изящные искусства снова призваны к поэтическому раскрытию потаенного? Дано ли искусству осуществить эту высшую возможность своего существа среди крайней опасности, никто не в силах знать. Но мы вправе ужасаться. Чему? Возможности другого: того, что повсюду утвердится неистовая техническая гонка, пока однажды, пронизав собою все техническое, существо техники не укоренится на месте события истины» (2, 66).

Напомним, что постав – это собирающее начало той установки, которая ставит, т. е. заставляет, человека выводить действительность из потаенности способом поставления его как состоящего-в-наличии. Поставом называется тот способ раскрытия потаенности, который правит существом современной техники, сам не являясь ничем техническим (2, 55). Тем самым мы приходим к пониманию, что само существо техники (коим является постав) не есть нечто техническое, и мы изначально ничем не детерминированы на жестко определенный выбор осуществления исторической миссии, поэтому сущностное осмысление техники может и должно произойти в области, которая, с одной стороны, родственна существованию техники, а с другой, все-таки фундаментально отлична от него. И такие области есть – одной из них является искусство.

*К. Ясперс: сущность техники
и негативные тенденции технического развития*

Ясперс много размышлял о кризисе западно-европейской культуры. Безусловно, его анализ последствий технического развития непосредственно связан с выводами относительно социокультурного кризиса рубежа XIX–XX вв. О возможном преодолении опасности, создаваемой техникой, Ясперс размышляет в работе «Современная техника» (5, 119). Каков характер и особенности изменения, привнесенного современной техникой и современными методами труда?

Ясперс предлагает такое определение сущности техники: «Техникой мы называем всякое оперирование материалами и силами природы для получения полезных вещей и эффектов. Лишь по аналогии говорят о технике при планомерных действиях другого рода, когда последние ведут к различного рода устройствам и к механической повторяемости, как, например, при организации человеческих отношений, деятельности институтов, попытках воздействовать на свое тело и душу» (5, 122). Смысл техники, согласно Ясперсу, заключается в том, что она освобождает человека от власти природы. Поэтому принцип техники заключается в целенаправленном использовании продуктов и сил природы для реализации назначения человека. Технический человек рассматривает вещи с точки зрения их ценности для реализации собственных целей.

Когда же наступает и в чем проявляется негативная тенденция технического развития? В определенный момент времени орудия и действия перестают быть опосредствующими звеньями и становятся самоцелью, где забывают о конечной цели, и целью, абсолютной по своему значению, становятся средства. Это изменение случилось в конце XVIII века. Произошел скачок, охватив всю техническую сторону человеческой жизни в целом. «Веками в мечтах людей формировалось техническое, технократическое мировоззрение, для которого – сначала медленно и фрагментарно – создавались научные предпосылки, в XIX в. была осуществлена их реализация... Мы спрашиваем, – пишет Ясперс, – в чем состояло это новое? Самый убедительный ответ гласит: были открыты машины – машины, автоматически производящие продукты потребления» (5, 125).

Что же происходит с жизнью человека в условиях технизации? «Жизнь человека в качестве части машины, – пишет Ясперс, – легче всего характеризовать в сопоставлении с прежней его жизнью: человек лишается корней; теряет почву и родину, для того чтобы обрести место у машины; причем даже предоставленный ему дом и участок земли уподобляются машинам, они преходящи, взаимозаменяемы – это уже не ландшафт, не прежнее пребывание дома. Поверхность земного шара на наших глазах превращается в машинный ландшафт. Горизонт человеческой жизни необычайно сужается как по отношению к прошлому, так и по отношению к будущему; человек теряет традиции и перестает искать конечную цель, он живет только в настоящем... Жизнь человека заполняют кино и газеты, он слушает новости и смотрит фильмы, причем все это имеет характер механической конвенциональности. Увеличение создаваемой техникой предметов потребления способствует тому, что вся эта масса людей как бы бесконечно растет, и в течение столетия, в котором мы живем, число таких людей, заселяющих земной шар, несомненно, увеличится во много раз» (5, 134).

Ж. Эллюль: изменить мир может только изменившийся человек

Свою известную работу «Другая революция» (1982) французский культуролог и философ техники Жак Эллюль начинает с определения нашей реальности как рационалистической и технической. «Мы живем в техническом и рационалистическом мире, – пишет Эллюль» (3, 147). Являясь органической составляющей этого мира, сросшись с ним, мы, тем не менее, осознаем опасность этого мира. Где же и в чем обрести спасение?

Одним из вариантов спасения (хотя и весьма сомнительным) является уход от реальности. Человечество с давних пор пыталось скрасить

тяготы повседневной жизни фантазиями о прекрасном будущем, мечтами о прекрасном острове «Утопия». Согласно Эллию, в XX веке «футурологи хватаются за образ такого будущего, предрассчитать которое нельзя, мысленно перескакивают через препятствия, конструируют нереальное общество...» (3, 147). Футурологи пытаются преодолеть опасность технического и рационалистического мира, «из кольца техники и технологии они каким-то образом вырываются, но подобное предприятие справедливо именуется Утопией... Это слово витает над нами не случайно. Ибо утопия – это как раз то, что позволяет, по существу, не вступать в конфликт с техническим миром» (3, 147).

По мысли Эллию, все утопии были триумфом технологизма. То, что бессознательно предлагают нам футурологи – это радикально технизированный мир, из которого убраны только явные, вопиющие неудобства техники: это абсолютный триумф технического рационализма под прикрытием мечты. Утопия есть самая монотонная, самая тошнотворно скучная из всех мыслимых вселенных. Характернейшая черта утопии – это маниакальная страсть к организованности. Обитатель утопии безнадежно и окончательно инфантилен. При всем том утопия не просто теоретическая и заоблачная модель: сейчас мы благодаря нашему техническому оснащению и состоянию осуществить ее более или менее полностью. Таким образом, Эллию подчеркивает технологизм утопического сознания. Из данного рассуждения Эллию следует, что в мечтах человечества будущее всегда организовано. И если мы обратимся не просто к мечтам отдельного человека, а к сочинениям мыслителей прошлого и настоящего, сочинениям, содержащим некий социальный проект (утопический или антиутопический), эти проекты предполагают *трудоорганизованный образ жизни*.

В работе Эллию мы находим идейное пересечение с американским социальным философом Льюисом Мамфордом. «Природа уже не есть просто наше живописное окружение, – пишет Эллию. – По сути дела, среда, мало-помалу создающаяся вокруг нас, есть прежде всего вселенная Машины» (3, 147).

В работе «Миф машины» (1967–70) Мамфорд начинает с рассуждения о возникновении новой среды обитания человека, о последствиях технического развития, о новой технике, о трансформациях, происходящих с человеком под влиянием технического изменения мира: «Все мы понимаем, что в нашем столетии было засвидетельствовано радикальное преобразование всей среды, окружающей человека, что в значительной степени представляет собой результат воздействия физико-математических наук на технологию. Этот переход от эмпирической и скованной традициями техники в режим экспериментов открыл неви-

данные горизонты в таких новых сферах, как ядерная энергия, сверхзвуковые перевозки, искусственный интеллект и мгновенная связь на дальние расстояния. Еще никогда, если начинать с эпохи пирамид, такие значительные физические изменения не осуществлялись за столь короткий период. Каждое из этих изменений поочередно вызвало трансформации в человеческой личности, а если этот процесс будет продолжаться с неослабевающей скоростью и бесконтрольно, то уже вырисовываются контуры более радикальных преобразований» (1).

Мамфорд сравнивает нынешнюю эпоху с переходом от «первобытного» состояния человека, которое было отмечено изобретением орудий труда и оружия с целью овладения силами природы, к кардинально иной ситуации, когда человек не только покорил природу, но и все дальше отделяется от органической среды. Этому все в большей мере способствует новая техника (Мамфорд называет ее «мегатехника»). Ее появление позволяет создать условия, необходимые для всеобъемлющей автоматизации труда. Мамфорд пишет о возникновении некоей единой, всеохватной и выходящей за пределы земли структуры, предназначенной для автоматической работы. Появление и функционирование этой структуры приведет к тому, что вместо того чтобы активно функционировать в качестве самостоятельной личности, человек станет пассивным, бесполезным и машиноуправляемым животным.

Техника становится или уже стала нашим миром, средой, данностью. И мы уже иначе мыслим жизнь, вплоть до того, что современное искусство полностью укоренилось в этой новой среде, творчество художника сосредоточивается в области техники, искусство становится отражением технической реальности. «Но, подобно зеркалу, отбрасывающему назад всякий попавший в него образ, – пишет Эллюль, – оно (искусство. – Т. С.) ее (реальность. – Т. С.) не знает и не исследует. Оно ограничивается ролью ее симптома, индикатора. Художники, киноработники, музыканты, скульпторы ровным счетом ничего не понимают в этой технической системе. Иногда искусство выступает как утешение, компенсация невыносимых сторон технической культуры, иногда оно слепо вторит той же технике, но всегда оно оказывается придатком к ней и во всех своих школах, во всех своих выражениях добросовестно выполняет конформизирующую роль» (3, 147).

Словно уже не Бог наделяет человека идеями, творческими способностями, вдохновением, – техника взяла на себя эти функции, техника становится Богом, как бы страшно это не звучало. Никакие технические достижения и никакое совершенствование технических возможностей, согласно Эллюлю, не спасет человека из созданного техникой плена. Освобождение от рабства в техническом мире неизбежно предполагает

постановку и попытку решения вопросов о смысле жизни и новой культуре, о такой системе организации, которая не была бы ни принудительной, ни анархической, открывая поле для нового размаха творческих способностей.

Эллюль говорит о технике, как о факторе порабощения человека. Однако, она могла бы стать и фактором его освобождения. Но как это может произойти, где путь к освобождению? Философ видит возможность будущей революции, которая способна привести к радикальному отвержению не только и не столько техники как таковой, но идеологии техники. При этом распад технической системы, по мысли философа, вовсе не обязательно будет вести, да и не должен вести, к техническому, экономическому и прочему регрессу (3, 155).

Каков же прогноз самого Эллюля? Как ему видится будущее человечества в условиях совершившейся политико-технической революции? Эллюль предполагает, что новый мир и новое общество должны быть созданы новым человеком: «Чтобы подойти к свободному социализму с человеческим лицом без технического регресса, чтобы освободить индивида, который спонтанно продолжал бы работать, трудиться в техническом мире, перестав, однако, подчиняться логике технической системы, требуется подлинная мутация человека. Мутация психологическая, идеологическая, нравственная, перестройка всех целей жизни. И это должно произойти в каждом» (3).

Парадокс новой технократической мысли Эллюля заключается в том, что дальнейшее развитие техники и возрастание ее социальной роли он считает возможным только при радикальном («революционном») переключении энергии общества с технических на духовные цели.

Примечания

(*) Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Современные социокультурные ориентации: смена парадигм» № 09-03-00872a/У.

Литература

1. *Мамфорд Л.* Миф машины. М., 2001.
2. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
3. *Эллюль Ж.* Другая революция // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
4. *Юнгер Ф. Г.* Совершенство техники. Машина и собственность. СПб., 2002.
5. *Ясперс К.* Современная техника // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.

Иван Карамазов и черт-картезианец

Предпосылкой данного сообщения является допущение, что явившийся Ивану Карамазову – одному из самых загадочных героев знаменитого романа Ф. М. Достоевского – черт может рассматриваться как своего рода картезианский антигерой. Известно, что многие произведения Достоевского достаточно плотно набиты всякого рода двойниками – так, что сам феномен «двойничества» предстает в творчестве писателя в качестве мощного инструмента описания дисперсии индивидуального сознания.

Роман «Братья Карамазовы» в этом отношении не самый показательный. Абсолютное большинство населяющих его героев вполне монолитны. Важнейшим и едва ли не единственным исключением из этого ряда является Иван Карамазов – фигура в высшей степени трагическая и «диалектическая». Существенной характеристикой рассматриваемого персонажа является его «умственность», которая выделяет его среди других его братьев. Понятно, что речь идет не о наличии собственно ума, которым не обделен никто из братьев, но о специфическом строе жизни этого молодого еще человека. Строй этот образуется из специфических интересов, составляющих умственный горизонт Ивана, а также и из привычки подходить к кардинальным проблемам, коими по Достоевскому всегда озабочены «русские мальчики», с позиций разума *par excellence*. Не случайно, что именно Иван из всей семьи Карамазовых самый научно образованный и начитанный. Такого рода жизненные ориентации и предпочтения создают уникальную (в рамках романа) оптику воззрений данного героя. Они задают параметры «несчастливого сознания» – любимой фигуры французского гегельянства XX века – достойным образцом которого и является Иван. «Несчастное сознание» всегда конфликтно, не допускает примирения (иначе говоря, синтеза) противоречий и существует в ситуации непрекращающегося переживания зазора между должным и сущим, земным и небесным и т.д. В случае Ивана этот зазор обусловлен именно опорой на разум, стремлением рассматривать действительность «позитивно», т.е. опираясь на научно фиксируемую модель мира. Подобное стремление, однако, вступает в противоречие с пресловутой карамазовской «натурой» – страстной, телесной, непосредственной. Это стремление может быть интерпретировано как некая тяга к цельности, которая в системе координат Достоевского тождественна стремлению быть религиозным, тяге к Богу. Иррелигиозность Ивана в качестве «позитивного мыслителя», базирующаяся на невоз-

возможности рационально решить проблему теодицеи, обнаруживается, как он сам поясняет в знаменитом разговоре с братом Алешей, в неприязни этого мира, предполагающего в основе его страдание невинных. Если этот мир, логически прореженный, не поддается исправлению, то жест «возвращения билета», так или иначе, относится и к его Творцу. Тем не менее, само это атеистическое *эпохэ* происходит в русле исходной и исконной религиозности. Бог есть, поэтому и возникает трагический разрыв и надрыв. Если бы Бога не было, все можно было бы поправить. Мир можно было бы устроить на началах гармоничных, т.е. на началах одного только разума. Религия же в пределах только разума для Ивана невозможна. Это показывают все его попытки таковую основать.

В этой связи и возникает тема картезианского двойника Ивана Карамазова. Вообще говоря, если опять-таки оставаться в пределах только разума, черти являются той или иной проекцией большого сознания. Болезнь же Ивана – это даже не белая горячка. В пределах мира Достоевского болезненность персонажа так или иначе коррелирует с иррелигиозностью. Если перефразировать Кьеркегора, то болезнь Ивана – это «болезнь к Богу». Как проекция тех или иных параметров сознания черт одномерен. В данном случае он символизирует и абсолютизирует научную, интеллектуальную, позитивную, богоборческую ипостась сознания Ивана, парадоксальным образом соответствуя и известной религиозной мифологеме. Черт в видении Ивана – это существо, санкционирующее автономность нашего мира, устанавливающее его параметры в соответствии с позитивными данными. Ничего сверхъестественного. У Достоевского черт аттестуется как «приживальщик». Он и в самом деле «прижит» именно этим миром, где он по определению и царит (князь мира сего). В ходе разговора Ивана с чертом первый постоянно обвиняет второго во лжи. На что черт резонно отвечает, что он как раз никого не обманывает, но лишь повторяет то, что говорил сам Иван. Тем не менее, резонны и обвинения Ивана. Они основаны на недостаточности, неполноте рационализма Ивана, узости его как ученого, холодно препарирующего мир сей. Абсолютизация этой одномерности взгляда ученого и составляет основную ложь черта. Открытость Ивана в иное бытия, существование в виду Бога и обнаруживается в этой очной ставке со своей нечистой научной совестью, олицетворяемой чертом. Если позицию черта сблизить с картезианством, то оппозицию Ивана проекциям его собственного сознания можно отождествить с фигурой Паскаля, который был картезианцем как ученый и антикартезианцем – как религиозный мыслитель.

И все-таки, почему черт на наш взгляд именно картезианец, а не, скажем, кантианец или гегельянец. В каком-то смысле черт в описывае-

мом эпизоде романа олицетворяет западный тип образованности, западный образ культуры XIX века. Не случайно, что Достоевский описывает черта как «русского джентльмена», т.е. русского, воспитанного на западный манер. Такой черт мог явиться из всех братьев только Ивану потому, что ведь и он был таким образом воспитан. Странно было бы предположить, что черт явится, например, Алеше. И не потому, что он не боится белой горячкой и у него не расстроено воображение. Черт не явится ему потому, что он воспитан иначе в глазах Достоевского. Воспитан по-русски, т.е. по-православному, т.е. как цельная (и даже соборная) личность. Иван же скорее антисоборен. Он прежде всего частное лицо. И в этой его особливости и автономности возникает лазейка, через которую проникает в его сознание дьявол. Проникает как отражение его западной образованности, определившей структуру его запросов. Как отражение абсолютизации разума, в котором воплотились идеалы Просвещения. Картезианство же в глазах оппонентов современной Достоевскому Европы было характеристикой сознания западного обывателя вообще. Не только французского, но всякого. Естественно, что таким образом рассматриваемое картезианство имело не так много общего с картезианством историческим, т.е. картезианством XVII века и уж тем более с самим учением Декарта. Скорее картезианство, как характеристика некоего культурного типа сознания, отождествлялась с односторонностью опоры исключительно на здравый смысл, на рассудочное отношение к себе и миру, на ориентацию в соответствии с «ближним прицелом», наконец, на околдованность и зачарованность земными ценностями. Иными словами картезианство, рассматриваемое в данной оптике, есть характеристика насельника августиновского *civitas terrestris*. В глазах Достоевского западный обыватель недостоин быть наследником собственных культурных сокровищ. Им должны наследовать такие люди, как Карамазовы.

Особенности перевода философского текста

В центре моего сообщения – проблема перевода философского текста с русского на хорватский язык и те сложности подобного перевода, которые открылись мне на собственном небольшом опыте. Хотя оба языка принадлежат к одной группе, из-за относительной географической удаленности двух стран друг от друга тесные культурные контакты между ними долго не складывались. Русизмы в хорватском языке стали появляться в XIX веке и, как правило, в тех случаях, когда хорватские лексикографы, не обнаружив соответствующих слов в своем языке, брали их из других славянских языков, в том числе и из русского. Большое влияние оказала и русская литература, а в XX веке главным источником заимствований стал язык политики (см. 4).

Но в чем специфика ситуации обращения к переводу философских текстов? Философский текст – это текст особого рода, прочтение которого состоит, прежде всего, в его «расшифровке». Читая такой текст, мы должны «расшифровать» главные понятия, ибо каждое из них имеет свой контекст, и очень важно понять, почему автор употребил именно такое понятие, а не иное. Только тогда, когда перед нами находится «расшифрованный», декодированный текст, можно заняться его переводом на другой язык. То есть, расшифрованный текст перевести на другой язык, но в «зашифрованном» виде. По моему мнению, язык автора всегда отражает не только историческую действительность его времени, но и влияние других авторов на него. Говоря о влиянии других авторов, я имею в виду их историческую действительность, их специфическую терминологию, которые каким-то образом присутствуют в произведении любого автора. Итак, перед тем как начинать заниматься переводом конкретного произведения, нам нужно провести исследование. В такого рода исследовании следует обращать внимание на разные дисциплины – филологию, семиотику, историю философии, теорию литературы, и др. Только подробный анализ философского текста делает возможным перевод, способный раскрыть мысль автора.

Поскольку меня интересует перевод текстов русской философии на хорватский язык, мне помогла книга А. Кнежевича о старейших славянских философских терминах (см. 3). Автор, между прочими, задает вопрос, который, наверное, задавал себе каждый, кто занимался переводом философских текстов: может ли устройство некоторого языка выразить любое иностранное слово родной речью? Для него использование иностранных слов в переводе является легким «переводческим» по-

ступком. Здесь Кнежевич согласен с Д. Барбаричем, чью цитату приводит: «Иностранные слова в любом языке-речи в контакте с другим исторически более сильным и превосходящим языком есть плод полного ему подчинения. В сути такого контакта лежит именно отсутствие в каждом таком случае свободной встречи... Само иностранное слово остается в завоеванном языке в своеобразной изоляции, не входит в живое отношение с другими словами, и не участвует в том живом перенесении значения, с которым мы, как с всеобщей метафоричностью природной речи и исхождением его вечной новой жизненности, ознакомились раньше. Таким образом, иностранное слово некоторым образом остается мертвым телом в живой ткани языка-речи...» (цит. по 3).

На мой взгляд, такое утверждение ставит вопрос о философском языке как о языке наднациональном. Поскольку философским языком считается древнегреческий язык, и поскольку старославянские переводы сделаны с древнегреческого языка, можно ли в ситуации нехватки эквивалента в языке перевода использовать греческий термин? Подтверждение такой мысли дал еще Экзарх: в крайнем случае, философская терминология, как и любая научная терминология, является по своей сути наднациональной и стремится выразить себя в едином универсальном языке, который, в этом случае, может быть и классическим древнегреческим языком. Но Кнежевич, в свою очередь, задает такой вопрос: стремится ли на самом деле философская и научная терминология к наднациональному выражению? По его мнению, только содержание, мысль может быть наднациональным, а выражение всегда национально, поскольку оно всегда связано с определенным языком и с его выразительными возможностями.

По моему мнению, любой национальный язык не должен «бояться» иностранных слов, особенно в тех случаях, когда можно прибегнуть к использованию в переводе философского текста классического древнегреческого языка. Полагаю, что перевод философского текста в рамках национального выражения, ориентированный исключительно на поиск эквивалента, может привести к замкнутости в каком-то языковом круге, в котором сама мысль уйдет на второй план. Так, Ясперс полагал, что переводческая работа окажется бесполезной, если вместо того, чтобы выявить мысль, находящуюся в тексте, мы все свои усилия обратим на слова. Безграничность возможных значений создает безграничное пространство интерпретации (см. 1). Поэтому на переводчике лежит большая ответственность – от его интерпретации текста зависит интерпретация того же переведенного текста. Философствование на национальном философском языке – совсем другое дело, нежели перевод философских текстов с одного языка на другой.

Еще один важный момент, касающийся отношения переводчика к стилю автора: если текст оригинала оказывается трудным для восприятия, со множеством метафор, усложняющих понимание мысли автора, насколько правильным является стремление переводчика облегчить его понимание? Можно ли в этом случае такую работу назвать переводом, или все-таки это является интерпретацией? Очень часто в качестве примера приводят перевод книги Хайдеггера «Бытие и время» на английский язык, где переводчик следовал такому стремлению. Насколько в таком случае можно сказать, что читатель перевода знаком с произведениями Хайдеггера? Да, он может истолковать его идеи, он знаком с его мыслями, но насколько знаком ему стиль самого Хайдеггера? С моей точки зрения, здесь уместно говорить об интерпретации, а не о переводе. Отказываясь от передачи стиля автора, облегчая язык автора, переводчик переступает границы своих обязанностей и становится соавтором произведения.

Основываясь на моем небольшом переводческом опыте, могу сказать, что я всегда стараюсь следовать за языком автора. Для меня очень важно понять, почему автор строит предложение именно таким, а не иным образом. Поскольку хорватский и русский языки принадлежат к одной группе, я стараюсь, где это возможно, сохранить корень слова. Приведу пример: термин «история» – это калька древнегреческого слова *ἱστορία*. В хорватском языке существует два варианта: дословный перевод «*historija*», и также не дословный – «*rovijest*». В таком случае, я всегда выбираю опцию дословного перевода там, где в языке перевода сохраняется корень слова. Для терминов же, специфических для русской мысли (например, соборность, или софиология), очень сложно или, лучше сказать, невозможно найти эквивалент. По моему мнению, такие термины лучше оставить в их оригинальном виде. Таким образом, «сохраняя» их, я в примечании поясню смысл этого понятия.

Язык философии очень часто содержит «ловушки», избежать которых можно, только детально анализируя текст. Вопросы, касающиеся наднациональности языка философии, поиска соответствующего эквивалента в языке перевода, являются для меня предметом дальнейшего исследования. Но я считаю нужным отметить, что перевод, отражающий мысль и стиль автора, предпочтительней, чем строгое следование буквализму в переводе.

Литература

1. *Ясперс К.* Язык // Философия языка и семиотика / Под ред. А. Н. Портного. Иваново, 1995.
2. *Hufnagel E.* Uvod u hermeneutiku. Zagreb, 1993.
3. *Knežević A.* Najstarije slavensko filozofsko nazivlje. Zagreb, 1991.
4. *Socanac L.* Hrvatski jezik u dodiru s europskim jezicima. Zagreb, 2005.

О счастье философов, блаженстве теологов и произволе переводчиков: одна немецкая проповедь Майстера Экхарта в позднесредневековом латинском переводе (*)

Латинские переводы немецких проповедей Майстера Экхарта были в позднее Средневековье наиболее редкой формой рецепции сочинений этого мыслителя. Они делались не только во время процесса против Экхарта, но также и после его смерти и осуждения. В последнем случае цель перевода чаще всего заключалась в том, чтобы оправдать наиболее сомнительные тезисы Экхарта, которые посредством перевода получали догматически корректную интерпретацию.

Терминологическую специфику этой переводческой деятельности демонстрирует латинская версия немецкой проповеди 52 на евангельские слова «*Beati pauperes spiritu*» (Мт. 5, 3). Этот перевод дошел до нашего времени в составе рукописи Ms. Koblenz, Landeshauptarchiv, Abt. 701, Nr. 149, ff. 7^v-10^v. Она состоит из двух частей. Первая часть была переписана на Верхнем Рейне предположительно в первой половине XV века с какого-то более раннего оригинала (9, 259–271). Содержательно манускрипт имеет много параллелей с одной рукописью, происходящей из доминиканского конвента св. Николая in undis в Страсбурге (Ms. Berlin SB, germ. 4^o 191, особенно ff. 142^r-171^r). На этом основании можно предположить, что он находится в тесной связи с реформой доминиканских монастырей в XIV–XV веков (14, 183 и 192).

Уже в самых первых строках Кобленцской версии обращает на себя внимание то обстоятельство, что анонимный латинский переводчик немецкой проповеди 52 переводит средневерхненемецкое *sælicheit* как *aeterna felicitas*. Если в немецком оригинале (10, t. II, 486.1-3) проповедь начинается со слов «*Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum. Diu sælicheit tete ûf den munt der wîsheit und sprach: sælic sint die armen des geistes, wan daz himelrîche ist ir*», то в Кобленцской рукописи предлагается следующий вариант перевода: «*Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum celorum, mathei iiii^o. Eterna felicitas apperuit os divine sapiencie et prorumpit in hec verba, unde ut supra: beati pauperes, quoniam ipsorum est regnum celorum*» (f. 7^v, p. 14).

Этот терминологический выбор переводчика представляется странным, потому что в 1277 г. радикальная аверроистская интерпретация термина *aeterna felicitas* как естественной способности человека, достигшего совершенства интеллектуальных и моральных добродетелей, была осуждена Парижским епископом: «*Quod homo ordinatus quantum*

ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per uirtutes intellectuales et alias morales de quibus loquitur philosophus in ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem eternam» (7, 126); «Quod felicitas habetur in ista uita, et non in alia» (7, 132). После этого осуждения в течение десятилетий понятие aeterna felicitas практически полностью исчезает из богословского лексикона (8, 827–855) и встречается лишь в своем первоначальном, связанном с «Никомаховой этикой» Аристотеля контексте, и не как aeterna felicitas, а просто как felicitas.

Но и независимо от осуждения 1277 г. перевод *sælicheit* как aeterna felicitas представляется необычным, потому что в самом начале оригинальной немецкой проповеди beati евангельского стиха переводятся как *sælic*. Такое различие между перикопой и понятиями, употребляемыми проповедником, призванным истолковать слова перикопы, можно было бы, конечно, объяснить небрежностью или неопытностью анонимного переводчика. Однако понятийная специфика других пассажей его перевода демонстрирует, что его цель, по-видимому, состояла не столько в дословной передаче оригинала, сколько в понятийной ревизии экхартовского текста.

Это предположение подтверждается тем фактом, что далее в тексте латинского перевода aeterna felicitas как эквивалент немецкого *sælicheit* повторяется, хотя более естественным и адекватным был бы, очевидно, перевод *beatitudo*: «Et hic oritur questio, in qua istarum duarum operationum consistat **eterna felicitas**. Sed aliqui doctores dicunt, quod felicitas consistat in caritate, et aliqui dicunt, quod in cognitione et in caritate, et isti melius dixerunt. Sed ego dico, quod **eterna felicitas** neque consistit in cognitione neque in caritate. Sed unum est in anima, a quo procedit cognitio et amor, et istud non cognoscunt homines in se ipsis, sed virtutes anime ille cognoscunt et ille etiam cognoscunt, in qua illa **felicitas** consistat» (Ms. Koblenz, Landeshauptarchiv, Abt. 701, Nr. 149, f. 9^r, p. 17).

В оригинале же этот пассаж выглядит следующим образом: «Nû ist ein vrâge, war ane **sælicheit** allermeist lige. Etlîche meister hânt gesprochen, daz si lige an bekennenne, etlîche sprechent, daz si lige an minnenne; ander sprechent, si lige an bekennenne und an minnenne, und die sprechent baz. Aber wir sprechen, daz **si** niht enlige an bekennenne noch an minnenne; mêr: einez ist in der sêle, von dem vliuzet bekennen und minnen; daz enbekennet selber niht noch enminnet niht alsô als die krefte der sêle. Der diz bekennet, der bekennet, war ane **sælicheit** lige» (10, t. II, 495–496).

Таким образом, толкование *beatitudo*, которым обладают beati, посредством понятия aeterna felicitas принадлежит, очевидно, к одному из главных принципов, которыми руководствовался анонимный переводчик, упорно приписывавший проповеднику, т.е. Майстеру Экхарту,

понимание *beatitudo* как *aeterna felicitas*. Хотя на первый взгляд кажется, что подобное сознательное искажение немецкого текста Экхарта посредством его латинского перевода, выпячивающего еретические стороны экхартовских проповедей, полностью соответствует стратегии обвинителей Экхарта на организованном против него процессе и что поэтому латинская версия немецкой проповеди 52 также могла быть сделана в рамках этого процесса, такое предположение маловероятно. Против этого говорит терминология сохранившихся оригинальных латинских проповедей Экхарта, в которых понятию *beatitudo* отдается явное предпочтение перед крайне редко употребляемым понятием *felicitas* (понятие *aeterna felicitas* не встречается в этих текстах вовсе).

В самом деле, *beatitudo* (вместе с *beatus/beati*) является одним из самых частых понятий в латинских проповедях Майстера Экхарта. *Felicitas*, напротив, встречается всего лишь три раза, при этом два из них – в цитате из Августина, а один раз – в связке с *beati*, в пассаже, содержательно также напоминающем цитату из Августина первых двух случаев. Список этих мест выглядит следующим образом:

1. «*Idem super Genesim I. XV, versus finem est: „una ibi et tota virtus est amare quod videas et summa felicitas habere quod amas»* (11, t. IV, 151.12-14; 1, t. XXVIII, 419.19-20,23-24);

2. «*Augustinus XII Super Genesim ad litteram tractans de tribus caelis docet quod in caelis „una et tota virtus est amare quod videas; summa felicitas habere quod amas. Ibi beata vita in fonte sua bibitur“»* (11, t. IV, 223.12-15);

3. «*Nonum, quia plerumque felicitas beatorum inducitur et sic desiderium excitatur»* (11, t. IV, 405.2-3).

Такой приоритет богословски корректного понятия *beatitudo* перед двусмысленным *aeterna felicitas* выглядит после осуждения 1277 г. вполне естественным.

Но помимо этого в латинской версии немецкой проповеди 52, содержащейся в Кобленцком манускрипте, обращает на себя внимание еще одна любопытная особенность: *aeterna felicitas* приобретает здесь отчетливое тринитарное толкование, обозначая Бога-Отца, тогда как *divina sapientia* однозначно указывает на Бога-Сына, Слово Божье. Это отличает латинский перевод от немецкого оригинала, в котором слова *sælicheit* и *wîsheit* не указывают непосредственно на тринитарную персонализацию, но, напротив, имеют характер отвлеченной абстракции. Подчеркивание тринитарных аспектов, по-видимому, стало важным после критики учения о духовной бедности, изложенного в немецкой проповеди 52, которая исходила от фламандских августинцев Яна ван Рюйсбрука и Яна ван Лёвена (4, 12-14). Можно предположить, что ре-

цепция сочинений Рюйсбрука на Верхнем Рейне во второй половине XIV века (5; 6) способствовала также и рецепции его варианта учения о духовной бедности, в котором тринитарным элементам отдавалось явное предпочтение перед метафизикой единства Майстера Экхарта.

В рамках этой новой, августинистской интерпретации понятие *aeterna felicitas* как определение вечного блаженства и как эквивалент *beatitudo* было, очевидно, легитимировано авторитетом Августина, в сочинениях которого оба понятия встречаются одинаково часто и обладают близкими по смыслу значениями: «...discessit ad lucem, quae visum mentis feliciter et beate illustrat» (12, t. 38, 1413). При этом опиравшиеся на авторитет Августина богословы, исходившие из равноправия элементов понятийной пары *beatitudo/felicitas*, одновременно отсылали к еще более широкой и древней традиции, восходящей к неоплатонической философии и патристике, где толкование *beatitudo* было неразрывно связано с термином *felicitas*, не обязательно перипатетическим. И поскольку эти понятия происходили из разных областей знания (первое было богословским, второе – философским), то в рамках одного, как правило, экзегетического текста они могли быть связаны в единое смысловое целое лишь метафорически. При этом метафора, очевидно, могла быть взаимной: в философском контексте *beatitudo* выступало метафорой *felicitas*, в богословском – наоборот. Это словоупотребление досталось латинскому Средневековью, по-видимому, как часть общего античного и раннехристианского наследия.

Законченный синонимический характер образуемая понятийной парой *beatitudo/felicitas* метафора блаженства приобретает в сочинениях Фомы Аквинского. Для него *felicitas* – это пара богословски более корректного и потому предпочтительного термина *beatitudo*, и только поэтому оно позволительно для употребления в теологическом контексте: «*beatitudo, sive felicitas, est praemium virtutis, secundum Philosophum, in I Ethic.*» (15, t. 4, 301); «*beatitudo enim sive felicitas est praemium virtutis, ut Philosophus dicit in I Ethic.*» (15, t. 6, 18; 16, 77 и 302). Но синонимичность также означает, что в богословском контексте понятие *aeterna felicitas* выступает лишь заместителем понятия *aeterna beatitudo* и поэтому играет второстепенную роль.

Майстер Экхарт в отношении понятийной пары *beatitudo/felicitas* в целом следует синонимической интерпретации Фомы Аквинского, отдавая предпочтение, как было сказано выше, термину *beatitudo*. Но в отличие от Фомы он приписывает не только абсолютное, но и относительное блаженство целиком божественной природе и помещает его источник в божественной и несотворенной части человеческой души. В результате в понимании *beatitudo* и *felicitas* Экхарт отступает от сино-

нимичности. Он более склонен говорить об их тождестве в божественном и нетождестве в соотношении несотворенного и сотворенного. В первом случае предпочтительным оказывается понятие *beatitudo*, а понятие *felicitas* становится лишним. Во втором случае чрезмерным выглядит понятие *beatitudo*, т.к. по отношению к сотворенному вне его связи с несотворенным его употребление не имеет смысла.

На процессе против Майстера Экхарта такое понимание блаженства вызвало подозрения. Однако в актах Кёльнского процесса *sælicheit* немецких текстов Экхарта всегда переводится как *beatitudo*, а *felicitas* или словосочетание *aeterna felicitas* не используются ни разу. Продемонстрируем эту переводческую стратегию на одном характерном примере: «Und gotes wûrken ist sîn natûre, sîn wesen, sîn leben, sîn **sælicheit**. Alsô wærlîche: dem gotes sune, einem guoten menschen, sô viî er gotes sun ist, durch got lîden, durch got wûrken ist sîn wesen, sîn leben, sîn wûrken, sîn **sælicheit**» – «Et operari deo est natura eius, suum esse, suum vivere, sua salus sive sua **beatitudo**. Ita veraciter filio dei, uni bono homini, ex quo vel in quantum filius dei est, propter deum pati, propter deum operari est suum esse, suum vivere, sua salus sive **beatitudo**» (11, t. V, 207.17–19). Можно сказать, что переводчики, составлявшие обвинительные акты против Экхарта, применяли типичную для своего времени терминологию.

Для последующей рецепции Экхарта это «неупоминание» *felicitas* на процессе и невключение процитированного пассажа в пункты обвинения буллы «In agro dominico» (1329 г.) оказались счастливым обстоятельством. Со временем *aeterna felicitas* стало ведущим из двух понятий, описывающих *status beatitudinis*. Поэтому не удивительно, что и анонимный латинский переводчик немецкой проповеди 52 использует это понятие, несмотря на то, что перикопа предписывала ему для перевода немецкого *sælicheit* использование другого эквивалента – *beatitudo*.

Возможно, что именно этой интерпретации следовал Иоганн Таулер. Так, в одной из своих проповедей он говорит, что «вечная жизнь» (*das ewige leben*) означает «вечное блаженство» (*ewige selikeit*): «Наивысшее, и наиистеннейшее, и наитончайшее радование – это ликование вечной жизни, именуемое вечным блаженством, где воистину присутствует Бог» («Die oberste und die wöreste hochzit und die aller leste ist die hochgezit des **ewigen lebens**, das **ewige selikeit** heisset, do Gottes gegenwürtikeit ist in der worheit») (2, 2–4). Двойное употребление прилагательного «вечный» может показаться в этом пассаже излишним, а в сочетании со словом «блаженство» – даже тавтологичным. Однако оно опирается на соответствующие латинские конструкции Августина: «huius uitae felicitas temporalis est, ab hac uita incipere necessitatis est, in ea persistere uoluntatis. in hac quippe ex utero matris infans funditur, huius offensiones,

quantum potest, refugit, huius appetit uoluptates, nihil amplius ualet. sed posteaquam uenerit in aetatem, qua in eo rationis euigilet, poterit adiuta diuinitus uoluntate eligere alteram uitam, cuius in mente gaudium est, cuius interna atque **aeterna felicitas**» (1, t. 44, 156.26 – 157.7); «id est non perueniri ad **aeternae uitae felicitatem** talium deorum cultu» (1, t. 40/1, 301.5). Другим вероятным источником в данном случае является Фома Аквинский: «Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est» (15, t. 7, 150); «Ad quartum dicendum quod duplex est beatitudo sive felicitas, una quidem perfecta, quam expectamus in futura vita; alia autem imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Praesentis autem vitae felicitas est duplex, una quidem secundum vitam activam, alia vero secundum vitam contemplativam, ut patet per philosophum, in X Ethicorum» (15, t. 10, 491). Такая опора на терминологию авторитетов позволила страсбургскому проповеднику понимать под ewige selikeit не столько aeterna beatitudo, сколько преимущественно aeterna felicitas. Это подтверждается устойчивостью конструкции ewige selikeit, повторяемой Таулером во многих других своих проповедях: «Got und sin gnade und úwer ewige selikeit» (2, 149.5–6); «kinder, besitzen wir nu trúwelichen das zitlich erbe mit ninnen und wore danknemkeit, das leben unsers herren, als vil wir in disem erbe bas geerbet sin, also vil súllen wir das ewig erbe rilicher unil seliklicher eweklichen besitzen» (2, 206.13–16). Поэтому можно предположить, что такая новая, но опирающаяся на авторитеты, акцентуация богословского понятия «блаженство» (selikeit) должна была иметь для него особое значение.

Позднее понятие aeterna felicitas недвусмысленно предпочитает в своих многочисленных описаниях связанного с интеллектуальной деятельностью разумной души состояния вечного блаженства Николай Кузанский. Слово felicitas встречается в его трактатах и проповедях более 70-ти раз. Почти всегда оно сопровождается эпитетом aeterna или его синонимами (ultima, suprema, summa, perfecta и т.п.). Понятие beatitudo как синоним aeterna felicitas Николай Кузанский использует значительно реже: во всем корпусе его сочинений есть всего лишь 17 мест, где оно встречается. В подавляющем большинстве случаев это проповеди, где употребление нормативного богословского понятия было обусловлено традиционно.

Такой контраст в использовании близких по смыслу понятийных эквивалентов заставляет предположить, что в течении более чем 120-ти лет, разделяющих Майстера Экхарта и Николая Кузанского, имело место переосмысление наследия Экхарта. Сохранившийся в Кобленцкой рукописи анонимный латинский перевод его немецкой проповеди 52 маркирует один из важнейших этапов этой трансформации. И если те-

перь задаться вопросом, исчерпывающий ответ на который в рамках этой статьи вряд ли может быть получен, повлияла ли и как именно эта модель рецепции сочинений Майстера Экхарта на Николая Кузанского, то в самом общем, тезисном виде следует признать, что Кузанец читает Экхарта и заимствует отдельные понятия и идеи из его сочинений не непосредственно, как это часто утверждается на основании того факта, что он читал сочинения Экхарта в оригинале (3; 17), а опираясь на разнообразные модели рецепции сочинений Экхарта, возникшие и распространявшиеся до Николая Кузанского и независимо от него. Как мне кажется, учет этой опосредованности в формировании философского языка Кузанца и ее более детальная реконструкция может открыть новые горизонты понимания и интерпретации идейного наследия этого мыслителя.

Примечания

(*) Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 10-03-00177а «От Майстера Экхарта к Николаю Кузанскому: трансформация метафизики в Западной Европе XIV–XV вв.».

Литература

1. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL). Wien, 1866 sqq.
2. Die Predigten Taulers / Hrsg. von F. Vetter. Dublin, Zürich, 1968.
3. Frost S. Nikolaus von Kues und Meister Eckhart: Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus tripartitum Meister Eckharts. Münster, 2006.
4. Hense E., Kouwenhoven N. Waar de ziel haar naam verliest. Leuven, 2007.
5. Jan van Ruusbroecs „Brulocht“ in oberdeutscher Überlieferung / Hrsg. von W. Eichler. München, 1969.
6. Ruusbroec J. van. „Van den blinkenden steen“ in oberdeutscher Texttradition / Hrsg. von W. Eichler. München, 1968.
7. La condamnation parisienne de 1277 / Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché. Paris, 1999.
8. Largier N. Das Glück des Menschen: Diskussionen über *beatitudo* und Vernunft in volkssprachlichen Texten des 14. Jahrhunderts // Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / Hrsg. von J. A. Aertsen, K. Emery, Jr., A. Speer. B., N.-Y., 2001.
9. Meckelnborg Chr. Mittelalterliche Handschriften im Landeshauptarchiv Koblenz. Bd. 1. Koblenz, 1998.
10. Meister Eckhart. Die deutschen und Lateinischen Werke. Abt. I: Deutsche Werke (DW). Stuttgart, 1936 sqq.
11. Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Abt. II: Lateinische Werke (LW). Stuttgart, 1936 sqq.
12. Patrologiae cursus completus. Series Latina / Accurante I. P. Migne (PL). Paris, 1844 sqq.

13. *Perger M. von.* Disputatio in Eckharts frühen Pariser Quästionen und als Predigt-motiv // Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen / Hrsg. von *K. Jacobi*. B., 1997.
14. *Rüther A., Schiewer H.-J.* Die Predigthandschriften des Straßburger Dominikanerinnenklosters St. Nikolaus in undis. Historischer Bestand, Geschichte, Vergleich // Die deutsche Predigt im Mittelalter / Hrsg. von *V. Mertens, H.-J. Schiewer*. Tübingen, 1992.
15. *Thomas Aquinas.* Summa theologiae // Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Predicatorum (editio Leonina). Vol. 4–12. Romae, 1882 sqq.
16. *Schütz L.* Thomas-Lexikon. Paderborn, 1895.
17. *Wackerzapp H.* Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450). Münster, 1962.

Гуссерль и Паточка: единство пути или дивергенция направлений?

Гуссерлевскую феноменологию часто упрекают за искусственный язык, за обилие непонятных для простого читателя терминов и выражений. Однако за этим «птичьим языком» стоят вполне конкретные принципы и методы исследования, он отсылает к определенному пониманию задач феноменологии и имплицитно несет в себе предпосылки философского исследования. Как и любой другой язык, «язык феноменологии» находится в постоянном движении и изменении: отбрасываются или видоизменяются старые понятия и лозунги, появляются новые термины и выражения. Исследовать процесс изменения «языка феноменологии» означает понять внутренне причины, его обуславливающие, которые находятся в проблемном поле самой феноменологии.

В данной статье на примере критики Паточкой гуссерлевской феноменологии будет продемонстрирована возможность модификации языка классической феноменологии и выявлены основания для этого у самого Гуссерля, делающие эту модификацию оправданной, хотя и не вполне корректной.

Задачей феноменологии, которую Гуссерль формулирует в «Логических исследованиях», является исследование «самих вещей». Паточка обращает внимание на то, что «сами вещи», понятые феноменологически, являются различными способами, и только этими способами могут показывать себя как таковые (4, 274). Однако он считает, что свою задачу феноменология Гуссерля решить не смогла. Причина этого, по Паточке, лежит в том, что у Гуссерля исследование явлений вещей основано на изучении переживаний сознания. То есть, Паточка утверждает, что именно особый интерес к сознанию не позволил Гуссерлю решить основную задачу феноменологии. Что стоит за этим провокационным утверждением Паточки?

Прежде всего, Гуссерлевский поворот к исследованию сознания есть для Паточки «поворот к имманенции» как к сфере самоданности. Паточка характеризует этот поворот как «основу гуссерлевского субъективизма» (2, 55). Но я полагаю, что не это является главной причиной его неприятия данного поворота. Дело в том, что для Паточки тот факт, что явления могут изучаться только сквозь призму переживаний сознания, означает, что явления при этом рассматриваются как принадлежности сознания, которые не имеют самостоятельного онтологического статуса. Пафос его философии направлен на изучение «явления как та-

кового», которое не принадлежит ни к сфере сознания, ни к области внешних предметов.

Здесь мы видим, что Паточка разделяет распространенный предрас-судок в отношении феноменологии Гуссерля, согласно которому после осуществления редукции мы полностью погружаемся в сферу имманен-ции, то есть в сферу трансцендентально-чистого сознания, и вся пред-метностью феноменологии конституируется именно там. При этом за-бывается, что феноменология Гуссерля начинается не с редукции, а с фиксирования своей изначальной позиции, а именно с различия мира и сознания. В «Логических исследованиях» эта фиксация происходит в виде проведения различия значения (смысла), предмета и сознания (акта сознания). В этом различии обращается внимание на то, что предмет и сознание относятся к двум различным, не сводимым друг к другу сфе-рам. При этом значение (или смысл) имеет промежуточный статус, то есть находится где-то между ними. Этот промежуточный характер зна-чения зафиксирован также и в языке. Смысл (или значение) можно оп-ределить как «данность сознания» (то есть значение имманентно при-надлежит сознанию), но можно использовать выражение и «данность сознанию» (здесь речь идет о данности внешнего предмета сознанию). Оба языковых оборота являются верными с точки зрения феноменоло-гии Гуссерля, что, возможно, и служило поводом для разных исследова-телей (в том числе и для самого Гуссерля) делать акцент на первом или втором выражении. Так, например, в «Идеях I» промежуточный статус смысла уже не выглядит так явно, как в «Логических исследованиях»: смысл относится, скорее, к переживаниям сознания.

Для нашей темы важно заметить, что Гуссерль сам часто использует понятие «явления», когда он говорит о данности предметности. Так, в работе «Вещь и пространство» понятие «явление» соответствует поня-тию «значения» в «Логических исследованиях». Но Гуссерль на заост-ряет внимание на особом промежуточном характере явления. Поэтому можно сказать, что Паточка выделяет и подчеркивает понятийно (выра-жение «явление как таковое») момент, который сам Гуссерль подразу-мевает, но явно не тематизирует.

Для Гуссерля описание актов сознания является непрямым усло-вием описания явления, но он не погружает явление в сознание, как по-лагает Паточка. Гуссерль исследует акты сознания, так как этот путь к явлению Гуссерль считает наиболее достоверным и несомненным. Так же как Декарт и Brentano, Гуссерль убежден, что переживания сознания даны нам несомненно и абсолютно, в отличие от предметов окружаю-щего мира. Но именно с этим Паточка не согласен. Он полагает, что переживания сознания не могут быть нам даны в созерцании непосред-

ственно: «Восприятие *cogitationes* с помощью „внутреннего взгляда“, который соответствует внешнему как вывернутая противоположность, есть миф» (5, 421). Внутреннее восприятие дает Паточки повод упрекнуть Гуссерля в субъективизме: «Несозерцательный, „несобственный“ способ данности имеет притязания указания на субъективное» (4, 276). Я бы хотела обратить внимание на тот смысл, в который Паточка вкладывает в понятие «субъективное». Он называет «субъективным» доступ к сознанию, который не предоставляет невозможности точно и ясно усмотреть структуры сознания. С этим нельзя не согласиться. У Гуссерля речь идет о всеобщих структурах сознания, которые присутствуют в каждом индивидуальном сознании. Основной структурой сознания выступает акт или переживание. Но мы не можем с полной ясностью созерцать отдельный акт сознания. Конечно, мы отличаем предмет восприятия от процесса восприятия. Но мы не можем в восприятии различить отдельные акты, с которыми, собственно, и работает Гуссерль. Кроме того, конечно, несложно отличить зрение от слуха, но иногда бывает сложно отличить фантазию от воспоминания, нейтральное суждение от оценивающего. Можно сказать и так: Паточка критикует Гуссерля за то, что гуссерлевское описание сознания не всегда адекватно описывает реальный опыт сознания.

В этой связи заслуживают особого внимания упреки Паточки в отношении гуссерлевской схемы «чувственные данные – оживляющие акты». С помощью этого различия Гуссерль пытается объяснить механизм действия сознания. Но в нашем реальном опыте невозможно найти ни чувственные данные, ни оживляющие их акты. Именно на этот факт направляет наше внимание Паточка. На примере с восприятием красной коробки он демонстрирует несогласованность этой схемы с нашим реальным опытом: «А увиденная краснота коробки следует ли в самом деле разлагать двояко, а именно, как впечатление красного и как предметную апперцепцию в смысле окраски поверхности коробки? Или красный цвет один раз является посредником предмета, отсылающим к себе самому, а другой раз предметом, который выскакивает как самостоятельный? И где при этом можно отыскать нечто от «оживления» структуры чувственных данных?» (4, 277).

Согласно феноменологии Гуссерля, после осуществления редукции возможно обнаружить чувственные данные и оживляющие их акты. Сомнение в этом и вынуждает Паточку подвергнуть критике редукцию, а затем и вовсе отказаться от нее. Но есть еще одно основания для отказа от редукции. Паточка убежден, что у Гуссерля периода «Идей I» процедура редукции неотделима от конституции. Это означает, что именно после осуществления редукции мы погружаемся в сферу сознания, или

в сферу имманенции, и при этом теряем всякую возможность исследовать другое сущее – явление как таковое. Паточка считает, что в феноменологии «говорится о редукции к чистой имманентности, вместо того чтобы вести речь о выявлении поля явления как такового» (4, 279). С другой стороны, Паточка утверждает, что в редукции заложены и другие возможности: интенция редукции направлена собственно на это поле, на явление как таковое, не на «субъективное» в смысле переживаний. Здесь понятие редукции уже не подразумевает конституцию. Вероятно, чтобы избежать различных пониманий редукции, Паточка вводит жесткое различие редукции и эпохе с особым статусом.

Паточка считает, что осуществления эпохе достаточно, чтобы получить доступ к «явлению как таковому» и при этом остаться в сфере реального опыта. Но эпохе – это только первый шаг. Далее следует приступить к осуществлению основной задачи феноменологии – к рефлексивному и ясному описанию и анализу явления как такового. Паточка утверждает, что это можно и нужно делать без осуществления поворота к сознанию как таковому. Ниже я попытаюсь ответить на вопрос, возможно ли, и если да, то каким образом, описать «явление как таковое» без учета переживаний сознания, и при этом остаться в сфере гуссерлевской феноменологии?

Описание явления без анализа актов сознания, в котором оно дано, еще не означает отказа от принципов Гуссерлевской феноменологии. Паточка отклоняет необходимость анализа сознания, но он подчеркивает важность другого важнейшего принципа феноменологии – обоснования всех полученных результатов нашим опытом (4, 284). В этом нет ничего удивительного: кроме опыта сознания существует еще опыт тела, опыт деятельности и т.д. Паточка не конкретизирует в известных мне работах, какой тип опыта необходимо учесть для анализа «явления как такового». Точнее сказать, он пытается исследовать не сам опыт, но то, что дано в этом опыте. Говоря гуссерлевском языком, у Паточки речь идет о нозматической стороне явления. Феноменологически это полностью оправдано: Паточка выбирает второй вариант понимания явления. Он исследует явление предмета, и оставляя в тени явление сознания. При этом нельзя сказать, что Паточка полностью отказывается от гуссерлевского принципа корреляции ноззиса и нозмы. Так, он подчеркивает, что явление нам может быть дано различными способами – в сомнении, в простом полагании и т.д. Но он не характеризует эти способы как модусы сознания, но говорит о них как об «индексе о том, что являющееся для кого-то является, и мы также не приписываем характер данности самим вещам в качестве составной части того, что тут

является» (3, 303). Но главное внимание Паточка концентрирует на нозматической стороне, как на «паутине указаний».

Анализ в соответствии с этим принципом можно обнаружить также и у Гуссерля. Например, в «Логических исследованиях» и в «Вещи и пространстве» он часто избегает нозтического анализа, а занимается исключительно нозматическим. Так, основное различие, которое Гуссерль использует при описании восприятия вещи, различие «интенция значения – интенция осуществления значения», не предполагает исследования актов сознания. Гуссерль сначала описывает видимые стороны в являющейся вещи, потом указывает на невидимые, но предполагаемые части и признаки вещи, затем те, которые становятся видимыми с другой позиции и т.д. Можно сказать, что Гуссерль сам провоцирует на исследования вещи без описания актов сознания, в которых она дана.

Паточка радикализует эту интенцию Гуссерля. Однако в доступных мне работах самого Паточки мне не встретилось описание конкретных явлений. Он больше концентрируется на другом смысле выражения «явление как таковое». Для него оно означает прежде всего «целое», «полное», и тогда являющимся для него выступает весь мир, явление мира. Интересно заметить, что «явление как таковое» в смысле «явление всего мира» по Паточке также может быть дано в конкретном опыте. Он считает, что для «мира как такового» не существует тотальной недоступности в опыте, и что феноменология мирового целого является попыткой сделать прозрачным для самого себя явление как таковое (6, 259).

В каком же опыте нам может быть дан мир как целое? У Паточки можно найти только указания и намеки на такой опыт. Он подчеркивает, что осуществление интенции значения не должно происходить обязательно в созерцании, как полагает Гуссерль. Осуществление значения может происходить через целостный опыт, через деятельность, через использование вещи. Эти мысли Паточки систематизирует Блеха: «Путь к целому мира возможен через анализ сущностных способов человеческого поведения, через анализ движения человеческой экзистенции» (6, 221). Но феноменологически это положение должно бы звучать несколько иначе: «Путь к целому мира возможен через анализ сущностных способов опыта человеческого поведения, через анализ опыта движения человеческой экзистенции». И это вполне соответствует основной интенции философии Паточки.

В заключение я бы хотела еще раз сравнить общую позицию Гуссерля и Паточки. Оба имеют намерения исследовать явление на основе нашего опыта: Гуссерль – на основе опыта сознания, Паточка – на основе повседневного опыта человеческой экзистенции, которую он проти-

вспоминает традиционному понятию субъекта. Тем не менее, их мотивация наталкивается на определенные трудности, которые, возможно, вызваны недостаточной изученностью наследия Паточки. Гуссерлевская интенция направлена на исследование данностей сознания и самого сознания для построения философии как всеобщей и строгой науки, служащей обоснованием всех других наук. Но это не изначальная и не единственная цель феноменологии Гуссерля. У феноменологии есть также другая задача – это разъяснение и объяснение проблем и загадок, которые встречаются нам в познании и в повседневной жизни. В «Идеях феноменологии» Гуссерль вводит понятие феноменологической редукции для решения важной проблемы познания (проблемы трансценденции), основная интенция «Логических исследований» направлена на разъяснение спорных моментов в логике, в «Вещи и пространстве» Гуссерль пытается разобраться в загадках повседневного восприятия вещи. Эти непроясненные моменты в естественной или в научной установках вынуждают нас мысленно прервать обычное протекание событий и направить свой взгляд на указанные трудности. Это подразумевает осуществление редукции и рассмотрение вещей как явлений. Тот факт, что переход в феноменологическую установку обусловлен трудностями естественной (или научной), накладывает на изучение явления определенные ограничения. Мы должны постоянно согласовывать наши исследования с изначальной проблемной ситуацией, с которой мы столкнулись в естественной установке. Иначе это будет не решение проблемы, а уход от нее в сферу чистого сознания. Это позволяет утверждать, что явление у Гуссерля имеет промежуточный статус не только между сознанием и миром, но также между естественной и феноменологической установками.

Исходя из вышесказанного, в отношении Паточки возникает много вопросов. С какой целью Паточка призывает исследовать «явление как таковое»? Только для того, чтобы получить знание о самом явлении? В этом случае это новый тип метафизики, использующий учения Гуссерля и Хайдеггера. Паточка иногда отмечает, что «явление как таковое» имеет промежуточный статус между миром и человеческой экзистенцией. Но если под миром Паточка подразумевает мир естественной установки, то почему он противопоставляет мир и человека? Забывается ли в ходе исследования явления мир естественной установки?

Итак, в статье было показано, какие основания стоят за изменением Паточкой лозунга феноменологии: вместо «К самим вещам» он призывает исследовать «явление как таковое». Но это только начало пути. Чтобы ответить на множество вопросов, которые при этом остались без

ответа, необходимо обратиться к дальнейшему изучению обширного наследия этого чешского философа.

Литература

1. *Blecha I.* Zeitspielraum – Erscheinungsfeld – Weltganzes. Voraussetzungen in der Auffassung von Welt bei Eugen Fink und Jan Patočka // Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik / Hrsg. von *A. Böhmer*. Würzburg, 2006.
2. *Farfik F.* Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Würzburg, 2008.
3. *Patočka J.* Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie // Die Bewegung der menschlichen Existenz. Stuttgart, 1991.
4. *Patočka J.* Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer „asubjektiven“ Phänomenologie // Die Bewegung der menschlichen Existenz. Stuttgart, 1991.
5. *Patočka J.* Epoche und Reduktion // Die Bewegung der menschlichen Existenz. Stuttgart, 1991.
6. *Patočka J.* Weltganzes und Menschen Welt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz // Die Bewegung der menschlichen Existenz. Stuttgart, 1991.

Движение ММК и проблема обособления философских «дискурсов»

Введение: проблема обособления философских «дискурсов»

Одной из рефлексивных проблем философии являются условия обособления и отделения от философии тех или иных философских дисциплин. Обычно эта тема косвенно осмысливается как проблема возникновения института науки, хотя помимо собственно наук от философии отделились также такие области «знания» как богословие и различные «лженауки»: астрология, нумерология, алхимия и др. Да и среди наук, отнесение к ним, например, математики и химии – во многом дело традиции. Конечно, причины отделения некоторых «дискурсов» от философии, видимо, разнородны и многокомпонентны. Но одним из внутренних факторов, приводящих к обособлению и отделению, безусловно, является систематическое использование каких-либо специальных знаковых средств: графических или символических.

В математике семиотическая революция была совершена Декартом, который не только ввел использование новых графических средств в алгебру (декартова система координат), но и стал систематически и на принципиально новом уровне использовать символические обозначения (в основном используемые нами до сих пор). Другим примером является использование символического языка и математических методов в логике в XX века, что привело к ее обособлению и частичному отделению (этот процесс пока не завершен).

Что касается использования в философии специальных графических средств, то оно также древне, как сама философия, и тоже связано с историей математики. Более того, насколько позволяют судить сохранившиеся источники, использование графических схем в геометрии и астрономии восходит к более древнему, чем античная «философия», курсу, называемому иногда «древневосточной наукой». Почему же тогда геометрия, арифметика, гармоника и астрономия, еще в античности обособившиеся в отдельный образовательный блок (квадривиум), вплоть до Нового времени развивались в рамках института философии? Первым напрашивается ответ, отсылающий нас ко всей системе культуры: не существовало отдельного от философии института науки и условий для его возникновения, следовательно, дисциплинам квадривиума просто некуда было отделяться, не было пригодного для этого культурного пространства. С другой стороны, стоит отметить, что еще в античности от философии отделилась теология, оформившись в отдельный

социальный институт (даже доминировавший по отношению к философии, как сейчас по отношению к ней доминирует наука). Причем это отделение произошло без участия рассматриваемых нами особых знаковых средств.

Исходя из этих наблюдений, можно уточнить рабочую гипотезу: *использование в философии особых знаковых средств (графических или символьных) является одним из факторов, приводящих к формированию обособляющихся от нее дискурсов, но выделение этих дискурсов в особые социальные институты, видимо, обусловлено внешними (по отношению к философии) системными факторами культуры*. Один из этих факторов – наличие в системе культуры подходящего социального института, в структуру которого можно мигрировать из философии (как это произошло с социологией, экономикой и психологией, а сейчас происходит с политологией). Другой возможный внешний фактор (не будем здесь разбираться какой) действовал в поздней античной культуре при институционализации теологии.

В XIII–XIV веках все большее использование графической схематизации начинается в другой области философии, институционализировавшейся в физику. Среди пионеров «схемотехники» в этой области были Дунс Скотт, Ричард Суайнхед, Николай Орем, чьи разработки оказали влияние на Коперника, Галилея, Декарта, Лейбница и других создателей физики Нового времени.

Хотя рассмотрение схематизации и ее роли в науках (т.е. после отделения от философии) выходит за рамки темы, но стоит упомянуть химию, которая до начала систематического использования схем и схематизации («языка» для передачи структуры химических соединений и систематизирующей базовой схемы «Таблица Менделеева») была более инженерной дисциплиной, чем наукой. Исследование этого случая могло бы пролить свет на роль систематического использования схем и схематизации в процессах становления научного предмета и теории.

В дальнейшей философии схемы использовались время от времени и не систематическим образом (например, у Гуссерля [1, 31, 99]). В настоящее время ММК (Московский методологический кружок) – единственное известное автору философское направление (системы образования, в которых используется схематизация, я здесь не рассматриваю), в котором схематизация используется систематическим образом.

Интересно, что в некоторый период развития ММК его участники стали рассматривать методологию не как часть философии, а как отдельный социальный институт, рядоположенный философии и науке и даже как доминирующий над ними. При этом указывалось на многочисленные тенденции к методологизации, происходящие в структурах дея-

тельности, мышления и коммуникации по всему миру. В принципе, в таком экспансионизме нет ничего культурно невозможного, поскольку подобные отношения доминирования сейчас существуют между наукой и философией, а в европейском средневековье существовали между теологией и философией. Во всяком случае, исследование современного нам движения ММК может пролить свет, с одной стороны, на проблему роли систематизации в обособлении философских дисциплин и, с другой стороны, на возможное будущее развитие институциональной структуры культуры (появление института методологии и оттеснения им науки с доминирующей позиции в культуре). Такое исследование, безусловно, слишком обширно для рамок одной небольшой статьи. Далее я дам краткий очерк истории движения ММК в его отношении к философии и после фрагментарно рассмотрю некоторые аспекты схематизации, играющей в практике ММК ключевую роль.

В своем рассмотрении я ограничусь по преимуществу работами Георгия Петровича Щедровицкого (1929–1994) как центральной и наиболее репрезентативной фигуры ММК. С другой стороны, необходимо иметь в виду, что философия Щедровицкого – результат его личного осмысления общего круга идей, схем, результатов, подходов и т.п., обсуждавшихся и использовавшихся в ММК на всем протяжении его истории, и в той или иной форме они принадлежат всем представителям этого движения.

История ММК в контексте советской философии

Движение ММК до сих пор практически не обсуждается в профессиональном философском дискурсе, хотя по своему происхождению, развитию, значительной части участников и полученным результатам оно теснейшим образом связано с развитием отечественной философии второй половины XX века. Возникло движение где-то в 1952–54 гг. в форме содружества четырех студентов философского факультета МГУ: А. А. Зиновьева, Г. П. Щедровицкого, Б. А. Грушина и М. К. Мамардашвили. К 1957 году движение, с одной стороны, постепенно разрастается за счет втягивания все новых студентов и выпускников философского факультета, а, с другой стороны, от него один за другим отходят все его «основатели», кроме Щедровицкого. С этого времени, движение получает название ММК, а период до 1957 года – МЛК (Московский логический кружок) (*).

Движение ММК не получает официального академического признания в советское время не только из-за своего стихийного, самостоятельного и не скорректированного с официальной идеологией характе-

ра. В период окончания учебы у Щедровицкого происходит идейный конфликт с тогдашними преподавателями кафедры логики, и он становится *persona non grata* не только на кафедре (9, 311–320) и факультете, но отчасти и в других официальных структурах. В результате движение, одним из лидеров которого он являлся, смещается на границу профессиональной деятельности. Правда, это оказало и положительный эффект, поскольку движение становится одним из лидеров в СССР междисциплинарных и комплексных исследований и обретает «выходы» в различные области прикладной и практической деятельности. К 90 годам группы методологов (в смысле ММК) работали в педагогике и образовании, архитектуре, медицине, бизнес-консультировании, политехнологической практике и т.д. Несмотря на некоторую периферийность, Щедровицкий и движение в целом не утрачивают контактов с профессиональным философским сообществом: остаются личные контакты и с другими, вписавшимися в официальные структуры основателями движения и с такими ныне известными философами как, например, А. М. Пятигорский, В. С. Степин, Н. В. Мотрошилова, В. А. Смирнов и многими другими (**).

Обратное движение ММК к академической философии имеет двойной характер. С одной стороны, на всем протяжении истории МЛК/ММК отдельные участники движения искали философской профессионализации. С другой стороны, в начале XXI века в ММК наметилась тенденция вписать идеи и жизненный путь Щедровицкого в контекст современной ему мировой философской мысли и истории российской философии (***)

Все же, исходя из сделанных выше наблюдений о роли специальных знаковых средств в философии, можно прогнозировать (со временем) окончательное отделение ММК-методологии от философии. В этом свете, ее закрепившийся пограничный, междисциплинарный характер, возможно, не случаен и является результатом не только не относящихся к делу социально-исторических обстоятельств, но и некоторых внутренних закономерностей развития «знаниевых» систем.

Схемы и схематизация в ММК (введение к исследованию)

Вопрос о схемах и схематизации можно ставить в нескольких планах. Во-первых, теоретически: что такое схема и схематизация? каковы их роль в мышлении, понимании, рефлексии, объяснении и т.д.? как используются уже готовые схемы, их роль, функция и т.п. в различных «дискурсах»? Второй план рассмотрения можно назвать эмпирическим (историко-философским и/или семиотическим): те же самые вопросы,

но применительно к конкретному исторически сложившемуся «дискурсу», в данном случае к ММК. Кроме того, встают дополнительные вопросы, например, о применяющихся системах («языках») схематизации, их соотношении между собой и с другими используемыми знаковыми средствами.

Теоретические вопросы схематизации многократно поднимались в ММК, но работ, в которых эта тема является основной, мне не известно кроме недавней книги (2), в которой схемы рассматриваются более широко (не только как некоторые графемы), а ММК сравнивается (относительно схем и схематизации) с рядом других философских и психологических традиций.

Здесь я подниму только один, но центральный теоретический вопрос: что есть схема и схематизация. Во-первых, повторюсь, что схемы я здесь рассматриваю только как *графические, визуально зафиксированные образования*. Во-вторых, схемы от иллюстраций и других рисунков отличаются тем, что *фиксируют явным и дискретным образом основные предметы нашей мысли (пространства, объекты, процессы, состояния, взаимодействия, отношения и т.д.) в их взаимосвязи, системности*.

В соответствии с данным определением, схематизация включает в себя несколько далеко нетривиальных интеллектуальных действий: 1) выделение основных предметов, 2) основных взаимосвязей между ними, 3) увязывание их между собой и 4) визуализация. С одной стороны, первые три действия связаны вообще со способностью к абстрактному мышлению и далеко выходят за пределы такого частного навыка как схематизация. С другой стороны, визуализация в схеме и является как раз одним из средств, используемых для фиксации явным образом основных предметов мысли и отношений между ними. Именно фиксация в наглядном виде основных предметов абстрактной, философской мысли и составила специфическую практику ММК, позволив не только добиваться особой точности представления и эффективным образом выносить мыслительное содержание на коллективное обсуждение, но и развить на основе схематизации и манипулирования схемами специфические рефлексивные, мыслительные и герменевтические техники.

То, что я условно назвал манипулированием схемами, правильно было бы назвать прикладной или вторичной схематизацией. Применяя готовую схему для понимания/объяснения некоторой области, мы уточняем (через схематизацию) детали базовой схемы относительно нашей предметной области. В частности, можно для этого применять и другие уже готовые подходящие схемы. Другим способом прикладной схематизации является использование некоторой схемы, задающей структур-

ную единицу, «клеточку» предметной области. Далее, мы описываем структуры предметной области, соединяя такие схемы между собой. Этот способ я условно назвал «итерацией». В истории ММК мне известно две схемы, использовавшихся для подобного описания предметных областей: «схема акта мышления» (см. ниже) и «схема акта деятельности» (7, 267, 265).

Графические схематизмы начинают использоваться в исследованиях ММК почти с самого его возникновения, с периода МЛК. Связано это было с программой построения «содержательно-генетической логики». Используемая тогда система графическо-символьной схематизации была приспособлена для представления знаковых структур и процессов. В ее основе лежала модификация структуралистской двухплоскостной знаковой модели. Некоторыми символами обозначались элементы знакового отношения «обозначающее» и «обозначаемое», вертикальными линиями и стрелками само знаковое отношение и операции «отнесения» знака (знаковой формы) к денотату и «замещения» объекта знаком. Горизонтальными стрелками изображались операции преобразования знаков и действия в объектном слое. В этой системе обозначений вычерчивались сложные многоярусные схемы процессов мышления и развития семиотических структур (8, 57–202). В дальнейшем эта схематизация и была отрефлексирована как «схема акта мышления».

Постепенно, со сменой проблематики и предмета исследований использование таких семиотических схем в ММК почти прекращается, «язык» схематизаций расширяется и становится более универсальным и неопределенным. В целом, в дискурсе ММК использовался целый ряд систем графической схематизации: 1) основной, «универсальный» язык, использующийся, по крайней мере, с начала 60-х годов вплоть до настоящего времени, попытка дискурсивного описания этой системы была предпринята в (3); 2) система описания знаковых отношений и действий, о которой говорилось выше; 3) «язык» блок-схем; 4) в ряде случаев можно говорить об использовании «языка» графов. Кроме того, в качестве иллюстраций и эмпирического материала использовались схемы, взятые из различных наук и др. областей культуры.

Заключение: новации ММК и философская традиция

Подведем некоторый предварительный итог рассмотрению сходных и отличительных черт в использовании схем в ММК и в предшествующей философской традиции. Можно выделить следующие области соотнесения.

1. В истории философии существовали области, в которых применяли не только отдельные схемы, но и начинали систематически приме-

нять схематизацию как метод представления «предметов» мысли, осуществления мышления о предмете, фиксации его результатов. Но во всех этих случаях схематизация касалась количественных «объектов» («чисел», «величин» и т.п.) и их отношений. В традиции ММК, по всей видимости впервые в философии, систематической схематизации стали подвергаться неколичественные предметы мышления.

2. Во всех прежних случаях систематической схематизации, насколько можно судить, использовался только один графический «язык», тогда как в традиции ММК для схематизации использовалось несколько «языков» (некоторые последовательно, некоторые параллельно во времени).

3. Систематическое использование схематизмов в философии ранее приводило к формированию в этой области «научного» предмета (или семейства предметов) с последующим обособлением и институционализацией данной области. Хотя обособленное формирование ММК было связано с некоторыми социальными факторами (т.е. не вытекающими из предмета, методов и т.п.), но последующее развитие выявило и внутренние тенденции к дальнейшему обособлению от философии и осознанию методологии как отдельной сферы деятельности, отличной от философии и науки и даже доминирующей над ними. В постсоветский период, после смерти Щедровицкого, эти экспансионистские претензии вроде бы стали угасать, и возникло движение к инкорпорированию наследия ММК в общефилософскую традицию. Так что пока ответ на вопрос, что такое «методология» – философия или отдельный социальный институт, остается, видимо, открытым.

Примечания

(*) История ММК многократно освящалась и анализировалась в текстах Щедровицкого; см., например: «Философия у нас есть!..» (8). Эту и ряд других работ Щедровицкого, статьи из Методологического и игротехнического альманаха «Кентавр» и разные другие материалы по истории ММК можно найти на сайте www.circle.ru. Новая сетевая версия Кентавра располагается по адресу: <http://circleplus.ru>. Многие работы Щедровицкого и других участников ММК доступны в электронной библиотеке сайта фонда «Институт развития им. Г. П. Щедровицкого» www.fondgr.ru. Непосредственно возникновению ММК посвящено одно из интервью-воспоминаний Щедровицкого (9, 277–322). Анализ различных теоретических аспектов развития ММК дан в (10).

(**) Сведения о контактах Щедровицкого с другими философами советского времени почерпнуты, в частности, из следующих источников. Упоминания о дружбе с Щедровицким имеются в разных текстах Пятигорского, в том числе в выступлении на XII Чтениях памяти Щедровицкого 23 февраля 2006 г. (5). Пятигорский упоминает о влиянии, оказанном на него Щедровицким, в понимании

роли для мышления (не-мышления) обыденного и специального языка. О дружбе с В. С. Стёпиным – воспоминания Степина «От философии и методологии науки – к философской антропологии (траектории развития идей: 1950–1990-е гг.)» (4). О знакомстве Н. В. Мотрошиловой с Щедровицким – её личный рассказ автору в мае 2008 г. О контактах Щедровицкого и В. А. Смирнова – в статье «Об одном направлении в современной методологии» Щедровицкого (8). Опубликованы тексты выступлений Щедровицкого, где среди участников дискуссий фигурируют А. В. Ахутин, П. П. Гайдено, Б. С. Грязнов, М. К. Петров, В. С. Швырев и др. (например, запись доклада 1973 г. в Институте истории естествознания и техники в «Методология и наука» [8]).

(**) Соотнесению идей ММК с мировой философской мыслью были посвящены VIII–IX Чтения памяти Щедровицкого (2002–03) (6). Относительно выявления места и роли Щедровицкого в истории русской философии второй половины XX века стоит упомянуть сборник 2004 г. «Познающее мышление и социальное действие (наследие Г. П. Щедровицкого в контексте отечественной и мировой философской мысли)» (4), серию исследований и воспоминаний «Философия России второй половины XX века», издаваемую в 2010 г. совместно ИФ РАН и фондом «Институт развития им. Г. П. Щедровицкого», и прошедший по телеканалу «Культура» 6–16 сентября 2010 года документальный сериал «Отдел».

Литература

1. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994.
2. Морозов Ф. М. Схемы как средство описания деятельности (эпистемологический анализ). М., 2005.
3. Мрдуляш П. Техника рисования схем // Методологический и игротехнический альманах «Кентавр». Вып. 25. М., 2001.
4. Познающее мышление и социальное действие (наследие Г. П. Щедровицкого в контексте отечественной и мировой философской мысли) / Под ред. Н. И. Кузнецовой. М., 2004.
5. Пятигорский А. М. Металингвистическое моделирование // Чтения памяти Г. П. Щедровицкого 2006–2007 гг. М., 2008.
6. Чтения памяти Г. П. Щедровицкого 2002–2003 гг. М., 2004.
7. Щедровицкий Г. П. Избранные труды. М., 1995.
8. Щедровицкий Г. П. Философия – Наука – Методология. М., 1997.
9. Щедровицкий Г. П. Я всегда был идеалистом... М., 2001.
10. Щедровицкий Г. П. Московский методологический кружок: развитие идей и подходов. Из архива Г. П. Щедровицкого. Т. 8. М., 2004.

Наши авторы

Азарова Наталия Михайловна – канд. фил. наук, доцент кафедры русского языка филологического факультета Московского педагогического государственного университета

Боброва Ангелина Сергеевна – канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ

Бросова Наталья Зиновьевна – д-р филос. наук, профессор кафедры философии социально-теологического факультета Белгородского государственного университета

Вырская Марина Сергеевна – аспирантка кафедры истории философии факультета философии Государственного университета – Высшей школы экономики, Москва

Горбатов Виктор Викторович – старший преподаватель кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии Государственного университета – Высшей школы экономики, Москва

Горбатова Юлия Валерьевна – старший преподаватель кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии Государственного университета – Высшей школы экономики, Москва

Ершова Любовь Сергеевна – канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ

Золотухина Елена Всеволодовна – д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии факультета философии и культурологии Южного федерального университета, Ростов-на-Дону

Инишев Илья Николаевич – канд. филос. наук, доцент отделения культурологии факультета философии Государственного университета – Высшей школы экономики, Москва

Коначева Светлана Александровна – канд. филос. наук, доцент кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ

Корчинский Анатолий Викторович – канд. фил. наук, доцент кафедры теории и истории гуманитарного знания Института филологии и истории РГГУ

- Крыштон Людмила Эдуардовна* – аспирантка кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ
- Литвин Татьяна Валерьевна* – канд. филос. наук, научный сотрудник кафедры культурологи философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Лютиков Петр Владимирович* – аспирант кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ
- Марков Александр Викторович* – канд. филос. наук, ведущий научный сотрудник Института мировой культуры Московского государственного университета
- Молчанов Виктор Игоревич* – д-р филос. наук, профессор центра феноменологической философии философского факультета РГГУ
- Павлов Константин Александрович* – канд. филос. наук, научный сотрудник центра методологии и этики науки ИФ РАН, Москва
- Паткуль Андрей Борисович* – канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Сидорина Татьяна Юрьевна* – д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии факультета философии Государственного университета – Высшей школы экономики, Москва
- Стрелков Владимир Игоревич* – канд. филос. наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ
- Фолнович Сабина* – аспирантка кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ
- Хорьков Михаил Львович* – канд. филос. наук, доцент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов, Москва
- Шиян Анна Александровна* – канд. филос. наук, доцент центра феноменологической философии философского факультета РГГУ
- Шиян Тарас Александрович* – канд. филос. наук, Москва

Содержание

Предисловие	3
<i>Азарова Н. М.</i> «Зоны схождения» и обоснования для сближения языка философии и языка поэзии	5
<i>Боброва А. С.</i> Философия и язык в системе Ч. С. Пирса	13
<i>Бросова Н. З.</i> Бытие, или То, как сказывается о бытии: тема языка в философии М. Хайдеггера	19
<i>Вырская М. С.</i> Язык философско-экономических эссе Фрэнсиса Хатчесона и Дэвида Юма	27
<i>Горбатов В. В.</i> Тожество, истина и парадокс анализа	34
<i>Горбатова Ю. В.</i> Прояснение понятия совершенства и проблема аддитивности в модальной версии онтологического аргумента Алвина Плантинги	42
<i>Ершова Л. С.</i> Историческая ностальгия как метафора	50
<i>Золотухина Е. В.</i> Язык философии: проблема стиля	54
<i>Инишев И. Н.</i> Литература как медиум философской рефлексии	61
<i>Коначева С. А.</i> Соотношение философского и теологического языка в поздних работах Хайдеггера	69
<i>Корчинский А. В.</i> Язык философии и философский дискурс	77
<i>Крышитов Л. Э.</i> Философский язык в Германии XVIII века: проблемы интерпретации (на примере понятия постулата)	85
<i>Литвин Т. В.</i> Философский анализ восприятия звука в языке описания времени у Бл. Августина и Э. Гуссерля	93
<i>Лютиков П. В.</i> «Маргинальный» язык. Попытка экспланации понятия	100

<i>Марков А. В.</i> «Имя всякого имени превыше». Язык Дионисия Ареопагита в понимании Григория Паламы и Жака Деррида	108
<i>Молчанов В. И.</i> Проблема и термин «я» в русской философии	116
<i>Павлов К. А.</i> Язык философии и строгость мысли	123
<i>Паткуль А. Б.</i> Различия языка и тождество мышления	130
<i>Сидорина Т. Ю.</i> Эволюция трактовки понятия «техника»: от Античности до современности	138
<i>Стрелков В. И.</i> Иван Карамазов и черт-картезианец	147
<i>Фолнович С.</i> Особенности перевода философского текста	150
<i>Хорьков М. Л.</i> О счастье философов, блаженстве теологов и произволе переводчиков: одна немецкая проповедь Майстера Экхарта в позднесредневековом латинском переводе	153
<i>Шиян А. А.</i> Гуссерль и Паточка: единство пути или дивергенция направлений?	161
<i>Шиян Т. А.</i> Движение ММК и проблема обособления философ- ских «дискурсов».....	168
Наши авторы	176

Научное издание

ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ: ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ

Материалы межвузовской конференции
Москва, 7–8 декабря 2010 г.

Оригинал-макет подготовлен
на философском факультете РГГУ

Подписано в печать 2.11.2010
Уч.-изд. л. 10,5. Усл. печ. л. 10,7.
Тираж 60 экз. Заказ №

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993 Москва, Миусская площадь, 6