

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
МОСКОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПОРЯДКИ ДИСКУРСА В ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЕ

АЛЁШИНСКИЕ ЧТЕНИЯ – 2020

Материалы всероссийской научной конференции
с международным участием
Москва, 10 – 12 декабря 2020 г.

УДК 1(08)
ББК 87.я43

Ф 56

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор В.В. Сербиненко
Доктор философских наук, профессор В.Н. Белов

Организационный комитет конференции:

А.В. Логинов, канд. филос. наук (председатель, РГГУ)
А.А. Шиян, канд. филос. наук (сопредседатель, РГГУ, НИУ ВШЭ)
А.А. Волкова (ученый секретарь, РГГУ)
Н.И. Кузнецова, д-р филос. наук, проф. (Москва, РГГУ)
Я.Г. Янпольская, канд. филос. наук (Москва, РГГУ)
В.М. Карелин, канд. филос. наук (Москва, РГГУ)

Ф56 **Порядки** дискурса в философии и культуре. Алёшинские чтения – 2020: Материалы всероссийской научной конференции с международным участием Москва, 10–12 декабря 2020 г. / Отв. ред. А. А. Шиян, Э. Н. Сагетдинов. Барнаул: ИП Колмагоров, 2020. 219 с.
Сборник статей «Порядки дискурса в философии и культуре» представляет материалы Всероссийской конференции с международным участием «Алёшинские чтения» (Москва, РГГУ, 10–12 декабря 2020). В центре обсуждения – различные понимания «дискурса», «дискурсивного анализа», основные характеристики дискурса. В статьях сборника рассматриваются также особенности философских дискурсов различного типа – историко-философского, социально философского, философии науки, теологического, мистического, философии культуры. Для студентов, аспирантов, научных работников, преподавателей вузов и всех, интересующихся вопросами современных философских, методологических и историко-научных исследований.

ISBN: 978-5-91556-875-3

УДК 1(08)
ББК 87.я43

Все статьи рецензируются и публикуются в авторской редакции. За содержание и достоверность статей ответственность несут авторы. Мнение редакторов может не совпадать с мнением авторов статей. При использовании и заимствовании материалов ссылка на издание обязательна.

СОДЕРЖАНИЕ

I. Подходы к трактовке и изучению «дискурса»

<i>Янпольская Я. Г.</i> Дискурс как дискурс: N держит речь.....	6
<i>Гурко С. Л.</i> Ещё раз о дискурсе, как об имени собственном структурной сложности речи.....	10
<i>Беляев А. П.</i> «Крылатое» и «окаменелое»: идиоматика дискурса.....	12
<i>Шиян Т. А.</i> Дискурс как система коммуникации.....	16
<i>Курилович И. С.</i> Обстоятельства философского дискурса: к вопросу о самостоятельности институционализированной мысли.....	21
<i>Блюхер Ф. Н.</i> Прагматика дискурса.....	26
<i>Зарапин О. В.</i> Философский диалог как текстовое поведение.....	29
<i>Волкова А. А.</i> Дискурс перевода и перевод дискурса.....	33

II. Дискурс в онтологии, эпистемологии и философии науки

<i>Труфанова Е. О.</i> Наука как возможность метадискурса.....	36
<i>Кузнецова Н. И., Шиповалова Л. В.</i> Приключения в эпистемологическом дискурсе: понятие «репрезентации».....	41
<i>Шамарина Е. Т.</i> Концепт «релятивизированного априори» Майкла Фридмана.....	43
<i>Кауфман И. С.</i> Контекстуалистская революция в историографии философии Нового времени.....	45
<i>Терентьева Т. А.</i> Аподиктические полагания в качестве границы дискурса.....	48
<i>Боженко К. А.</i> Нарративный детерминизм и реальность.....	52
<i>Штыров Д. О., Ростовцев М. М.</i> Проблема отождествления действий и событий современной философии действия.....	54

III. Порядки дискурса в философии

А

<i>Филатов В. П.</i> Раскол дискурсов: аналитический и континентальный стили философии.....	59
<i>Рыскельдиева Л. Т.</i> Дискурсивные последствия «метафизики нефти».....	62
<i>Шестова Е. А.</i> Феноменология чтения: исполнение смысла и присвоение смысла... ..	64
<i>Панарина А. В.</i> Бестиарный дискурс в философии.....	67
<i>Вахитов Р. Р.</i> Евразийский дискурс.....	71
<i>Счастливецва Е. А.</i> Мистический дискурс философии Лосского и металогическое единство сознания.....	74
<i>Бысов Н. Е.</i> Понятия «право» и «правосознание» в политической философии Ивана Ильина.....	77

В

<i>Крыштон Л. Э.</i> Откровение в эпоху «триады Хика».....	81
<i>Скурихин Д. С.</i> «Автономность, но не автаркия»: интерпретация отношения философии и теологии в трансцендентальном томизме Рихарда Шеффлера.....	85
<i>Карпицкая Е. К.</i> Консеквенциализм глазами Элизабет Энском.....	88

<i>Логинов А.В.</i> Этические дискурсы в философии М. Шелера и Н. Гартмана.....	92
<i>Артеменко Н.А.</i> Хайдеггер и метафизические основания начала этики.....	95
<i>Верещагина А.С.</i> Проблема миропрокта: Икскуль, Хайдеггер, Бинсвангер.....	100

IV. Дискурсивные особенности феноменологии

<i>Шиян А.А.</i> Дискурсы трансцендентальной феноменологии.....	103
<i>Мёдова А.А.</i> Уместно ли понятие феноменологический дискурс?».....	105
<i>Фролов А.В.</i> Понятие мира в феноменологии Э. Гуссерля.....	109
<i>Паткуль А.Б.</i> Понятие мира: от классического идеализма к феноменологии.....	113
<i>Белоусов М.А.</i> Язык феноменологии в «Бытии и времени».....	120
<i>Дрожжецкая Е.В.</i> Природа аффективной реакции на воображаемый предмет в немецком и французском феноменологическом дискурсе.....	124
<i>Попов Д.Н.</i> Дискурс о доисторическом: спекулятивный vs феноменологический реализм.....	126
<i>Крюков А.Н.</i> Этическая интерсубъективность у Гуссерля.....	130

V. Дискурсы в динамике работы

А

<i>Коротченко Ю. М.</i> О валютном дискурсе в социальной философии.....	133
<i>Сидорина Т. Ю.</i> От социальной утопии к цифровому капитализму: проблема контроля.....	137
<i>Прошкин А. С.</i> «Шпионящий капитализм» Ш. Зубофф: критический анализ современной стадии развития информационного общества.....	140
<i>Луковенков С.Г.</i> Дисциплина, социальный порядок и соучастие: новая роль надзора в эпоху digital?	142
<i>Зволев Н. П.</i> Дискурс деполитизации.....	146
<i>Власов А.А.</i> Трансформация космополитического дискурса.....	149
<i>Бороздина Н. О.</i> Игла в яйце: университет в обществе риска в дискурсе социальной философии.....	151
<i>Шалганов Р.Д.</i> Театр жестокости как проект деконструкции европейской культуры.....	154

В

<i>Катречко С.Л.</i> Трансцендентальный архе-генеа-логический проект Мишеля Фуко и анализ европейской субъективности.....	159
<i>Большунова С.А.</i> Практики формирования субъектности в античной философии и современной психотерапии.....	167
<i>Зайчиков А. В.</i> Дискурс психоанализа и его особенности.....	170
<i>Дмитриевский Е.М.</i> Психофизическая проблема как философский дискурс.....	174
<i>Лызлов А.В.</i> Теологический дискурс как источник критики философии Просвещения в работах И.Г. Гамана.....	178
<i>Гусева А.А.</i> <i>Angelus novus</i> vs. Белый ангел Милешева. О теологическом дискурсе в историческом сознании.....	182
<i>Статенков А. Д.</i> Пространство текста в контексте ориентализма.....	186
<i>Горбылева Ж.</i> Дискурсивные связи боевого искусства Сонмудо с корейским сон-буддизмом.....	189

<i>Приложения</i>	195
Наши авторы (Authors).....	196
Authors (in English).....	200
Аннотации (Annotations/Abstracts; in English).....	204
Contents (in English).....	216

Раздел I

I. ПОДХОДЫ К ТРАКТОВКЕ И ИЗУЧЕНИЮ «ДИСКУРСА»

Дискурс как дискурс: N держит речь

Я.Г. Янпольская (Москва)

В статье предпринята попытка критики сложившегося перевода французского понятия *discours*, значения которого, по мнению автора, не исчерпываются ни узким «общеупотребимым» (речь как выступление, устное сообщение), ни «терминологическим» (дискурс). Автор предлагает проследить историю превращения *discours*-а в «дискурс», реконструировать амфиболическую особенность этого понятия, что позволит объяснить характер сложившейся рецепции в русскоязычных интерпретациях «дискурса» и «подвесить» эмоциональную категоризацию последнего. Постановке вопроса о дискурсе и дискурсивности способствует, как показывает автор, различение двух траекторий его проблематизации: М. Фуко и Р. Барта. Если у Фуко дискурс – лишь повод для рефлексии «порядка беспорядка», то Барт исходит из идиоматики как характеристики склада речи и самой ситуации «держания речи».

Ключевые слова: *discours*, дискурс, амфиболия, Фуко, Барт, порядок беспорядка, фантазм, держать речь, идиоматическое

– Дискурс узнает, что он Дискурс

Discours (фр.) стало «особым словом», темой, термином, проблемой ровно полвека назад. В речи Мишеля Фуко «Порядок дискурса» (1970) наряду с *discours* (речь, слово, выступление, доклад) появился *discours*-дискурс (то, что даёт, а также пресекает, контролирует саму возможность нечто говорить)[1]. Слово *discours* и его производные до этого уже употреблялись у Фуко в том числе и «как термины», переводимые кальками «дискурсия», «дискурс», «дискурсивный». Там, где переводчик Фуко не усматривал «явного терминологического смысла» *discours*, это слово по-прежнему переводилось как «речь», «рассуждение» [2, 28]. Ясно, что сам Фуко не отделил и не противопоставил два эти значения. Видеть в одних случаях «просто *discours*», а в других – «дискурс», «термин исходный и неопределяемый» [2, 28] мог только переводчик, а вслед за ним и читатель.

Словно мольеровский мсье Журден, внезапно открывший, что всю жизнь он «говорил прозой», сам того не подозревая, *discours* проснулся *дискурсом*, чей перевод, значение, потенциал, границы непрерывно расширялись. Фуко в «Словах и вещах» упоминает *дискурсивность* в качестве маркера классической «формации», позже *дискурсия* у него – всё, что не недискурсивно. В том же году Ролан Барт в тексте «Писатели, интеллектуалы, профессура» (1971) [3, 3–19] использует *discours*, который несводим ни к «просто речи», ни к понятию «дискурс», «дискурсия» в значении Фуко. Барт, в частности, описывает два пути, два хода («*deux discours*»): репрессивный и террористический [3, 14]. Под *discours* Р. Барт понимает жажду и соотношение, правило (в брехтовском смысле) и направление, посыл, то есть не всегда «речь», но и отнюдь не «дискурс». Позже Пьер Бурдьё в книге «Что говорит говорение?» («О чём речь речи?», 1982)[4] в качестве синонима говорения употребляет исключительно *parole* (речь, слово), а словом *discours* он обозначает «языки» – те или иные виды языковых практик. Каждый из легитимных языков (*discours* (язык) учёного, юриста и т.д.) связан отдельным образом с

воспроизводством возможного и невозможного: язык, речь здесь действуют в целом, в связи (наряду) с *социальным*. Discours при этом не становится предметом дискуссии; его можно как переводить, так и калькировать – по обстоятельствам.

– Речь впадает в дискурс

Возможно, именно после публикации «Слов и вещей» Фуко на русском языке (1977), discours в употреблении других авторов чаще, чем это необходимо, становится в переводах на русский калькой – непереводимым *дискурсом*. В переводе текста Филиппа Лаку-Лабарта (1986) [5], опубликованном в 1996, почти все случаи употребления discours уже представлены как *дискурс*, хотя авторское значение discours различно: это и рассуждение, и обсуждение, и склад речи (речь NN в целом, речь NN определённого периода, идеология в отдельных случаях). Сравним эту ситуацию с книгой Мориса Мерло-Понти «Гуманизм и террор» (1947) [6], где ключевые источники – показания и свидетельства осужденных в ходе «Московских процессов», а также контробвинения «троцкистов», берущих слово постфактум. Мерло-Понти использует discours исключительно в значении «речи в суде» или же «текста речи» (Сталина, Бухарина, Зиновьева). Единственный случай, когда *дискурс* относится к общему складу речи, типу говорения, встречается в цитате из французского перевода статьи Троцкого «Жажда власти», где он характеризует *речь* Сталина как таковую: «Каждая фраза его речи преследует какую-либо практическую цель; но речь в целом никогда не поднимается до логического построения». Современная стратегия перевода речи в дискурс неизбежно превратит этот текст в исследование *дискурса* Сталина, Троцкого и т.д.

Discours как тема обсуждения, обрастающая узусами и интерпретациями, вовсе не сводится ни к фукианской «дискурсивности», ни к одному из перечисленных значений. Собственно, сам Фуко не делает discours отдельным предметом анализа. Речь о «Порядке дискурса», где лектор риторически обыгрывает собственное положение «того, кто держит речь», вступая в должность, должным образом, в большей степени направлена на *порядок*. Что же до дискурсивности, то она не проблематизируется, но работает в значении, уже знакомом его слушателям по двум его книгам.

– Дискурс как discours

Установившееся разделение на «просто речь» и «речь как дискурс» – условно и чревато упрощением. Сам по себе discours в обычном («нетерминологическом») употреблении способен совмещать в себе множественные и даже противоположные значения. Это понятие – *амфиболия*, оборачивающееся то одним, то обратным аспектом, в зависимости от пафоса, оценки, смыслопридающей установки. Оно – из тех «проклятых» слов, которые необходимо было бы отметить и картографировать на «эмоциональной карте категорий» (Р. Барт). Нередко оставаясь синонимом parole (устная речь), discours также нередко используется в заглавии письменных рассуждений, самое узнаваемое из которых – Декартово «Рассуждение о методе» (Discours de la méthode, 1637). (Что характерно, в переводе на немецкий «рассуждение» – не *Diskurs*, но *Anhandlung*). В конце XIX – начале XX века у Андре Жида и Поля Валери *discursivement* означает *бегло, кратко, «конспективно», невнимательно* [7]. Почти одновременно с этим сохраняется и «картезианское» значение (у Г. Марсея, в частности [7]) – изложить нечто *дискурсивно* – значит «основательно», логично рассуждая и располагая аргументы. «Дискурсивно» звучит столь же амбивалентно, как «наверное/наверняка» (в смысле 1. «неточно, возможно» или – в зависимости от контекста – 2. «несомненно, точно, определено»). Подобная разнонаправленность сохраняется и в латинском *discursus*, на что обращает внимание Р. Барт в установочной лекции семинара «Держать речь» («Держать дискурс» [8]), который он ведёт в Коллеж де Франс одновременно с курсом «Как жить вместе»: средневековое *discurro* = разбегаться во все стороны, *discursus* схоластический – разрыв, разбег, зазор (*écart*), в то время как в латинское

discursus ближе к современному французскому значению «блуждания туда-сюда», «хождения вперед-назад» [8, 190–191]. Опять же – дискурс как «движение туда и обратно» – имеет два противоположных образа действия – образ свободных странствий, обращений то к одному, то к другому предмету размышлений и письма (Барт вспоминает в связи с этим сборник Малларме «Блуждания»), которому противостоит замкнутая траектория движения насекомого, назойливая и повторяющаяся до изнеможения (любовный *dis-cursus* Барт сравнивает с повторяющейся мелодией и роящимися комарами, то садящимися, то взлетающими [9, 10]). Собственно, пресловутая случайность и необязательность *дискурсий* (то есть отвлечений) может быть обманчивой. Барт вслед за Малларме предполагает, что любое переключение речи, мнимая смена сюжета и темы, заявленное начало «новой» речи, неизменно сопровождающееся выражениями типа «о чем бишь я» или «как я уже сказал», – лишь возвращение к одной и той же речи, к которой говорящий сводит все возможные. «Всё дело в том, что мы всё время произносим и возобновляем ту же речь – и остаётся лишь надеяться на благосклонность тех, кто рядом, тех, кто соглашается на её постоянное и непреклонное возобновление, так как она и есть – речь на всю жизнь, речь нашей жизни. До смерти проговариваем эту речь, и смерть – единственная, кто, быть может, вправе будет оборвать её – ту речь, которую мы держим. Больше ничего» [8, 187].

Выигрывает ли текст, рефлексия и понимание от «перевода речи в дискурс» – от предпочтения «дискурса» как (ин)варианта перевода фр. *discours*? Попробуем перевести Бартов *discours* как «дискурс»: «Всё дело в том, что мы всё время произносим и возобновляем тот же дискурс – и остаётся лишь надеяться на благосклонность тех, кто рядом, тех, кто соглашается на его постоянное и непреклонное возобновление, так как он есть наш дискурс на всю жизнь, дискурс всей нашей жизни. До смерти проговариваем мы один и тот же дискурс, смерть – единственная, кто, быть может, вправе будет оборвать его – тот дискурс, что мы держим. Больше ничего». [7, 187] Разница, я полагаю очевидна. Как и тот факт, что между *discours* как речью-выступлением и *discours* как порядком дискурсивности располагается множественное поле значений – от «уровня и стиля речи, языка», «метода, плана, позиции» до «ответвления, экскурсии и развлеченя» – сохраняющихся в этом «иероглифе».

– Два образа дискурса

Однажды войдя в русскоязычное употребление в таком калькированном звучании и заузненном значении, *дискурс* обрастает и характерными негативными коннотациями, разделив судьбу других понятий, содержащих латинские приставки отстранения и отделения – *de*, *dis* (*dif*): деконструкция, дифферанс и т.д. В отечественном контексте невозможна оценка, где дискурс будет присутствовать в своём прямом и непосредственном значении: «В том, что Вы говорите, есть *дискурс* (то есть путь, метод, ответственный ход), это заслуживает внимания!». Скорее мы сталкиваемся с обратным: «Это всего лишь *дискурс* (то есть разговор вокруг да около), в этом нет метода и хода, это неинтересно!». Сложился прочный негативный образ дискурса – оценочное восприятие чего-либо как: 1) излагаемого «по накатанной», для достижения гарантированного эффекта у «разделяющей этот дискурс аудитории»; 2) воспроизводимого «на уровне дискурса» – то есть нерефлексивно, бессознательно; 3) бездоказательного заявления, непродуманного, «чисто дискурсивного». Ему полностью противоположен как франкоязычный, так и шире европейский, «позитивный» образ дискурса: 1) последовательно изложенного, обстоятельно и подробно; 2) авторской узнаваемой, соотносимой с именем, позиции: «у него есть *свой* дискурс» – не заёмный, не стереотипный путь, подача, голос; 3) центр глубокой увлечённости: то, вокруг чего всё выстраивается, «крутится», *дискурсирует*; некая «тема тем».

Если мыслить оба образа дискурса, а главное – широкое значение *discours* – то в поле смежных с ним понятий обнаружатся: стиль, метод, рассуждение, позиция,

высказывание, текст, нарратив/рассказ/повествование, сценарий/скрипт, формат, жанр, миф, клише, стереотип, рутина, пропись, речь, гон, развод, суггестия, «базар», рассеянность, пространность, отступление, эмблема/образ/иконическое, сет/набор/комплект, фантазм, порядок, парадигма, разговор... Каждое из соположений даёт доступ к «дискурсу как таковому».

– Дискурс-порядок, дискурс-фантазм

Именно этим – в целом «положительным» или «нейтральным» образом дискурса – возможно объяснить тот факт, что и Фуко [1], и Барт [8] исходят из натянутой и подавляющей фигуры дискурса в своей «речи о речи». Начало речи как свидетельство того, что речь не может начинаться, но лишь продолжаться, возвращаться или прерываться – общий для них мотив. Желание «не брать слово», но говорить как одержимый словом (М. Фуко) формально сходно со словами Р. Барта: «Это уж, видимо, такая паранойя: я вообще чувствителен вот к этой ситуации “речедержания”. У меня моментально возникает ощущение, что я задержан в речи, а не я ее держу» [8, 189]. Однако, оба в связи с речью/дискурсом ведут речь о другом, и Барт об этом заявляет прямо: *discours* сам по себе буквально ничего не значит, он пропитывается любым смежным значением и пафосом. Это лишь повод говорить о том, что – повод для *discours*.

«Порядок дискурса» в названии речи Фуко случайно/неслучайно коррелирует с «порядком беспорядка» Б. Паскаля. *Ordre* (приказ; речь, устанавливающая порядок действий) – ближайший синоним и антоним дискурса; последний понимается то как порядок (логос, речь, метод), то как разлад (рассеяние, отвлечение). В этом смысле именно *ordre* (соотношение порядка и беспорядка) выступает центром рефлексии Фуко и основным оператором его археологии. Несмотря на определение дискурса как «как насилия, которое мы совершаем над вещами» [1, 67], само это понятие в употреблении Фуко остаётся словом-протеем, которому навязываются самые разные роли: структуры, оптики, правил.

Барт предлагает исходить из «частного» фантазма: «речь держать» – языковой террор [8, 188]. *Discours*, сам по себе не «подавляющий», невольно обрастает коннотациями волнующими, угнетающими и натянутыми. Идиоматика прочно связывает *discours* с удержанием, захватом, нагруженностью. Дискурс – не столько речь и говорение, сколько во многом театральная знаковая экспансия, в том числе невербальная и поведенческая [8,197], с утверждением целого, тела (*corpus*). Дискурс-порядок исходит от того, кто его «держит». Дискурс-фантазм – и есть сама возможность «исхождения», дискурсии по направлению к кому-то. Речедержание как фантазм связан со сферой *idios*, настаивание на собственном существовании. Что позволяет мыслить и «семантизировать» дискурс не терминологически, но экзистенциально – как ситуацию и узус.

Литература

- [1] Фуко М. Порядок дискурса// Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. М.: Касталь, 1996. С. 47–97.
- [2] Автономова Н.С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи»// Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М. Прогресс, 1977.С. 7–27.
- [3] Barthes R. *Ecrivains, Intellectuels, Professeurs* //Tel Quel #47 automne 1971, p. 3–18.
- [4] Bourdieu P. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard, 1982.
- [5] Лаку-Лабарт Ф. Поэтика и политика. //Sociologos'98. Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук. Перевод Н. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. С. 7–42

- [6] *Merleau-Ponty M.* Humanisme et terreur. Paris, Gallimard, 1947
- [7] Статья *Discursivité* в словаре Национального центра текстологических и лексических ресурсов. Режим доступа:
<https://www.cnrtl.fr/definition/discursivit%C3%A9>
- [8] *Barthes R.* Qu'est – ce que tenir un discours ? Recherche sur la parole investie // Comment vivre ensemble: cours et séminaires au Collège de France 1976–1977, Éditions du Seuil/Imec, Paris, 2002, p. 187–220
- [9] *Barthes R.* Fragments d'un discours amoureux, Éditions du Seuil, Paris, 1977

Еще раз о дискурсе, как об имени собственном структурной сложности речи

С.Л.Гурко (Москва)

Необходимость понятия дискурс обусловлена самой структурой речи как процесса и, не относясь к какому-либо аспекту этого процесса исключительно, скорее соответствует указанию на меру его сложности.

Ключевые слова: *дискурс, речь, структура, сложность.*

Что мы знаем о лисе?

Ничего, и то не все.

Борис Заходер

Попытка рассуждения о дискурсе сразу сталкивается с необходимостью объяснить по поводу уместности самого термина. Почти непременно кем-то будет высказано предположение, что вы де пытаетесь умножать сущности, называя иноязычным словом обычную речь. На это можно ответить, что прояснение структуры того, что только кажется простым, часто вынуждает давать имена элементам структуры, а нередко и отказываться от свободного употребления привычного имени по отношению к анализируемому целому.

Между тем, речь, наша общераспространённая способность изъясняться, представляет собой подлинное чудо, пучок парадоксов. Мы выражаем своё собственное, лишь для нас существующее состояние, или, если мы достаточно самонадеянны для такого утверждения, собственную мысль, но выражаемся через внешнее нам средство, сформировавшееся до нас. И никакой естественной гарантии, что усвоенное нами в процессе обучения средство пригодно для этой задачи, у нас нет. Если польститься на простоту объяснения, предлагаемую гипотезой Сепира–Уорфа, и объявить выразимость мыслимого тривиальной в силу структурированности мышления языком, на нас тотчас же набросятся демоны психоанализа, поскольку наше доязыковое существование представляется несомненным фактом, и каким образом оно теперь проявляется вовне, в том числе и в речи – сам Фрейд не разберёт. Но и утверждать, что мы хозяева собственного слова на манер кэрролловского Шалтай-Болтая – чересчур наивно. Нам не удастся предъявить права не то что на какое-нибудь слово, но даже на вой или смех, всё окажется уже культурно кодированным, имеющим историю применения и нормы применимости.

И тем не менее, речь – самое обычное дело, случающееся с нами регулярно. Большинство из нас владеют ей в такой мере, что вольны выбирать любой из множества регистров: от любовного лепета до канцелярских формул и от

поэтической зауми до научного отчёта. При этом в изъясняемом можно различить своего рода сердцевину, где автор чувствует себя вольготно, распоряжаясь доступными ему средствами в меру своих умений, где тема и рема дружны, как некие Тёма и Рома, соратники по приключению или собутыльники, с которыми можно условиться и на которых можно положиться. Если присмотреться, за этой человекоразмерной ипостасью речи легко обнаружить микроструктуру из незаметно для говорящего, но неумолимо действующих правил, своего рода каналов, прорытых прежними речевыми актами, а то и прямо рельсами, проложенными при участии специалистов. Назовём условно для простоты этот полюс структуры речи грамматическим, хотя эти поля, на которых любят пастись лингвисты, грамматикой не исчерпываются.

Разумеется, вся эта ультраструктура норм и правил может использоваться для передачи авторского сообщения, например, в форме подчёркнуто усердного соблюдения правил, или столь же постоянного их нарушения. Но чаще говорящий эту сферу оставляет без внимания, как какую-то нейтральную и невыразительную естественную среду. А зря. Современные исследователи по одному только шаблону употребления служебных слов способны выявить много, в частности провести атрибуцию спорных текстов [1]. Получается, что эта «ультраречь» говорит *о нас*, а стало быть и от нашего имени, если не *за нас*. И при этом является неременной частью *нашей* речи.

Но можно сместить фокус и в противоположном направлении, переведя внимание не на микро-, а на макроуровень. То, *о чём* вообще стоит говорить, и то, *как* об этом принято говорить – не причудливые проявления авторского своеволия. И ладно бы это был вопрос рыночной стратегии рациональных авторов, стремящихся к успеху, а потому ориентирующихся на моду и спрос. То, что всегда можно указать на нечто *невыговариваемое*, часто обозначаемое как *немыслимое*, равно как и то, что общему правилу подвержены и авторы-чудаки, не претендующие на широкое распространение своих сочинений, или даже пишущие «в стол», свидетельствует о реальности этой «инфраструктуры» речи.

Фукианская археология оказала достаточно сильное влияние на состав, говоря фукианским же языком, современной эпистемы, чтобы кто-то всё ещё мог нынче беспечно пользоваться такими понятиями, как «автор» или «произведение», как «жанр», «традиция», или «влияние» без опасливой оглядки на возможно демонстрирующие лишь малую часть своей мощи «дискурсивные формации», скрывающиеся за этими конструкциями. Но феноменологическое описание дискурсивных формаций не отвечает на вопрос о причинах их формирования и смены, на вопрос о неизбежности этой своего рода «тектоники плит», подлежащей нашим повседневным обычаям мыслить и говорить.

Подсказка, содержащаяся в самом понятии «дис-курс» не осталась без внимания [2; 38,50], но, кажется не оценена научным сообществом должным образом. Разнонаправленность, более того, одновременное присутствие противоположных направлений в одном выражении, характеризует нашу способность изъясняться чрезвычайно точно. Не то беда, что «мысль изреченная есть ложь», а то, что рефлексивная аутоагрессия этой фразы информативнее, чем её номинальное значение. Утверждая ложность некоторого положения, мы можем надеяться на истинность обратного утверждения. Высказываясь же о неустранимой неистинности всякого высказывания, мы не то в очередной раз рекомендуем эпохе, не то призываем к исихастическому умному молчанию, не то цитируем последний абзац «Логико-философского трактата». Чтобы превратиться в слово, мысли приходится стать вещью, чистой возможности, а значит свободе, приходится претвориться в действие, а следовательно в нечто, неотличимое от необходимости. И даже если витязь, выбравший на распутье направление и повернувший тем самым не только своего коня, но и весь сюжет складывающейся истории, передумает и вернётся к придорожному камню для нового выбора, то это будет уже не тот витязь, и слова на камне будут иметь иное значение. Речь невозможно повернуть назад,

выражение «беру свои слова обратно» – оксюморонная шутка, наша манера водружать поверх своей вины какие-то «извинения» – странный ритуал. Для того чтобы звуки младенческой глоссолалии превратились в слова, им предстоит пройти череду трансформаций, опробовать множество употреблений и примириться с тем, что помимо того, что «хотел» издававший звуки, они будут значить и то, что «услышали» те, кто согласился считать, что он их понимает. Итоговое значение не будет принадлежать ни говорящему, ни слушающему, но в точном смысле – самой складывающейся речи. И возможность этого превращения обеспечена именно исходной неоднозначностью атомарного дис-курсивного события изъясления чьей-то воли или манифестации чьего-то состояния.

Именно эта нередуцируемая сложность речи как процесса не позволяет отмахнуться от попыток говорить о «дискурсе» как от наивности кого-то плохо знающего иностранные языки и потому пытающегося наделить особым смыслом простое французское слово. Сосредоточимся ли мы на инфра- или ультраструктуре речи, на её генеалогии или онтологических основаниях, эту генеалогию обуславливающих, мы в любом случае будем нуждаться в специальном именовании обнаруживаемой сложности. И дискурс, как представляется, вполне подходящее для неё имя.

Литература

- [1] Михеев М.Ю., Эрлих Л.И. Идиостилевой профиль и определение авторства текста по частотам служебных слов// Научно-техническая информация. Серия 2. 2018, № 2. С. 25–34.
- [2] Неретина С.С. Апории дискурса/ Ин-т философии РАН; С.С.Неретина, А.П. Огурцов, Н.Н. Мурзин, К.А. Павлов-Пинус. – М.: ИФ РАН, 2017. – 119 с. – ISBN 978-5-9540-0323-9.

«Крылатое» и «окаменелое»: идиоматика дискурса

А.П. Беляев (Москва)

Фраза (цитата, идиома) как нечто краткое и потому успешно транслируемое, приобретает со временем различные параметры и характеристики, которые можно условно распределить по таким шкалам, как «общемировое»/«локальное», «редкое»/«избитое» и т.д. Корпус идиом огромен, плавающий статус/характер «крылатости» каждой из них вызывает вопросы вследствие постоянного устаревания и обновления базы апперцепции. Если же обратиться к условному противопоставлению «Восток»/«Запад», оказывается, что фраза там и там имеет свои обращения, связанные с различным распределением прецедентных текстов по условной шкале устное/письменное. Повсюду метафора «крылатости» спорит с метафорой «окаменелости», с чем и связано авторское сомнение, полемика и вопрошание, которое во многом опирается на последний лекционный курс Ролана Барта «Приготовление романа» (1978–1980). В нём содержатся важные положения касательно феномена фразы и свойства краткости текста – эти положения предлагается рассматривать в качестве наброска исследовательской программы.

Ключевые слова: фраза, идиома, максима, хайку, краткость, каллиграфия, устное-письменное, Восток-Запад, Ролан Барт, дискурс, речь, письмо, стиль, прецедентный текст

Прежде всего, обратим внимание на такой феномен мировой словесной культуры, который известен под названием «крылатые слова и выражения».

Вероятно, следует представить себе некий необъятный «банк идиомы», в котором «народная мудрость» соседствует с философскими («философскими») максимами и афоризмами, авторское соседствует с анонимным («народным», «общекультурным», «фольклорным» и пр.), античное с древнекитайским, академически-университетское с буднично-повседневным, словом, здесь спокойно уживаются разные типы и исторические примеры узусов и дискурсов. Канон такого рода изречений – как и всякий канон – предмет бесконечных дискуссий. Корпус не поддаётся исчислению. Однако, очевидно, что масштаб этого корпуса может быть как «общемировым» (Конфуций, Лао Цзы, Платон, Аристотель, Данте, Шекспир, Гёте, Басё, Омар Хайям, Толстой, Достоевский, Ницше, Джойс, Пруст...), так и скорее локальным, «национальным» (Ломоносов, Сугавара Митидзанэ, Фирдоуси). Возникновение таких анекдотических персонажей, как Аль-Бир Каму и Джамбул Сартыр, свидетельствуют о том, что космополитизация в мире идей и в мире людей достигла известных пределов.

Одним из решающих залогов успеха «котировки» фразы, вне сомнений, выступает пресловутая *краткость*: именно она и способствует «крылатости». В самом деле, зачем краткое, почему краткое? «Краткое» – формально – «лёгкое» в смысле совокупного веса слов (означающих), лёгкому проще «взлететь» и «летать», т.е., преодолевать границы языков, эпох и территорий. Как ни странно, крылатое легко «ловится» во всевозможные сетки и силки, поступает на хранение в школьный класс, в словарь, в дискурс. Такие фразы/афоризмы/изречения/«мудрости» – мелкая монета культуры, но, что называется – *it sells well*, товар быстро и хорошо расходуется. Конфуций, став «Конфуцием» (а не оставшись «Кун Цзы», как у себя на родине), рифмуется скорее с «Боэций» и «Лукреций», а не с «Лао Цзы». Про «Дао» и его истинность в зависимости от выраженности /невыраженности на словах известно в той же степени, что и обо всём мире, который – театр, а люди в нём, и так далее, кавычки не требуются.

Имея постоянно ввиду эту условную шкалу расхожести кратких фраз, известных цитат и изречений («локальное/местное/национальное» – «общекультурное/космополитное/глобальное»), отметим, пожалуй, самое существенное отличие, которое характеризует условия бытования данных текстов на условном «Западе» и столь же условном «Востоке» (Китай, Япония).

Важная оговорка насчёт понятий «Запад» и «Восток»: будучи взятыми в кавычки, они выступают цитатами, мифами, допущениями, условностями, совокупностями «вершин» и «достояний», составляющих гордость «того» и «другого», словом, они здесь – конструкторы, причём далеко не самые удобные для наших построений и обобщений, но за неимением лучших и несмотря на самую разнообразную критику, в том числе деконструктивистскую [1], всё же используемых по старой памяти, пусть и в «подвешенно-закавыченном» виде.

Для краткости и простоты прибегнем к известному допущению/обобщению/огрублению, давая себе отчёт особенно в последнем, в «огрублении». Итак, *грубо говоря*, «Запад» (особенно в своём греко-латинском источнике) – скорее *устное*, «Восток» – скорее *письменное*, о чём говорят «западные» [2, 59–88] и пишут «восточные» специалисты [3, 132–133].

Отсюда – два типа «крылатости», точнее, две стихии бытования/трансляции идиом: собственно, «крылатое», устное, речевое на Западе («воздух»: сфера речи, полёта, крыла), и «окаменелое», сугубо письменное – на Востоке («камень», «дерево» и другие «материи» и «ткани» в качестве носителей письма). Подтверждением этого огрубления может служить то обстоятельство, что на Востоке имеет место такой особый и чрезвычайно развитый аспект письма, как «каллиграфия» (тоже в кавычках, потому как дальневосточная традиция письма имеет мало общего с греческим и общеевропейским «искусством красивого письма»). Продолжая и развивая эту мысль, можно сказать, что на «Западе» есть *риторика* как искусство/практика/законы/правила устного, речевого, орально-акустического, сочетающего в себе эстетическое и лингво-прагматическое, в поле

которой и «выплаывается», среди прочего, «фраза», тогда как на Востоке практикуется *графостилистика*, или, если угодно, *графориторика*, то есть, законы и правила письма, центрируемые на визуально-графической, тактильно-кистевой аранжировке фразы, текста, etc. Проще говоря, речь о разнице между «красиво говорить» и «красиво писать». Свойства и особенности личного почерка на «Востоке» имеют высокий исторически сложившийся статус, примеры и образцы такого рода – «шедевры каллиграфии» – пополняют музей, попадают на выставку. Очевидно, что риторические достижения и достояния «Запада» представлены иначе и существуют на иных основаниях и, фиксируясь на письме, собираясь вместе, образуют текст, книгу, библиотеку, корпус, архив, массив. Но едва ли мы встретим среди экспонатов «западного» Музея обилие «фразы», причём самостоятельное, не выступающее заодно с живописным, как у Магритта («Это не трубка»), или у Сая Твомбли.

В результате преобладания устности, фраза на «Западе», если всё же говорить о письменной стороне дела, существует в «безликом», печатном, а не рукописном виде, даже если она представлена в рамках концептуалистского произведения (отдельные примеры у Эрика Булатова, Виктора Пивоварова). «Западная» фраза и весь дискурс вокруг неё обосновывается всё же по преимуществу в поле означаемого: семантика, коннотации, тропы, *нюанс* в понимании позднего Барта [4, 275]. «Восточная фраза» ничуть не в меньшей степени имеет дело с означаемым, точнее, с множественной, вариативной, потенциально бесконечной игрой графостилистических репрезентаций означаемых. Если соссюрская дихотомия (означаемое/означающее) и остаётся актуальной, то именно здесь. Правда, при этом на неё с неизбежностью накладывается дерридеанско-делёзовское «повторение и различие», спроецированное исключительно на область рукописного корпуса. «Классическая восточная» ситуация такова, что написанная фраза не подлежит артикуляции, не участвует ни в дискурсе, ни в речи, но зрительно считывается и семантически опознаётся (так современный японец, кореец или вьетнамец видит/читает надпись на древнекитайском).

Прибегая к цитате, человек «Запада» повторяет уже кем-то сказанное/написанное / прочитанное (так, Эрик Булатов цитирует/визуализирует Всеволода Некрасова). При этом всякий раз реализуется своего рода «право на цитату» в случае уместности («органика», «цитата работает», «своя интонация»), либо на поверку всплывает неправомерность («неуместно», «цитата ради цитаты», «розочки на тортике», «уши торчат», «ткань топорщится»). «Западная» цитата-идиома вписывается или не вписывается в дискурс. Общее становится частным (удача), или не становится, присваивается или не присваивается.

Прибегая к цитате, человек «восточный» повторяет написанное, но не вписывает фразу в свой дискурс. Фраза на лексическом уровне остаётся прежней (хотя исторически от источника к источнику её строй и состав мог варьировать). Присвоение происходит, повторим, на уровне кисти, стиля и стилуса, но на уровне «плана содержания» фраза как бы и не затрагивается. Способ её обращения и обращения с ней – иной. И эта инаковость со временем приводит к разрыву: означаемое как нечто актуально-осмысленное подвергается эрозии, устранению, забвению. Рутинность рукописного тиражирования в эпоху цифры двигает фразу в сторону ритуальности цитирования, превращает её в орнамент и элемент декорации. Вопрос: «А что тут сказано?» становится неуместен, вопрошание вообще неуместно, его заменяет созерцание, отдых от означаемого, о котором так мечтал Барт. «Насмотренность» глаза вместо начитанности, в лучшем случае – лёгкая критика/оценка «умелой руки/кисти» вместо текстологии, компаративистики и герменевтики. Так в общих чертах можно обрисовать своеобразный «визуально-тактильный крен», которому подвергается идиома на «Востоке» по мере приближения к рубежу между вторым и третьим тысячелетиями.

Рассуждая о фразе и её краткости, Барт обращается и к «западному» канону (Цицерон, Трасимах, Горгий) [4, 272], и к «восточному» (хайку как таковое;

различные примеры хайку) [4, 270]. Называя Поля Валери первым, кто обратил внимание на хайку и оценил именно краткость этой формы высказывания, Барт указывает на то, что – по Валери – хайку противопоставлено максима. Ценность хайку не в «глубине мысли», но в краткости как таковой: хайку – это то, что нельзя пересказать. Здесь, продолжает Барт, встаёт вопрос идеологического свойства: проблема легитимности/позволительности операции пересказа, парафраза, иносказания. «Сказать то же самое», но «другими словами» – проблема, которой касались слишком многие, от Деррида до Умберто Эко, сама по себе ставшая чем-то вроде табуированной зоны вследствие затасканности и избитости, которая заключается в самой постановке вопроса. Бывает, мы внезапно не можем припомнить дословно, как начинается «Анна Каренина», но хиазматическая логика толстовской фразы так или иначе выведет нас к заложенному смыслу или близости. Аналогичный случай: пушкинское «Чем меньше женщину мы любим, тем (...) нравимся мы ей» чаще всего запоминается неточно («больше» вместо «легче»), как бы в своём (массовом?) пересказе. Так, по Барту, фразы и тексты проходят «тест на социальную интеграцию» [4, 270–271].

Наконец, в свойственной ему манере, Барт предлагает фантазматическую инвентаризацию текстов по принципу их краткости и лаконичности, проводит параллели с музыкальной формой (вариации, багатели, шутки, фантазии и пр.), приводит примеры (Бетховен, Шуманн, Веберн).

Однако всё равно остаётся не совсем понятным, в защиту какой именно фразы (каких фраз, каких типов фраз) выступает Барт. Ясно, как минимум, что фраза как клише-идиома-максима противопоставлена фразе а la хайку. Первое скорее ближе к ненавистой для Барта Доксе, второе в силу краткости, недосказанности, принципиальной «недонаполненности» питает воображение и наполняет поле фантазма. В обоих случаях есть «прерывание индивидуации» (в первом случае – за счёт приобретённого в ходе истории общемирового культурного статуса, во втором, возможно, за счёт принципиального отсутствия примет и признаков высказывания личного характера и возникающего вследствие ощущения простоты и обыденности, рецепции типа «так мог бы сказать всякий»). Вероятно, заветная бартовская фраза, которую так важно беречь и защищать (разумеется, не в музейно-словарном смысле, но в смысле потенциальной возможности порождения, принципиальной воспроизводимости), обретается где-то между стёртостью языка и дискурсивным нюансом; она не чужда амфибологий, она возникает скорее между делом, на полях, среди прочего «мусора» и «хлама» протяжённого текста, возможно, сама по себе она не так хорошо запоминается, имея скорее ограниченный срок годности; наконец, она сама от себя быстро устаёт, но, пожалуй, самое важное и существенное о ней – то, что она избегает определения и определявания, окрестность её обитания едва намечена, она почти не попадает в те вышеперечисленные силки, в которые хорошо ловится «крылатая» идиома/максима.

Вставая на защиту фразы, Барт солидаризируется с Флобером, для которого язык – это не стиль, но фраза: язык выживет лишь в той мере, в какой уцелеет фраза [4, 276]. Несколькими годами ранее Барт пишет о стиле, с которого начинается письмо и вообще всё. В этом нет ни противоречия, ни «эволюции взглядов» от более крупных тем и сюжетов к более мелким. Нет даже «наведения на резкость», иной «калибровки» и прочих «смен масштаба». Всё это лишний раз наводит на мысль о соотношении и соположении различных «порядков», «уровней», «режимов» дискурса: письма, философии, поэзии, эссе, стиля, риторики, графики и прочих ключевых слов публикуемых тезисов.

Наконец, спросим себя: что значит прибегнуть к цитате, к чему вообще идиома? Выудить нечто из потока, черпануть из источника, извлечь инклюза из археологических затёков и напластований, но вместе с этим – самому влиться в поток, впасть в историю, присовокупить себя к музейному делу слова. Разделить поле уже некогда возделанного узуса, подписаться под тем, что разделяешь фразу, подписываешься под вышесказанным, «понимаешь» её, наконец, *разделяешь*

сообщество разделяющих. Что это: дань уважения, неотъемлемая часть школярского /академического ритуала, или же способ/подпись сокрытия «собственного» дискурса за словами «великих», «классиков», род мимикрии? Очевидно, поле цитат, словарь фраз, корпус выражений – обладают чрезвычайной гетерогенностью, которая может принимать разные значения между двумя крайностями: «редкое» и «затасканное». Понятно, что эту толком нераспределённую и неразмеченную корпусную гетерогенность идиомы стоит распространить на уже упомянутую выше условную шкалу «локального – общемирового», присовокупив ко всему этому намеченные выше аспекты «западного»/«восточного» применительно к «живому письму» окаменелостей и «мёртвому» (мертворождённому) письму «крылатых» фраз.

Литература

- [1] *Беляев А. П., Янпольская Я. Г.* Отправляясь почтой: японское обещание Жака Деррида. Вопросы философии. 2020. № 2. С. 145–157.
- [2] *Маевский Е. В.* Графическая стилистика японского языка. 2006. С. 59–88.
- [3] 石川九楊。書と日本人。東京、新潮文庫。2004。132 – 133 ページ。
- [4] *Roland Barthes.* La préparation du roman. Seuil, 2015. P. 270–276.

Дискурс как система коммуникации

Т.А. Шиян (Москва)

В сообщении выделяется три уровня знаковой коммуникации (общения): коммуникативные акты, разговоры и дискурсы. Автор рассматривает структуру коммуникативного акта и выделяет три типа коммуникативных актов, в соответствии с которыми выделяется три типа коммуникации. Уровень дискурсов рассматривается подробнее, выделяются неотъемлемые онтологические и структурные черты дискурсов. Также рассматриваются некоторые особенности дискурсов философии и науки. По мнению автора, термин «дискурс» применим только к последнему уровню коммуникации.

Ключевые слова: коммуникация, коммуникативный акт, разговор, дискурс, социальная группа, знаковая система, естественный язык.

1. Введение

Русское слово «дискурс» происходит от французского *discours* – речь; рассуждение. Этим словом нередко злоупотребляют, используя вместо русского «речь» в разных его вариантах. Более корректно им обозначают некоторый особый аспект речевой деятельности. Правда, как правило, не уточняя, какой именно объект выделяется под названием «дискурс». А уж до обоснования неэфемерности этого объекта дело обычно не доходит совсем. В своем сообщении я выделяю три типа (уровня) речевых объектов. Применение слова «дискурс» к первым двум, на мой взгляд, является злоупотреблением. Но оно применимо к объектам третьего типа. Этот уровень рассматривается подробнее, обсуждается его онтологические основания и структура.

2. Коммуникативный акт

Под коммуникацией я подразумеваю *знаковую коммуникацию*, или общение в широком смысле этого слова. Низшим уровнем коммуникации является *коммуникативный акт*. Структура коммуникативного акта (элементарной ситуации общения) задается следующими параметрами.

1. *Актор* и *адресат* коммуникации. В их качестве могут выступать единичные или групповые субъекты. В зависимости от прагматической разновидности коммуникации и целей ее анализа эти параметры могут быть конкретизированы как ритор и аудитория, автор (или актёр) и публика и т.д.
2. Актор и адресат коммуникации находятся в некоторых *обстоятельствах* (ситуациях), слагающиеся из разнообразных материальных и нематериальных факторов, влияющих на поведение инициатора и адресата коммуникации, создание и восприятие ими сообщения и т.п. В зависимости от конкретной формы коммуникации и целей ее анализа в этих ситуациях могут выделяться разные компоненты. В частности, они включают *мотивы*, побудившие актора и адресата вступить в коммуникацию, *цели*, которых они хотят добиться, и т.п. Кроме того, сами ситуации актора и адресата могут считаться разными или же можно предполагать, что они находятся в одной и той же ситуации. В любом случае, между этими ситуациями должна быть некоторая общность, без которой коммуникация не может осуществиться.
3. Насколько бы ни были материально и нематериально близки ситуации актора и адресата, между актором и адресатом коммуникации всегда существует некоторая *дистанция*, слагающаяся из пространственной, временной и социальной дистанций, а также свойств (вида, проводимости и сопротивления) среды, через которую происходит обмен сообщениями.
4. В ходе коммуникации от актора к адресату передается некоторое *сообщение*, эта передача и составляет содержание коммуникации. Но сообщение имеет по крайней мере три аспекта. С одной стороны, от актора к адресату передается *материальный носитель* (некоторый материальный объект или материально оформленный энергетический «импульс» (звуковой, световой, электрический)). Но никакой материальный объект или импульс не является знаком сам по себе и не несет никакой смысловой информации.¹ Смысловая информация передается при помощи *знаков*. При этом, материальный объект или материальное явление (импульс) становится знаком и носителем смысла, только если к нему относятся как к знаку (используют как знак) и связывают с ним (не только психологически, но и социально) определенную смысловую информацию. Соответственно, второй стороной (уровнем) сообщения является *знаковая форма*, воплощенная в структуре передаваемого материального носителя (объекта или импульса). Третьей стороной (уровнем) сообщения является передаваемая им смысловая информация (кодируемая передаваемой знаковой формой). Назначение материального носителя – воплотить в чувственно воспринимаемом виде знаковую форму сообщения и обеспечить (за счет устойчивости материального объекта и вложенной в импульс энергии) преодоление дистанции, отделяющей актора от адресата. Адресат, получив вместе с материальным носителем и знаковую форму сообщения, должен по ней реконструировать передаваемую актором смысловую информацию. Эта реконструкция обеспечивается обращением актора (при построении сообщения) и адресата (при реконструкции сообщения) к одной и той же знаковой системе в качестве «кода» (владение этой системой является одним из необходимых для возникновения коммуникации факторов общности между ситуациями актора и адресата).

¹ Я использую здесь несколько избыточное выражение «смысловая информация», чтобы подчеркнуть, что здесь речь идет об информации не в физико-математическом понимании этого слова (как в теории информации), а о смысле как человекосоразмерной, общественной форме информации.

В зависимости от целей и задач анализа отдельными составляющими элементарной коммуникативной ситуации можно пренебречь и считать их отсутствующими, либо же, наоборот, развернуть в более сложные конструкции.

На основе такого представления о коммуникации (актах коммуникации) в [Шиян 2002] была предложена типология с тремя основными типами коммуникации (ситуаций коммуникации): непосредственное общение, опосредованное общение и отложенное общение. Характерный пример *непосредственного общения* – обычный устный разговор находящихся рядом людей, общающихся очно, без опосредования какими-либо инстанциями, техническими устройствами и т.п. Именно в этом случае с наибольшим правом можно говорить о наличии некоторой *ситуации* общения (общей для коммуникантов). Характерным примером *опосредованного общения* является письменная подача просьб, заявлений, ходатайств, обмен письмами (в письменном, аудио или видео варианте) и т.п. В этом случае некоторая ситуация общения может быть выделена только условно, скорее речь должна идти о среде, в которой может проходить такая коммуникация. Характерным примером коммуникации *отложенного общения* является создание и публикация некоторого произведения, претендующего на определенную самодостаточность, некоторую культурную самооценку. В этом случае не только актер и адресаты коммуникации имеют собственные ситуации общения (порождения и восприятия сообщения), но и само рассмотрение такого общения требует выделения в качестве онтологической рамки некоторой *коммуникативной системы*, механизмы которой позволяют не только создавать, передавать и воспринимать сообщения такой коммуникации, но и сохранять их длительное время, предоставляя доступ к ним потенциальным реципиентам.

3. Разговор

Как правило, коммуникация, общение имеет гораздо более сложную структуру, чем отправка одного сообщения. Коммуникативные акты связываются между собой, образуя цепочки, последовательности таких актов. Нередко эти цепочки начинают ветвиться, формируя еще более сложные, разветвленные структуры. Помимо ветвления в разговоре могут появляться и новые коммуникативные акты, не мотивированные каким-либо конкретным предыдущим коммуникативным актом. И, наоборот, некоторые коммуникативные акты могут быть проигнорированы и не оказывать влияния на дальнейшую беседу. Но все-таки обычно каждый новый коммуникативный акт определяется всем предыдущим ходом беседы и в совокупности с предыдущими актами влияет на возможность последующих актов. Так что нельзя свести такие системы взаимосвязанных коммуникативных актов к простому набору коммуникативных актов. Этот второй уровень организации общения принято называть *разговорами* (беседами, диалогами). К разговорам относятся и такие рассматриваемые в теории аргументации виды общения, как споры, дебаты, дискуссии, полемики и т.п.

В случае отдельного коммуникативного акта подразумевается наличие у актора и адресата общего *бэкграунда*: как минимум общей знаковой системы, используемой для создания и понимания сообщения (на самом деле, для успешной коммуникации таких систем должно быть больше). В случае длительных и сложных разговоров требования к объему и содержанию общего бэкграунда их участников возрастают. Но, помимо этого исходного бэкграунда, в ходе уже самого разговора формируется некоторое информационно-смысловое облако, участвующее в формировании бэкграунда для каждого нового коммуникативного акта в рамках данного разговора. Для отличия от исходного его можно назвать *динамическим бэкграундом*.

Часто разговоры имеют сложную, многоуровневую структуру. Например, курс занятий (лекций или семинаров), проводимых одним и тем же преподавателем в одной и той же учебной группе. Если одно занятие является еще относительно

простым разговором, то серия занятий должна рассматриваться как более сложный разговор, формирующийся из относительно простых разговоров-занятий. Если все тот же преподаватель ведет у данной группы несколько курсов последовательно, а тем более, параллельно, то можно говорить о еще более сложных коммуникативных структурах (разговорах). Кроме того, видимо, разговоры не всегда могут быть четко разделены между собой. Например, в случае продолжительного застолья с достаточно большим числом участников разговор то является общим (например, речи тамады, тосты и т.п.), то разбивается на несколько частных бесед (обычно между соседями по столу). Один человек при этом может одновременно участвовать в нескольких таких частных беседах, и сами эти беседы могут причудливым образом переплетаться между собой. В этом случае описать коммуникацию как набор бесед, видимо, невозможно. Как видим, усложнение разговора, как и переход его по типу от непосредственного к отложенному общению, требует все большего учета некоторой более сложной коммуникативной структуры (среды, системы), в рамках которой протекает этот разговор.

4. Дискурс

Как я пытался показать, есть виды (уровни) коммуникации, которые правильней называть актами коммуникации (1) и разговорами (2). Применение к ним слова «дискурс» мотивировано, как мне представляется, только следованием определенной моде. Но и те, и другие формы, уровни коммуникации подразумевают наличие некоторой коммуникативной среды, в которой только и возможны как отдельные акты коммуникации, так и формирующиеся на их основе разговоры. При этом, во многих случаях требуется не просто указание на погруженность процесса коммуникации в некоторую коммуникативную, семиотическую среду с оговариванием лишь отдельных ее черт (например, указанием на язык общения и некоторых других культурных черт). Часто требуется определение *границ* этой среды, ее *характерных черт, механизмов функционирования* и т.д., то есть требуется выделение некоторой *коммуникативной системы*, которая создает эту среду, поддерживает ее функционирование, определяет ее различные черты, компоненты, механизмы и т.д. Именно такие коммуникативные системы, рассматриваемые под углом формируемого ими *коммуникативного пространства, коммуникативной среды* и имеет смысл называть *дискурсами*.

Онтологически дискурсы связаны с группообразованием и институционализацией. Человеческие сообщества, группы, общности разных уровней образуются в силу того, что люди вступают между собой в процессы общения, коммуникации. Эта коммуникация не сводится к только знаковой коммуникации, но всегда ею сопровождается (кроме того, сам обмен незнаковыми объектами (благами) обычно приобретает знаковую нагрузку). Формирование человеческой группы происходит настолько, насколько формируется соответствующая ей коммуникативная система. И наоборот, формирование некоторой системы общения не только сопровождает, но и *ведет к формированию* соответствующей человеческой общности. Разрушение системы коммуникации сопровождается разрушением соответствующей группы и, наоборот, разрушение группы (например, в силу принудительной изоляции ее участников) сопровождается разрушением соответствующей системы коммуникации.

Подчеркну, что речь здесь идет о некоторых «естественных» группах, а не о страдах современной «технической» социологии, наподобие «среднего класса» и других фиктивных совокупностей, выделяемых по некоторому формальному признаку. Кроме того, дискурсы соотносятся со «сферными» социальными институтами – институционализированными областями, сферами социальной жизни, деятельности. В частности, с философией, различными науками, их институционализированными разделами (дисциплинами). Понятно, что в этом случае мы можем говорить и о соответствующих сообществах (социальных общностях), хотя они и имеют достаточно «рыхлую», аморфную структуру.

Дискурсы, как и связанные с ними группы, образуют сложную сеть с иерархическими и горизонтальными связями.

В основе дискурса как коммуникативной системы лежит некоторый естественный язык (реже несколько). Коммуникация может включать использование различных типов знаков, но без некоторого базового естественного языка образование и существование дискурса невозможно. С другой стороны, дискурсы – та среда, в рамках и на основе которой существуют и функционируют естественные языки, а также диалекты различной степени общности, жаргоны и т.п. Не всякий дискурс формирует и поддерживает свой самостоятельный естественный язык, большинство их формируется уже в рамках более широких, «естественно-языковых» дискурсов. Но по мере становления любого дискурса как самостоятельной коммуникативной системы в нем формируется некоторый свой диалект, характеризующийся характерными формами речи, словоупотребления, лексикой и т.п. (Как известно, каждый человек имеет свой «речевой почерк», влияние которого на формирующийся дискурс неизбежно, особенно в случае микродискурсов.)

В каждом дискурсе обычно используется большое количество вторичных знаковых систем, часть из которых достается в наследство от более широкого, вмещающего дискурса. Другие знаковые системы формируются в самих дискурсах. Например, о дискурсе европейской математики в Новое время можно говорить постольку, поскольку шло формирование особого символического «языка» математики. В любом случае, знаковая система существует постольку, поскольку она функционирует в некотором дискурсе. С одной стороны, во «вмещающем» дискурсе, с другой стороны, в частных дискурсах, в которых она принимается как уже данная, но через которые она развивается и поддерживает свое существование.

Дискурсы также обычно используют различные «третичные», паразнаковые семиотические системы. Различные правила этикета общения, устоявшиеся формы общения, в частности, формы и правила построения отдельных сообщений, и т.п. Дискурсы обычно накапливают смысловую информацию в той или иной форме. В частности, многие дискурсы накапливают знания научного, ремесленно-технического и иного вида.

Одним из механизмов реализации такой памяти является сохранение части появлявшихся в дискурсе сообщений. Что позволяет производить их упорядочение и пересмотр. Формирование архива сообщений является неотъемлемой частью систем отложенной коммуникации. Особую роль здесь приобретают сообщения, наделяемые статусом образцовых, классических, выдающихся (шедевров) и т.п.

Другим механизмом реализации дискурсной памяти является появление и функционирование различных «исторических», ретроспективных нарративов. В зависимости от типа и области культуры это: мифы, легенды, предания и сказания, эпос и исторические песни, анекдоты (как короткий рассказ о некотором примечательном, обычно забавном, случае), воспоминания и мемуары, некоторые виды дневников и отчетов, а также исторические и некоторые другие специальные исследования. На многих факультетах университетов существуют кафедры истории данной дисциплины, в институтах Академии наук – мемориальные кабинеты, выполняющие те же историко-научные функции. Третьим механизмом памяти является различная сохраняемая документация (некоторые дневники и отчеты относятся к этой, а не второй группе).

В дискурсах могут возникать разные формы коммуникации. Например, для микродискурсов (например, для дискурсов той или иной конкретной семьи) характерна непосредственная форма коммуникации, формы опосредованной коммуникации (например, обмен письмами) могут возникать ситуативно и временно (при временной невозможности непосредственной коммуникации). Акты отложенной коммуникации для таких дискурсов, очевидно, неестественны, если вообще возможны. Дискурсы, соответствующие областям, сферам деятельности, могут включать акты коммуникации всех трех видов. Для некоторых же из таких дискурсов, например, для дискурсов, сформировавшихся в связи с деятельностью по

накоплению и развитию знаний (наука, философия, богословие и т.п.; их можно назвать «знаниевыми»), характерны, в первую очередь, акты отложенной коммуникации, через которые и реализуется их целевая функция. Существование их невозможно без коммуникации двух других видов. По крайней мере, существование таких дискурсов пока еще (процессы автоматизации и роботизации, возможно, внесут сюда какие-то изменения) обеспечивается наличием поддискурсов, основанных на непосредственной коммуникации, а также интеракциями опосредованной коммуникации между различными субъектами (индивидуальными и групповыми) таких дискурсов.

5. Заключение

Хотя и коммуникативные акты, и различные разговоры подразумевают некоторый коммуникативный, семиотический фон (среду), вне которого они невозможны, но применение к ним самим по себе термина «дискурс» не обосновано. Термин «дискурс» обоснованно может быть применен лишь к целостным коммуникативным системам, обеспечивающим существование знаковых средств, используемых для формирования и понимания сообщений в актах коммуникации, и формирующим коммуникативную среду, в которой могут происходить коммуникативные акты и разворачиваться разговоры. Дискурсы и социальные структуры тесно связаны между собой: образование социальной структуры, с одной стороны, обеспечивается формированием группового дискурса, с другой же стороны, проявляется в нем.

Литература

- [1] Шиян Т. А. Текст как элемент акта коммуникации (сравнительный анализ структуры HTML-документа и «естественного» членения текста) // Методы современной коммуникации: проблемы теории и социальной практики. Материалы 1-ой международной научной конференции «МСК-2002». 27–29 ноября 2002 г. М., 2002. С. 93–94.

Обстоятельства философского дискурса: к вопросу о самостоятельности институционализированной мысли

И.С. Курилович (Москва)

Философский дискурс в докладе рассматривается как деятельность людей, погруженная в некоторые обстоятельства, получившие институционализацию. Изменение обстоятельств на протяжении двух с половиной тысячелетий истории европейской философии и следующие за ними трансформации институциональных форм встраиваются в объяснительную модель, эвристическая ценность которой предлагается участникам конференции для критики. Рамки предлагаемой модели составляют концепции 1) развития понятия свободы (Гегель), 2) дарообмена (Мосс, Деррида, Марион), 3) правительности (Фуко). Предложенный в докладе взгляд позволяет более ясно артикулировать вопрос о самостоятельности философского дискурса и независимости мета-позиции от институциональных форм его существования.

Ключевые слова: рациональность, институционализация, философия образования, университетская философия

Философский дискурс неизбежно имеет дискурсивную ситуацию самого широкого толка – от состава и социального статуса участников философской

дискуссии до законодательства и международных отношений. Проблема в том, что зависимый от обстоятельств философ претендует на независимые универсальные результаты философского дискурса. Платон считал, что имевшиеся до него государственные устройства извращают натуру философа, а включенность философской речи и ученичества в платежеспособный спрос извращает целеполагание мысли [1, VI 497 b]. По сравнению с античностью и средневековьем, замечал уже Гегель, в Новое время зависимость философа от обстоятельств его повседневности только возросла. Для него это несомненный прогресс: в преобразованном христианством мире гармонизировались общественные отношения, они приобрели разумный характер, где индивидуальность встроена в плотную сеть взаимозависимостей, но сохраняет пространство для построения внутреннего мира без того, чтобы внутренний мир требовал от отдельного лица протеста «внешнему регулированию» [2, 278–279]. Больше нет «фигуры философа» и ее собственного пути, нет философского образа жизни [2, 280], они несущественны в мире, плотно переплетенном сетью институциональных связей – «Существенным для философа является верность своей цели» [2, 280]. Последнее, очевидно, небеспроблемно – через два с половиной тысячелетия после «Государства» о зависимости профессиональной интеллектуальной работы от политически-институциональных обстоятельств говорит Деррида [3].

Проблема свободы или самоопределения целей философского дискурса в условиях институционализации философии, т.е. при упорядочивании обстоятельств философской работы, позволяет нам обратиться к трехактному развитию понятия свободы у Гегеля [4, §§484, 486, 487]. Применив гегелевскую схему к истории институционализации философии, мы получаем три перспективы. Первая — это понимание обстоятельств философского дискурса и институционального их упорядочивания как препятствий и ограничений, которым «пластическая индивидуальность» философа противится как внешнему гнету и стремится сбросить его таким же внешним образом, посредством собственности. Свобода сама по себе и свобода философского дискурса в том числе воспринимается через собственность и как собственность – как можно выкупить и отпустить раба, так достатком (будь он богатством или сокращением потребностей) можно обеспечить свободу мысли, вынув ее из рыночного оборота и обязательств перед заказчиками. Вторая перспектива – упомянутая «верность цели», личная ответственность философа за свободу и независимость его размышлений. Эта личная верность как моральное требование появляется с разочарованием в освобождающей силе собственности и принятии концепции личной свободы – Гегель ее связывает с христианским построением самостоятельного внутреннего мира индивида. Наконец, третья перспектива – узнавание за порядком и обстоятельствами философской работы ограничения ограничений, внесения философского разума в обстоятельства осуществления философии, что оказывается уже не ограничением философии, но ее освобождением. Подобное понимание институционализации можно относить к дискуссиям об университете и философском факультете в нем у Шлейермахера, Канта, Фихте и Гегеля. Все три перспективы восходят к платоновскому Сократу.

Первая – об обеспечении свободы собственностью – вводится с примечательным уточнением: эта собственность должна быть выведена из рыночного оборота: платежеспособный спрос коррумпирует мысль, заставляя философа удовлетворять интерес того, кто пришел заплатить, но платящий считает себя правым в своих ожиданиях, а они дофилософские [1, VI, 493b–d). Соответственно, философия не должна быть предметом торговли, но также и гарантирующая свободу досуга и труда философа собственность должна быть предметом более архаичного типа отношений – дарообмена.¹ – этим принципам были верны сами Платон и Аристотель при основании своих школ. Это уже форма институционализации философии, но она

¹ Порядок транзакций в экономике отдаривания, который Сократу приписывает традиция, см.: [5, Лосев, Тахо-Годи, с. 358], специально об этом см.: [6]

ущербна своей негативностью: свободный философский дискурс понимается как собственность, избежавшая купли-продажи, предмет дарообмена, себя как свободную такая мысль узнает не по себе самой. Негативность данного принципа обнаруживает свою недостаточность при всех формах отношений философа и внешнего мира вплоть до полного поглощения внешнего в идеальном государстве Платона, в котором уже нет по отношению к касте философов внешней собственности, но самим ничего не владеющим философам вверяется в управление все государство – это вывернутый наизнанку принцип дарообмена.

Вторая перспектива – о личной ответственности за свободу философского дискурса вопреки институционализации – вводится Сократом через миф о даймоне, гласу которого философ следует. Данный принцип развивался у киников и стоиков, но полноценно раскрылся позже, свое классическое изложение он получил у Канта. Условием свободы мысли становится воля субъекта, Кант утверждал, что свобода — свойство воли разумных существ [9, 226], воля мыслима как безусловно добрая [9, 116] или свободная от внешнего интереса или влияния. Тем самым обстоятельства философствования вообще безразличны. Как замечал Гегель, начиная с Нового времени, больше нет ни специального философского образа жизни, ни отдельной философской гильдии или касты, есть только индивидуальное переживание философом достоверности соответствия между его словом и мыслью, переживание «верности своей цели» [2, 280].

Гегель обозначил и недостаточность этой волевой основы свободы, т.к. воля никогда не дана «в конкретном случае совершения действительных поступков» [10, 320] без подозрения в собственной и, тем более, чужой гетерономии. Это делает необходимым третью перспективу на институционализацию философии. Ее мы также находим у Сократа, на этот раз в «Апологии»: городская община или государство посредством безвозмездного предоставления из своего бюджета «дарового обеда», считал Сократ, могли бы служить гарантом существования свободной от рынка философии (11, 36 d). Согласно Канту и Гумбольдту, обеспеченное государством положение философии в университетах [13, 75–76] и значимость профессиональной университетской работы для своих государств [14, 7–8] поддерживаются и обосновываются обращением как к подлинно рациональным к принципам, которые совпадают с необходимыми обстоятельствами существования отдельного ученого на своей позиции в университете: уединение, свобода от объединений, ценностная нейтральность¹.

Представленную последовательность, хотя она наброском и выступила еще у платоновского Сократа, мы можем связать с трансформацией понятия дара, как ее можно проследить в дискуссии Деррида и Мариона. Дарообмен проблематизировался и в Античности, ярче всего у Гомера: яблоко раздора и троянский конь. Данные дары принесли бедствия по причине нарушения правил дарообмена: симметричности дара, наличие как дарителя, так и получателя, чтобы было возможно обратное отдаривание, соразмерность дара возможному отдариванию. Как заметили Деррида и Марион [8], развивая размышления Мосса о даре [7], христианство сделало дар ассиметричным и даже немислимым – он стал апорией, т.к. и дарение для дарителя должно быть анонимным (Мф 6:3), и воздаяние как положительное, так и отрицательное оставляется одной инстанции – Единому Богу. А он непосредственно недосягаем, и сам является дарителем, а точнее жертвователем того, за что отдаривание невозможно – он жертвует собою, или своею Второю Ипостасью, Сыном Божьим. Очевидно, все правила дарообмена нарушены радикально. Образовавшаяся универсальная инстанция отдаривания оставила институции, действующие от ее имени, церковь и государство – и их руководство над философской институционализацией мы наблюдаем, начиная со Средневековья (служанка богословия) и в проектах национальных университетов Гумбольдта и Наполеона с особым местом философского факультета в них.

¹ Список можно дополнить принципами этики ученого и этоса науки CODUS P. Мертона.

Внимание к данной ситуации завещано было еще Сократом, когда в защитительной речи он хотя и говорил о желательности государственного содержания философов, добавлял, что отсутствие этого содержания в его случае выводит его из под подозрения, которого иначе он не смог бы избежать [1, 31]. О сомнительности церковного или государственного философа подробнее пишет Фуко, когда замечает, что философия перестала быть «наукой наук» [12, 141], ее место заняла «правительность». Фактически, Фуко повторил аргументы против софистов и риториков из «Государства», с которых мы начали: если заказчиком философского дискурса не является философ, дофилософские цели заказчика извращают философию. Оставаясь в этой логике, единственный шанс выведения философии из-под подозрения – объявление самой правительности философской. Как Платону нужно было поставить философов во главе государства, так теоретики университетских реформ обосновывали, что либо сам правитель, либо правовая система уже являются философичными, разумными, чем должно быть снято подозрение с философского дискурса: Кант, Гумбольдт и Гегель оптимистично наделяют разумностью самого учредителя философского факультета.

Для названного оптимизма есть эмпирические основания – успехи профессиональной философии последних двух сотен лет 200 лет: умножение числа философских систем, концепций, направлений, появление множества внутриуниверситетских философских течений, многократное увеличение числа университетских философов, философских статей, монографий, журналов. При этом существование, отбор и развитие всей названной инфраструктуры и ее агентов целиком обеспечено государствами. Преумножение под внешним покровительством под предлогом недостаточности и даже вредности внутренней самоорганизации прямо называлось в числе целей Гумбольдотом:

«государство должно заботиться ... о богатстве, т.е. мощи и разнообразии умственных ресурсов — путем правильного выбора привлекаемых к этому делу людей, и о свободе их деятельности» [14, 7];

«Преподавателей университета должно назначать исключительно государство, и, несомненно, не стоит допускать большее влияние факультетов на этот процесс, чем предоставил бы им опытный и рассудительный попечительский совет» [14, 10].

Прямая причина для внешнего назначения состоит, по Гумбольдту, в искоренении научного единомыслия, понятого как односторонность. Но развитию культивируемого антагонизма среди преподавательского корпуса по научным вопросам сопутствует обязательство не объединяться с коллегами и по вопросам корпоративных интересов, что могло оказаться единственным средством диалога с властью, как показывает история средневекового университета и его практики коллективного исхода преподавателей и студентов из города, невнимательного к интересам университетского сообщества.

Фуко напоминает, что такое властное регулирование неотличимо от пастушества, состоящего в распределении пищи, составлении пар для управления качеством и количеством потомства, в указании направления пути стада [12, 197]. Важнейшую для европейской культуры защиту данной ролевой модели власти Фуко находит в ответе Сократа Фрасимаху в «Государстве» (1, I 343 b–e):

Фрасимах: «... ты думаешь, – начал свою пространную речь Фрасимах, – будто пастухи либо волопасы заботятся о благе овец или волов, когда откармливают их и холят, и что делают они это с какой-то иной целью, а не ради блага владельцев и своего собственного. Ты полагаешь, будто и в государствах правители – те, которые по-настоящему правят, – относятся к своим подданным как-то иначе, чем пастухи к овцам, и будто они днем и ночью только и думают о чем-то ином, а не о том, откуда бы извлечь для себя пользу» [1, 52].

Сократ: «... говоря и о подлинном пастухе, – ответил ему Сократ. – Ты думаешь, что он пасет овец, поскольку он пастух, не имея в виду высшего для них блага, а так, словно какой-то нахлебник, собирающийся хорошенько угоститься за столом; или, что касается доходов, – так, словно он стяжатель, а не пастух. Между тем для этого искусства важно, конечно, чтобы оно отвечало не чему-нибудь иному, а

своему прямому назначению, и притом наилучшим образом, – тогда овцы и будут в наилучшем состоянии; такое искусство будет достаточным для этой цели, пока в нем нет никаких недочетов. Потому-то, думал я, мы теперь непременно согласимся, что всякая власть, поскольку она власть, имеет в виду благо не кого иного, как тех, кто ей подвластен и ею опекаем – в общественном и в частном порядке» [1, 54].

Сократ обращает внимание на качество менеджмента, словно оно меняет цель и исход животноводства. То же и с третьей перспективой взгляда на институционализацию философского дискурса – порядок и критерии существования философии несвободны от подозрения в подмене целей философской речи, как бы в разных философских учениях они не понимались, обслуживанием обстоятельств существования этой философской речи, а именно самого сначала церковного, а затем государственного институционального устройства – то есть целями инстанции отдаривания, против чего предостерегал Платон. Тем самым история философии ставит перед нами вопрос: возможно ли найти иной критерий автономности философского суждения, непротиворечащего интересам учредителя философской институции, чем индивидуальное свидетельство философа, т.е. чем уже сомнительный критерий из второй перспективы на институционализацию философии?

Литература

- [1] Платон. Государство. М.: Академический проект, 2015. 398 с.
- [2] Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб.: Наука, 1994. 583 с.
- [3] Деррида, Ж. Университет глазами его питомцев // Отечественные записки. 2003 (6). С. 96–103. URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/6/univer>.
- [4] Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
- [5] Лосев, А.Ф., Тахо-Годи, А.А. Платон. Аристотель / ЖЗЛ. М.: Молодая гвардия, 2005.
- [6] Маяцкий, М. Сократ-экономист, или К политэкономии дружбы // Логос. 2011. № 83 (4). С. 120–130.
- [7] Мосс, М. Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Общества. Обмен. Личность. М.: КДУ. 2011. С. 134–285.
- [8] Деррида, Ж., Марион, Ж.-Л. О даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Философско-литературный журнал Логос. 2011. № 3. С. 144–171.
- [9] Кант, И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 4. М.: Чоро, 1994 г. 630 с.
- [10] Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
- [11] Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 860 с.
- [12] Фуко, М. Безопасность, территория, население. СПб.: Наука, 2011. 544 с.
- [13] Кант, И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. 495 с.
- [14] фон Гумбольдт, К. О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине // Неприкосновенный запас. 2002. (2). С. 5–10.

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда
(проект № 20-78-00121) в Российском государственном гуманитарном университете.
This work is supported by the Russian Science Foundation under grant no. 20-78-00121 in
Russian State University for the Humanities.*

Прагматика дискурса

Ф.Н. Блюхер (Москва)

В статье указывается на различие филологического и философского значения термина дискурс. Показывается зависимость значения слов от истории и идеологии. Высказывается предположение, что эволюция русского литературного языка в XIX – XX вв. связана с изменением дискурса. В культурологии дискурс-анализ может использоваться для оценки среднесрочных изменений языка в результате изменения социальных отношений.

Ключевые слова. *Дискурс, язык, идеология, литература, письмо, революция.*

Слово дискурс многозначно. Оно используется в диапазоне от обозначения стилистических особенностей речи социальных групп до идеологии. И хотя мы его встречаем в разговоре филологов, оно придумано не филологами, а философами. Я бы сказал, что для филологов оно не точное и поэтому для некоторых серьезных ученых табуировано. Это легко объясняется естественным применением приема, известного как «бритва Оккама». Филолог имеет дело с языком или с текстами, при этом допускается, что язык может жить своей жизнью, т.е. его изменения невозможно предугадать и спрогнозировать. Однако совсем отказаться от филологии в его исследовании мы не можем, потому что для классической философии дискурс излишен. Он целиком подпадает под характеристики «идола рынка» Ф. Бекона и, уже в силу этого, должен быть удален из рациональных исследований. Его анализ говорит нам лишь о том, *как* говорят, но ничего не проясняет о том, *что* говорят.

Тема дискурса тесно связана с философией М.Фуко. Если быть точным, то дискурс по Фуко – это объективная, выраженная в текстах система правил, организующая профессиональные группы, которые через присвоение и принуждение создают социальные практики [1, 74–75]. При этом слово «объективная» относится исключительно к языку, а не к миру. То есть, мы можем отыскать изменения языка, которые описывают отношения между людьми и диктуют нам те или иные действия. Например, если мы считаем, что общество разделено на классы, то вполне вероятно, что между этими классами могут быть разные отношения, как «союзнические», так и «антагонистические», а отношения между «народами» могут быть «дружескими», «братскими», «враждебными», «непримиримыми». Однако уже на этих примерах видно, что со временем они могут меняться. Например, «братский народ» может со временем превратиться в «рабов», а «культурные» немцы в «нецивилизованных» тевтонцев. Или, еще ближе, из немецкой конституции хотят исключить слово «расы», находящееся в разделе запрета расовой дискриминации с 1949 году для противодействия идеологии нацизма, однако сейчас считается, что само упоминание этого слова в современных условиях приводит к нежелательным результатам. [2] Во всех этих случаях мы имеем дело с идеологией, навязываемой государственной пропагандой или возникшей в гражданском обществе. [3] Следовательно, нужно признать, что содержание слов существенно зависит от истории их применения: «государство», «the state», «l'état», «der Staat» могут быть разными понятиями.

С другой стороны, если мы возьмем какое-либо отдельное историческое событие, то легко обнаружим его диаметрально противоположные оценки, причем не только у активных участников этих событий, но даже в устах пассивных современников. Для одних крах СССР – «долгожданная свобода», а для других – «величайшая трагедия XX века». Проведенное нами исследование показало, что доля оценочно-экспрессивной метафоричности в тексте существенно зависит от времени, которое отделяет современников от свершившегося события. И если мы используем

статистические данные поиска по корпусу русского языка, то легко увидим, что активное использование метафоры продолжается от 10 до 20 лет. События и 1991, и 1917 года в России по сей день являются ареной жесткого метафорического противостояния. Более того, если мы рассмотрим саму Россию как длительное историческое событие, то легко обнаружим, что при оценке ее истории используются те же самые оценочно-экспрессивные метафоры. Возможно, что это «неустранимость» из дискурса большой доли оценочно-экспрессивных метафор есть определенная характеристика социумов, подобных русскому.

В традиционных европейских языках принято считать, что существуют тексты и их авторы, оказавшие существенное влияние на становление языка. Для немецкого таким автором является Лютер благодаря его переводу Библии. Для итальянского – Данте. В русском таким автором принято считать Пушкина. Но во всех этих случаях речь идет именно о литературном языке. Возникает вопрос: можем ли мы свести языковые структуры, которые называются дискурсом, именно к литературному языку?

На наш взгляд, «начало языка» лежит не в литературе, а в образовании. Русская диглоссия как раз и возникает из двух не связанных друг с другом систем образования: церковно-приходской и гимназической. Но возникновение дискурса скорее всего связано не с процедурой чтения, которая непосредственно влияет на этико-эстетический этос читателя, а с деятельностью письма. Дискурс возникает не из того, что мы читаем, а из-за того, как мы пишем, куда и зачем.

Легкие письма образованным корреспондентам производит один тип дискурса, а составление бумаг для бюрократического документооборота – другой. Если эпистолярный жанр требует выработки индивидуального стиля, то для функционирования бюрократической машины более всего подходят готовые смысловые блоки, не допускающие индивидуальной интерпретации. Собственно говоря, для них даже не нужен родной язык, вполне достаточно иностранного заимствования или буквенной аббревиатуры. Именно здесь находится корень легкого заимствования иностранных слов русским языком. В Словении же, Чехии, Украине другая история возникновения «родного языка» и, соответственно, другое отношение к иностранной лексике. А если речь идет об «освободительной борьбе», то могут изменяться даже алфавиты. Примером может служить роль глаголицы как противовеса кириллицы в Хорватии или несостоявшиеся планы большевиков по замене кириллицы латиницей.

Это приводит к тому, что язык разговора и письма расходятся. Причем исторически и прагматически это один язык, на котором вполне может состояться коммуникация, а не диалекты как в английском или немецком языке. Люди, употребляющие тот или иной дискурс, сразу понимают, к какому слою относится их собеседник, по тому, как он владеет речью. Но, в отличие от языка, целью которого является коммуникация, цель дискурса вовсе не в том, чтобы договориться, он возникает, чтобы размежеваться. В этом плане становление русского литературного языка происходит через его переход от бюрократического и церковно-славянского к разговорному. Эволюция языка от Державина к Пушкину, от Толстого к Достоевскому, от поэтов Серебряного века к Высоцкому и Бродскому – это следование литературы за изменением дискурса. Собственно говоря, понятие дискурса нам и нужно как категория, отражающая те изменения, которые происходят в языке в течение как минимум одного, двух поколений. Чаще всего эти изменения отражают среднесрочное изменение социальной реальности, которые мы можем не видеть на фоне науки, изучающей века или быстротечности политических событий. Но дискурс и не влияет на ход вековой истории, зато может оказывать существенное влияние на политику.

Так, если мы рассмотрим революционную эпоху, то легко обнаружим в ней столкновение не только классов и сословий, но и дискурсов. Бюрократическому языку власти всегда противостоит язык митингов и прокламаций. Успех у слушателей имеют не те, кто говорит как существовать дальше, а те, кто заявляет,

что так жить нельзя. Успех ораторов революционных перемен, – Керенского, Троцкого, Ленина, Собчака, – обусловлен, в том числе, и столкновением дискурсов эпохи. Именно наличием особого дискурса устной речи можно объяснить исторический факт полного отсутствия текстов политической агитации в ходе солдатского бунта в Петрограде в феврале 1917 года (получившего впоследствии название Февральской революции), когда в течение 30 часов на сторону восставшего полка перешел весь гарнизон города (160000 человек).

Наследие революции сохранилось в течение всего существования Советского Союза. По воспоминаниям современников, выступлениями Хрущева заслушивались, но их стенограмма всегда нуждалась в серьезной литературной правке, в том числе по внесению понятийного содержания. С другой стороны, слушать выступления Брежнева было трудно, возможно и в силу того, что зачитываемые им речи были плодом работы профессиональных литераторов.

Иногда дискурс ответственен за возникновение слов. Так слово из психологического словаря «руссофобия» стало в последнее время активным инструментом объяснения внешней политики России. Если мы проанализируем историю движения диссидентов, то обнаружим, что частотность употребления возникшего в 1960 году слова «антисоветчик», во время суда над Синявским и Даниэлем в 1965–1966 годах пошла вниз, а резкое увеличение частотности употребления этого понятия началось после второго суда над Быковским в 1971 году. Это, видимо, связано с тем, что первые настаивали, что они советские люди, а Быковский открыто заявил о своей антисоветской политической позиции. Любопытно, что с точки зрения тогдашнего правосудия, данная позиция квалифицировалась как сумасшествие. Но дело не только в частотности использования слов, под влияние дискурса слова могут менять свое значение. Так прилагательное «современный» в прямом смысле обозначает временной интервал.

Если вдуматься в буквальное значение этого понятия, то современность должна наступать каждый день и всякий прошедший день должен быть уже не современным. Поэтому его употребление должно относиться исключительно к настоящему моменту. Поиски в синонимии показали, что его значения можно свести: 1) к временным параметрам (сегодняшний, своевременный, теперешний), 2) к описанию состояния (острый, актуальный, жгучий), 3) к обозначению временного момента качественного изменения (новый, новейший, актуальный). Первое и третье можно было описать через парадокс времени, запрещающий использовать понятие современный по отношению к долгим временным отрезкам. Оставалось второе значение, которое требовало уточнения объекта, находящегося в данном состоянии. Понятно, что в употреблении прилагательного «современный» в словосочетаниях «современная экономика», «современная наука», «современное право», «современная жизнь» указывался не временной, а пространственный адресат, речь велась об эквиваленте слова «западный». Так как это замещение значений произошло еще в СССР, при идеологическом контроле, его можно было бы признать правомочным. Но поиск по статистике базы национального корпуса русского языка показывает, что после 10-летнего снижения в 90 годы, начиная с 2000 по сегодняшний день, употребление этого прилагательного выросло от стандартного значения почти в 2 раза.

Мы не имеем оснований утверждать, что этот рост связан именно с обозначенным выше значением слова «современный», однако относительное отставание России от передовых стран мира является непреложным фактом. Тем не менее, относительный характер этого отставания (при отставании от передовых экономик мира, РФ в группе стран с развивающейся экономикой находится на вполне достойных позициях), придает своеобразное звучание слову «современный» в рамках идеологического дискурса. Это происходит в силу того, что само значение понятия «западный» собирательное. Оно воспринимается, прежде всего, как «не российский». В реальности, и «западная экономика», и «западная наука», и «западное право», и «западная жизнь» могут быть очень разными, и построены они иногда на

противоположных основаниях. Так, например, профессор из США, приезжая в Россию, может сказать, что «он специалист по континентальной философии», имея в виду, что он преподает не англо-американскую аналитическую, а немецкую и французскую философию. Однако эти дистинкции для российских специалистов по «современной» философии неразличимы. Так, под влиянием дискурса, вполне невинное прилагательное приобретает роль идеологического маркера.

Можно сказать, что дискурс – это категория культурологи, которая используется при анализе изменения языковых выражений в зависимости от изменения социальных отношений. При этом изменение дискурса чаще всего опережает изменение социальной реальности. Если мы перефразируем знаменитую фразу, то можно сказать, что «сначала был дискурс, и дискурс был у народа, и дискурс изменил народ».

Литература

- [1] Блюхер Ф.Н., Гурко С.Л., Гусева А.А., Гутнер Г.Б. Дискурс-анализ и дискурсивные практики. - М.:ИФ РАН, 2016. - 134 с.
- [2] https://lenta.ru/news/2020/11/02/no_race/
- [3] Гурко С.Л. Несколько слов о нескольких словах // Vox: <http://vox-journal.org>. Выпуск 25 (декабрь 2018) <https://vox-journal.org/content/Vox%2025/Vox%2025-23-Gurko.pdf>

Философский диалог как текстовое поведение

О.В. Зарапин (Симферополь)

В докладе ставится проблема особенности прагматики философского диалога. В рамках античной традиции философского диалога различаются речь как действие и социальная функция, само действие определяется как речевая реакция и текстовое поведение. С точки зрения текстового поведения дискурс философского диалога представлен в виде структуры, заданной соответствием между речевыми модальностями (высказывание о вещах, высказывание о себе, метафизическое высказывание) и их прагматической нагрузкой (эвристика, трансформация, сотериология).

Ключевые слова: диалог, текстовое поведение, речевое действие, прагматика.

Присмотримся к любопытному феномену: философия – этот, как часто можно услышать в студенческой аудитории, далекий от реальной жизни и малопонятный предмет, вызывает неизменный интерес за пределами учебной аудитории. Философские идеи нынче становятся популярным средством самовыражения на множестве интернет-форумах и чатах, что свидетельствует о том, что интерес к философии и философский интерес к жизни выходит за рамки академического общения. В этом коммуникативном стыке поставим вопрос: что есть философская коммуникация сегодня в ситуации взаимодействия академического общения и массовой формы коммуникации? Традиционный вопрос «зачем нужна философия?» сегодня довольно часто подразумевает «вашу философию», как будто у спрашивающего уже есть «своя философия», стихийно появившаяся в процессе интернет-серфинга из чего попало: цитат, высказываний и бесед. Коммуникация как профессиональная деятельность философа, выстраиваемая по классической модели философской беседы-диалога, сталкивается сейчас с особым типом коммуникации как коллективной деятельности в сети, где высказанное от собственного имени мнение есть предмет лайков, репостов и комментариев, напоминающих обстановку

античной агоры. Возникшая еще в античности проблема соотношения философской школы и агоры как различных форм коммуникативной деятельности сегодня вновь становится актуальной и принимает обновленный вид. Общее в том, что проблематизируется сам феномен собственного мнения, ведь на поверку выясняется, что оно может быть не только результатом размышлений, но также и коллажем из штампов, произвольно стыкуемых по самым разным основаниям. Что значит иметь собственное мнение, есть ли оно некоторого рода данность, содержащаяся в запасе, откуда по желанию его можно достать и предъявить?

В поисках ответа на этот вопрос обратимся к истокам философской традиции - к сократической беседе и философскому диалогу, в рамках которой была осмыслена взаимосвязь языка и мышления. Эта взаимосвязь определялась в системе различий: 1) красноречие и безыскусная речь, высказывающая правду; 2) устная и письменная формы безыскусной речи, отличающиеся параметром адресации как лично обращенная речь и всеобщая речь.

Параметр формы и параметр адресации здесь взаимосвязаны: устная речь есть лично адресованное слово, в то время как всеобщий адресат предполагает письменную форму речи в том простом смысле, что письменный текст доступен каждому. Что задает эту систему различий и тем самым определяет речевую жизнь как имеющую философский вид речевую культуру? Основой здесь является связка между сократической беседой как устной коммуникацией и философским диалогом как письменным текстом. Различие между устной беседой и письменным диалогом как бы минимально: устная речь становится записанной речью, но записанной как именно устная речь со всеми ее избыточными для письма особенностями лично адресованного слова, ситуативности т.д. Намечаемый диалогом стык устной беседы и письменного текста здесь есть центр речевой культуры как философской культуры, которая активируется в различиях устное/письменное и личностное/всеобщее.

Чтобы этот центр проявился в языке, необходимо рассматривать язык в прагматическом измерении как речевую деятельность. Здесь мы встречаемся с понятиями, релевантными дихотомии устного как личного слова и письменного как всеобщего слова. Это понятия **речевого действия и речевой функции**. Их прагматики различаются, в частности, по тому, как говорящий обозначает себя в речи (показание дейксиса) в ситуации частной беседы и публичной речи. Так, в платоновской «Апологии Сократа» [4] Сократ беседует с политиками, поэтами и ремесленниками – это три типа публичной речи, основанные на принципе речевой функции. Особенностью функции является то, что в содержании речи говорящий обозначает себя в виде обезличенной инстанции, озвучивающей точку зрения государственного интереса (политик), божества (поэт) или накопленного опыта (ремесленник). Принцип речевого действия, реализуемый в частной беседе, напротив, подразумевает авторизованное слово, существующее лишь в принадлежности лицу, обозначающему себя собственным именем, как, например, в «Пире» [7], когда Сократ отказывается произносить речь по риторическому образцу хвалебного слова (энкомий) и заявляет, что будет пользоваться «первыми попавшимися словами», т.е. именно теми словами, которые выдают его авторство, не опосредованное никакими внешне усвоенными образцами построения речи. Этот же мотив в «Апологии Сократа» занимает центральное место: вопреки ожиданиям Сократ говорит простыми словами, объясняя это тем, что в его возрасте пристало говорить лишь одну правду, не заботясь о красоте слога.

Сократическая решимость говорить безыскусно своими словами помещает позицию публичной речи (хвалебное слово в «Пире», или защитная речь в «Апологии Сократа») в речевую ситуацию частной беседы «один на один» – это есть то, что мы бы назвали **текстопорождающим механизмом** философского диалога. Платон обозначает такой механизм словом «испытание» (греч. ἐξετάζω – исследовать, испытывать, рассматривать). В ходе сократического испытания: 1) речь собеседника выявляется как функция, а сам говорящий – как функционер, представляющий себя в третьем лице и, таким образом, забывающий себя в

собственной речи; 2) функция трансформируется в действие и эта рече-перемена (воспоминание себя) есть опыт речевой самоидентификации субъекта, который осознает себя действующим лицом, а не агентом и проводником внешней силы такой, как государственный интерес, божественная воля или общепринятое мнение. Говорить от собственного имени в значении философского речевого действия и выражать свою точку зрения не есть одно и то же. Различие в том, как определена и определена ли вообще прагматическая нагрузка речевой позиции. Ведь, человек, движимый потребностью самовыражения, может высказываться, не сообразуясь ни с какой целью. Если цель все-таки имеет значение, возникает вопрос – является ли она только внешней целью, ситуативно заданной обстоятельствами, например, застойной беседы, или в качестве внутренней цели определена самим действием как его необходимая часть?

С точки зрения генезиса философской культуры диалога вопрос о прагматической нагрузке речевой позиции следует рассматривать в терминах различия, релевантного античной философской традиции. Это различие между «характером» как природной предрасположенностью (греч. χῆρακτῆρ: отпечаток, клеймо) и «этосом», т.е. навыком как рефлексивно отработанным способом действия (греч. ἦθος: навык, обычай, привычка). Если этос выбирается человеком самостоятельно как личностный способ действия и вообще как образ жизни, то характер в буквальном смысле есть способ действия, который впечатан в человека, вытекает из естественного психосоматического строя [3, С. 98-107].

Осмысленные с точки зрения диалогической взаимосвязи речи и действия, позиции характера и этоса можно представить в виде различия двух способов действия – **речевой реакции** и **текстового поведения**. Реакция подразумевает такой способ речевого действия, который близок автоматизму, когда «уже есть что сказать»; сказанное таким образом вообще не подразумевает рефлексивный зазор, отделяющий реакцию от вызвавшего его стимула. Такой зазор как раз признак другого способа действия – текстового поведения, – в нем автоматизм речевой реакции блокируется тем, что, на первый взгляд, может показаться напускающим туман разговором, который если и полезен, то лишь тем, что вносит паузу, дает возможность передышки. Но в том-то и дело, что это не так. Понятие текстового поведения отвечает мысли о том, что философский разговор не есть пауза в действии, после которой все возвращается на свои места по типу «поговорили и хватит».

Значит, философская беседа есть действие, уводящее нас в сторону от реактивных шаблонов, в **возможности думать и говорить иначе**. Цель диалогического действия – это умо- и рече-перемена (метанойя). Реализация этой цели порождает эффект, распространяющийся наподобие взрывной волны одновременно в трех направлениях: «во вне» (к вещам), «во внутрь» (к себе), «вверх» (метафизическая идея).

Соответственно этим направлениям можно определить модальности и структуру дискурса диалогического поведения так, что речеперемена (метанойя): 1) реализуемая в модальности «высказывания о вещах» соответствует тому, что мы бы обозначили **эвристикой** (переосмысление вещи); 2) реализуемая в модальности «высказывания о себе» - **трансформацией** (само-переосмысление); 3) в модальности «метафизического высказывания» – **сотериологией** (переосмысление бытийных основ жизни)¹.

Возможны различные варианты того, как сочленяются эвристика, трансформация и сотериология. В диалоге «Федон» [6] идея бессмертия (сотериологическая тема) является эвристически репрезентированной в рассуждениях о противоположностях и переходах. Компонента трансформации, выраженная в тезисе о том, что знание есть припоминание, есть еще один дополнительный способ рассмотрения основной темы.

¹ Такая конфигурация прослеживается также в пунктах обвинения Сократа, ему вменяется вина в том, что он: 1) исследует природу; 2) развращает молодежь; 3) является религиозным реформатором и даже безбожником.

Таким образом, «Федон» – это пример сотериологического поведения, использующего прочее как инструменты. Иначе обстоит дело в случае «Евтифрона» [5], где, напротив, метанойя актуализируется по типу трансформации, чему подчиняется эвристический эффект. В эпоху Модерна эвристическая модальность становится доминирующей, для чего задействуется как ресурсы трансформации («Разыскание истины посредством естественного света» Р. Декарта [2]), так и метафизический инструментарий («Бруно, или О божественном и природном начале вещей» Г. Шеллинга [10]). Эта тенденция к сближению эвристического и трансформационного потенциалов текста заметна в современных образцах диалогической эвристики («Проблемы науковедения» Л. Флека [8]; «Еще один диалог Монолога с Диалогиком» В.С. Библера [1]).

В заключении отметим, что идея текстового поведения намечает подход в рассмотрении проблемы типологии философских текстов, в оптике этого подхода выявляются коммуникативные истоки философской культуры как культуры диалога. В какой степени эта культура унаследована нашим временем? Что происходит с философским диалогом в цифровых и сетевых условиях? Будучи далеким от социокультурного кликушества по отношению к трансформациям в современной текстовой культуре, полагаю необходимым актуализировать эти вопросы в видах сохранения смысла философского диалога как неизбежной формы трансляции европейской философской культуры.

Литература

- [1] *Библер В.С.* Еще один диалог Монолога с Диалогиком // «АРХЭ» Культурно-логический ежегодник. Кемерово: «АЛЕФ» Гуманитарный Центр, 1993. С.9–70.
- [2] *Декарт Р.* Разыскание истины посредством естественного света // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С.154–178.
- [3] *Дорофеев Д.Ю.* Личность и коммуникации. Антропология устного и письменного слова в античной культуре. СПб: Изд-во РХГА, 2015. – 638 с.
- [4] *Платон.* Апология Сократа // Платон Сочинения в 3-х т. Т. 1. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. М.: «Мысль», 1968. С. 81–112.
- [5] *Платон.* Евтифрон // Платон. Диалоги / Пер. А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1986. С. 250–268.
- [6] *Платон.* Федон // Платон Сочинения в 3-х т. Т. 2. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. М.: «Мысль», 1970. С. 11–94.
- [7] *Платон.* Пир // Платон Сочинения в 3-х т. Т. 2. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. М.: «Мысль», 1970. С. 95-156.
- [8] *Флек Л.* Проблемы науковедения // Флек Л. Возникновение и развитие научного факта: Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива / Пер. и ред. Поруса В.Н. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 193–208
- [9] *Шеллинг Г.* Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа // Шеллинг Г. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 490-589.

*Доклад подготовлен при поддержке РФФИ, грант № [20-011-00622 А](#)
«Философия как действие: прагматика текстового поведения»*

Дискурс перевода и перевод дискурса

А.А. Волкова (Москва)

В данном докладе анализируется дискурс перевода в контексте функционирования повседневной коммуникации. В процессе воспроизводства социального, выстраивания социальных связей, основное значение приобретает перевод дискурса, который представляет собой функциональное выражение дискурса перевода, т.е. его неязыковую часть. Языковая и неязыковая сферы дискурса перевода, таким образом, являются взаимозависимыми, а сам процесс перевода имеет рекурсивный характер.

Ключевые слова: *перевод, дискурс, знак, неязыковая сфера перевода, дискурсивные практики перевода.*

Ситуация перевода так или иначе довольно часто встречается в повседневной коммуникации каждого человека, и самый явный пример этого – перевод с одного языка на другой. Однако, такой вариант перевода не единственный. Р. Якобсон выделяет три вида перевода: межъязыковой перевод (знак интерпретируется посредством знака другого языка); переименование¹ (знак интерпретируется с помощью знаков того же языка; примером такого вида перевода может служить повседневная коммуникация, т.к. каждый человек обладает собственным идиолектом); трансмутация (знак интерпретируется через невербальные знаковые системы; в качестве примера могут выступать индексальные знаки Пирса) [6, с. 362]. Исходя из данного разделения, перевод можно определить как перекодирование знака в другой семиотической системе [6, там же]. В каждом виде перевода можно наблюдать схожий процесс перевыражения знака, где важно разрешить одну из основных проблем перевода – проблему эквивалентности. Этот вопрос о возможности эквивалентности знаков разных семиотических систем стоит в центре переводческой деятельности.

Процесс перекодирования знака включает в себя не только набор лингвистических и семиотических правил перекодировки, но и совокупность отношений, институционализирующих данный процесс. К примеру, в процессе перевода также учитывается социокультурный контекст употребления знака, который в значительной степени влияет на выбор его эквивалента в другой знаковой системе. Такое выстраивание взаимосвязей говорит о том, что можно выделить особый дискурс перевода, который «есть нечто *большее*, нежели просто использование знаков для обозначения вещей. Именно это «нечто большее» и позволяет ему быть несводимым к языку и речи» [5, с. 50]. Следуя за интерпретацией дискурса М. Фуко [5, с. 54-55], можно сказать, что дискурс перевода представляет собой систему отношений между различными элементами перевода. Такая система отношений связывает язык с нелингвистическими элементами перевода. Формируются определенные дискурсивные практики перевода, которые структурируют переводческую деятельность.

Лингвистическое понимание перевода условно разделяет процесс перевода на две стадии: герменевтическую и поиск эквивалентного знака [2, с. 25]. На герменевтической стадии происходит процесс интерпретации, понимания знака, исходя из чего, на второй стадии подбирается наиболее подходящий его эквивалент.

¹ См. также: Р. Барт. Разделение языков / Избранные работы: Семиотика: Поэтика – М.: Прогресс, 1989. – С. 519–535. В этой статье Барт говорит о социальном разделении языков, которое еще не стало предметом лингвистики. Наличие «социального разноязычия» подразумевает наличие постоянного процесса перевода для успешной коммуникации разных социальных групп.

Эти две стадии представляют собой набор дискурсивных переводческих практик, которые выходят за пределы исключительно языковой деятельности. Для правильной интерпретации знака необходимо учитывать множество факторов: от личности автора до социальных условий, в которых данный знак имеет определенное значение. Как утверждает Н.С. Автономова, в «Археологии знания» Фуко расширяет значение дискурсивных практик, добавляя к языковому аспекту неязыковое, социальное. «Здесь дискурсивность уже не укладывается в рамки обычных представлений о языке как форме выражения мысли или системе средств общения: дискурсивные практики – это скорее лишь некие языкоподобные, т.е. похожие на язык своей структурирующей способностью, механизмы познания и культуры» [1, с. 115]. Дискурсивные практики перевода также приобретают функцию структурирования неязыкового пространства. Они проникают в ткань социального и приобретают возможность его трансформировать, способствовать установлению социальных связей, иными словами, воспроизводить социальное.

Трансформация социального может происходить под воздействием различных механизмов. Для установления возможности коммуникации, которую можно обозначить как внутренний механизм воспроизводства общества, требуется постоянное функционирование переводческих практик. Их работа направлена на перевод дискурса, основная задача которого заключается в установлении связей между различными частями общества. Перевод дискурса представляет собой механизм интерпретации знаков, используемых в одних сферах и неизвестных в других сферах общества. Происходит подбор эквивалента знака, однако на процесс поиска эквивалента в большей степени влияют не лингвистические правила, а прагматический аспект перевода. В этом проявляется та, не принадлежащая языку, сторона дискурса, о которой говорил Фуко. Теперь происходит обратный процесс, и социальное оказывает влияние на работу дискурсивных практик.

Более подробно взаимодействие языковой и неязыковой сфер в поле дискурса перевода можно рассмотреть на примере взаимодействия различных сфер общества, где и происходит столкновение различных дискурсов. Один из самых известных примеров такого рода описывает Б. Латур: процесс создания Л. Пастером вакцины от бешенства и распространение вакцинирования. На протяжении долгой работы над вакциной Пастеру приходилось взаимодействовать с различными представителями сельского хозяйства, что было непростой задачей. Сложность состояла в том, что Пастер был вынужден убедить фермеров в том, что возбудителями болезни являются невидимые бактерии, а единственным спасением от них служит прививание коров [4, с. 139–140]. Успешность Пастера можно объяснить тем, что ему удалось совершить перевод дискурса, т.е. интерпретировать свои действия таким образом, чтобы убедить Министерство сельского хозяйства обязать делать прививки животным. Перевод дискурса, предпринятый Пастером, Латур объясняет не с лингвистической точки зрения. Конечно, языковая сфера с необходимостью присутствует в этом переводе, однако, играет далеко не ключевую роль. Подбор эквивалентов знаков, используемых в микробиологии, обуславливается прагматической стороной дела. Пастеру нужно было представить свое изобретение и убедить общественность в своей правоте. Для этого он использует различные вариации стратегий перевода интересов. В работе «Наука в действии» Латур подробно описывает эти стратегии, ведь именно они обеспечивают функционирование науки в обществе. Первая стратегия заключается в убеждении другого актора в том, что ваши интересы совпадают, т.е. происходит слияние интересов. Вторая стратегия более сложная, ведь помимо убеждения в единстве интересов, необходимо навязать еще и свой путь достижения этой цели. Следующая стратегия заключается в том, что нужно убедить другого актора в том, что предлагаемый путь достижения цели более удобен и выгоден, чем его. Последняя стратегия содержит целый комплекс мер, заключающийся в «перетасовке интересов и целей», вовлекаемых акторов [3, с. 179 - 187]. Каждая следующая стратегия оказывается более сложной, но и имеет гораздо больше шансов на успех, чем предыдущая, при этом все они служат одной цели.

Благодаря переводу интересов, который проявляется в переводе дискурсов, наука выстраивает сети взаимосвязей с другими сферами общества для того, чтобы получать необходимые ресурсы для создания своих изобретений и способствовать их внедрению в повседневную жизнь.

Таким образом, структура дискурса перевода приобретает сложный рекурсивный характер. Дискурс перевода включает в себя в качестве составной части перевод дискурса. Языковая сфера дискурса перевода является необходимой, но не достаточной его составляющей. В качестве неязыковой части дискурса перевода можно рассматривать перевод дискурса, основная задача которого заключается в ориентации на прагматическую сторону перевода. Механизм перевода запускается при взаимодействии языкового и неязыкового пространств. При этом, стоит отметить, что возможны разные варианты соотношения этих двух сфер. При доминировании языковой сферы результат перевода окажется более формальным, но недостаточно точно отражающим социокультурный контекст использования знака и цель перевода. Однако слишком большое внимание к прагматике обуславливает подбор эквивалента знака, в большей степени учитывая неязыковой аспект. Можно привести множество примеров осуществления перевода, где такой перекосяк в одну из сторон оказывается оправданным, но, все же, важно соблюдать равновесие всех составляющих.

Литература

- [1] *Автономова Н.С.* Познание и перевод. Опыты философии языка. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 736 с.
- [2] *Гарбовский Н.К.* Теория перевода. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2004. – 544 с.
- [3] *Латур Б.* Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. – 414 с.
- [4] *Латур Б.* Пастер: война и мир микробов, с приложением «Несводимого». – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. – 316 с.
- [5] *Фуко М.* Археология знания. – Киев, «Ника-центр», 1996. – 208 с.
- [6] *Якобсон Р.* Избранные работы. – М., «Прогресс», 1985. – 460 с.

Раздел II

I. ДИСКУРС В ОНТОЛОГИИ, ЭПИСТЕМОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Наука как возможность метадискурса

Е.О. Труфанова (Москва)

В докладе рассматриваются представления о дискурсе, характерные для направления социального конструкционизма: дискурс как свойственный определенной социальной группе способ говорения о мире, который имплицитно предполагает специфическую систему знаний о мире, характерную для данной социальной группы. Критически анализируются представления о необходимости рассматривать все дискурсы различных социальных групп как равноправные и демонстрируется, что отрицание существования универсальных – общечеловеческих – дискурсов ведет к разобщенности между различными социальными группами и конфликтам. Демонстрируется перспективность рассмотрения дискурса науки как такого универсального метадискурса, который может служить одним из важнейших средств межкультурного взаимопонимания.

Ключевые слова: *дискурс, социальный конструкционизм, радикальная демократия, наука, метадискурс*

В современной эпистемологии и философии науки широко распространена идея о социальном конструировании знания (одним из наиболее ярких сторонников этой идеи является направление социального конструкционизма) [1]. Эта идея не нова, однако ее обсуждение приобретает новую остроту в последнее десятилетие, когда интенсифицируется борьба за право на свое видение мира у различных социальных групп, чье положение ранее было маргинальным или представители которых ощущали себя пораженными в правах по сравнению с политическим большинством. Если, к примеру, в 1960-1970-ые гг. это были феминизм и гей-движение, в 1980 гг. – постколониализм, то в последние годы активизируются обсуждения прав трансгендеров, в США вновь обостряется вопрос о чернокожих гражданах и др. Однако важен не сам факт борьбы за права, а то что каждая из этих социальных групп настаивает на существовании своего особого *дискурса* (который приравнивается к *знанию*), протестуя против навязываемых большинством «тотальных» дискурсов, принуждающих всех без исключения видеть и описывать мир лишь одним и никаким иным образом, лишая, таким образом, меньшинства права на собственное видение мира.

Понятие дискурса является одним из центральных для социального конструкционизма. Дискурсы выступают в роли непреодолимой силы, диктующей законы, по которым субъект воспринимает и категоризирует мир и самого себя здесь и сейчас, в различных дискурсах оформляются и фиксируются социальные конструкции, т.е. дискурс представляется не просто особым языком или понятийной системой, он является основой для определенной социальной реальности.

Несмотря на активное использование понятия «дискурс» социальными конструкционистами, они нигде не дают его четкого определения. Их понимание основывается преимущественно на идущих из философских идей постмодерна представлениях о дискурсе, где дискурс рассматривается как «характеристика особой

ментальности и идеологии, которые выражены в тексте, обладающем связностью и целостностью и погруженном в жизнь, в социокультурный, социально-психологический и др. контексты» [2, с.670]. Здесь важно подчеркнуть именно эту связь слова и дела, говорения и практики: дискурс не просто говорит о мире определенным образом, но и влечет за собой определенные социальные действия. Согласно Мишелю Фуко, любой дискурс является практикой «которая систематически формирует объекты, о которой они (дискурсы) говорят» [3, с.50]. Вслед за работами Фуко дискурс приобретает политическое звучание, говоря «дискурс» всегда в уме держится «идеология», «именно в дискурсе достигается связь языка с идеологией и политикой и принуждение к интерпретации смысла в определенном направлении» [4, с.30]. Дискурс в конструкционистском понимании не просто задает определенные стандарты описаний и категоризаций, он *принуждает* к ним и в этой мере выступает как идеология. Таким образом, дискурс представляет собой некую совокупность принятых определенной социальной группой в определенных социокультурных условиях способов говорения о мире в целом или о каком-либо отдельном объекте, а также совокупность социальных действий, обусловленных этими способами. Британский психолог Вивьен Берр отмечает, что «дискурс создает систему отсчета, способ интерпретирования мира и придания ему смысла, который позволяет “оформиться” некоторым “объектам”» [5, р.38]. Такое понимание дискурса, по сути, следует куайновской гипотезе онтологической относительности [6] и гипотезе лингвистической относительности Сепира-Уорфа [7]: он задает, а точнее, *конструирует* онтологию мира, о котором в этом дискурсе говорится.

Дискурсы могут быть весьма широкими по охвату (например, дискурс средневекового общества) или же дробиться на более частные дискурсы вплоть до предельно узких. Например, общий “средневековый” дискурс может подразделяться на дискурсы различных сословий, а те в свою очередь на дискурсы мужские и женские. Дискурс женщин, как это показывает ряд феминистских исследователей, также не может рассматриваться как универсальный, он различен для представительниц разных этносов, разных профессий и т.д. Говорить за всех женщин, не учитывая этих различий, в этом смысле будет таким же идеологическим диктатом, выражением такого же «тоталитарного дискурса», как мужчинам – выступать от имени всех людей, не учитывая разницы полов.

Право на свой дискурс для каждой социальной группы, требование услышать «голос» каждой из них рассматривается как неотъемлемая составляющая демократии. Известные теоретики дискурса Э. Лаклау и Ш. Муфф считают необходимым установление радикальной демократии вместо демократии либеральной. Либеральная демократия, утверждают они, подавляет различие мнений и взглядов на мир разных социальных групп, поддерживая политическое «большинство», но радикальная демократия будет не просто учитывать и признавать все различия и антагонизмы, но и непосредственно зависеть от них. Консенсус точек зрения разных социальных групп в радикальной демократии не только невозможен, к нему и стремиться не нужно, поскольку именно в сохранении равноправными антагонистических позиций и состоит суть радикальной демократии [8].

Различия между дискурсами затрагивают не только вопросы политики или социального статуса (такие как политическое право голоса или отсутствие дискриминации), они предполагают разные системы знаний о мире (к примеру, разные способы классифицирования и категоризации: например, традиционным представлением о двух полах – мужском и женском, противопоставляются дискурсы, предполагающие небинарную гендерную систему, т.е. множество вариаций помимо оппозиции «мужчина»-«женщина», что приводит к другому онтологическому «членению» мира). В конечном счете социальный конструкционизм утверждает, что разные дискурсы предполагают не только разные научные теории, но и разные версии научного знания, что наука европейского образца не может и не должна

являться привилегированным знанием о мире, имеющим особый статус универсального знания.

Никакое универсальное знание с этой точки зрения невозможно, и мы можем говорить только о знании «ситуационном» (термин «ситуационное знание» (situated knowledge) был предложен в рамках феминистской философии науки) [9], т.е. о таком «знании», которое будет иметь значение только в узко и жестко ограниченной социокультурной ситуации. Т.е. любое знание может быть осмысленным и расцениваться как истинное или ложное только в рамках конкретного дискурса, а никакого универсального – «общечеловеческого» – знания не существует. Любое такое «знание» представляет собой ценность только для конкретной социальной группы, разделяющей данный дискурс, но не за ее пределами. Необходимо отметить, что, по сути, происходит подмена понятий – и частное *мнение* той или иной социальной группы выдается за *знание*.

Наука же, которая претендует на преодоление границ между социальными группами и выражение общечеловечески значимых знаний выступает, с этой точки зрения, рупором причастных к власти социальных групп, которые выдают свое «ситуационное знание» за знание объективное и всеобщее. Предполагается, что наука – как выражение европейского типа рациональности – является инструментом в руках Запада, пытающимся обосновать доминирование своего дискурса отсылкой к истинным и объективным знаниям, полученным в результате научных исследований. Конструкционисты же полагают, что наука должна рассматриваться как частное «ситуационное знание», применимое только в рамках европейской культуры.

Вопрос об особом статусе научного дискурса не является локальным вопросом, который должен интересовать только философов науки или же ученых, переживающих за потерю уважительного отношения к науке как к социальному институту. Этот вопрос важен, потому что наука претендует на описание реальности – как физической, так и социальной – независимое от социокультурных обстоятельств и локальных дискурсов. Она претендует на описание мира, который един для всех социальных групп. Для всех светит одно и то же солнце, вода одинаково мокрая, масса электрона является постоянной величиной, и даже если мы обратимся к социогуманитарным наукам – мы можем по-разному объяснять причины экономического кризиса или трактовать определенное историческое событие, но тем не менее несомненным остается и наличие самого кризиса, или то, что в определенный день главами двух держав был подписан пакт о ненападении. Это факты, которые не варьируются в зависимости от дискурсов, они подтверждены и обоснованы согласно жестким требованиям, предъявляемым к знаниям, которые мы называем научными.

Идея абсолютного равноправия дискурсов не требовательна к «качеству» знаний, выражаемых в данных дискурсах, т.е. она не делает различия между пропагандистскими лозунгами, мифами, народными верованиями, субъективно-пристрастными картинками мира и объективно проверяемыми, верифицируемыми высказываниями о мире, в ней отсутствует разница между истиной и ложью. Любое высказывание самоценно, независимо от его истинностного статуса. Это означает, что равноправие дискурсов приводит к замыканию каждой социальной группы в своем виденье мира, его абсолютизации и невозможности видеть другую точку зрения.

Такой тип мировоззрения активно входит в повседневную жизнь, получая особое распространение среди молодежи. В 2016 г. в качестве «слова года» Collins Dictionary зафиксировал термин «поколение снежинок» (snowflake generation) [10]. Так называют молодежь 2010-ых, которая представляется чрезмерно чувствительной и ранимой, и не склонной взаимодействовать с мнениями и образами мира, отличными от тех, которые соответствуют их убеждениям. Сам термин «снежинка» указывает на отношение чрезмерно заботливых родителей, которые воспитывают своих детей как «уникальные и драгоценные снежинки». Такие «снежинки» не хотят видеть взглядов на мир, противоречащих их взглядам, считая их по умолчанию

оскорбительными – так, студенты ряда западных университетов требовали отстранения ряда лекторов, высказывавших «неприемлемые» с их точки зрения идеи, т.е. такие идеи, которые могут задеть чьи-либо чувства (например, высказывания в положительном ключе о некоторых аспектах деятельности западных миссионеров в колониях могли быть восприняты как оправдание завоевательной политики империй и таким образом оскорбить представителей бывших колоний, и т.п.). Еще одним схожим явлением оказывается т.н. «cancel culture» (дословно с английского – «культура отмены»): особая форма поведения (распространенная преимущественно в интернет-коммуникациях), в которой люди начинают массово бойкотировать или выражать свое презрение публичной личности, высказавшейся по острому или спорному вопросу не в популярном русле (например, кто-то высказался в поддержку действующей власти или не проявил достаточной степени политкорректности к какому-то меньшинству), иногда даже возникают требования уволить «провинившегося» или отдать его под суд: «отменить» его существование в публичном дискурсе. Культурный климат становится таким, что в публичном пространстве невозможно в принципе ставить какие-либо острые вопросы, не имеющие однозначных решений, свободная дискуссия оказывается невозможной. Парадоксальным образом борьба за «радикальную демократию» убивает ключевые демократические ценности – прежде всего, свободу слова. Так, вместо идеалов свободного диалога и критического мышления мы приходим к догматизму внутри различных социальных групп. «Ситуационное знание» «поколения снежинок» приводит к тому, что они оказываются не готовыми к диалогу с какими-либо другими мнениями, и столь необходимый в современном мире диалог культур, поиск межкультурного взаимопонимания, становится невозможен.

Стремясь сделать дискурсы разных социальных групп самодостаточными, призывая уважать каждый из них, мы попадаем в целый ряд ловушек. Например, представим себе особый дискурс и взгляд на мир сообщества каннибалов, в котором человеческая плоть становится естественным источником белковой пищи, как свинина или говядина для других. Должен ли подобный дискурс иметь равное «право голоса» и рассматриваться как еще одна специфическая картина мира? На основании чего мы выбираем, позиции каких социальных групп мы должны уважать и защищать, а какие – осуждать и преследовать? Если универсальные дискурсы невозможны, значит мы не можем говорить об общечеловеческих ценностях. Если я являюсь атеистом и существую в рамках атеистического дискурса, означает ли это, что я не должен понимать представителя мусульманского или христианского дискурса? Как в принципе может существовать человек, находящийся «на пересечении» дискурсов, например, ребенок, выросший в семье с разными культурными традициями родителей – должен ли он погрузиться в один дискурс, полностью отвергая другой? Как вообще возможно взаимопонимание и согласие между различными социальными группами, если каждая из них замкнута в своем дискурсе, но «метадискурсы», объединяющие всех людей, отсутствуют?

Вероятно, мы должны вновь вернуться к пониманию того, что за пределами дискурсов существует реальный мир. Дискурсы по-разному могут его описывать, но несмотря на все возможные способы описания, у всех людей, независимо от социальных групп, к которым они принадлежат, одни и те же способы взаимодействия с миром (они зависят от возможностей человеческого тела), одни и те же базовые потребности и т.д. Наконец, они живут *в одном и том же мире*. Современная ситуация с пандемией особенно обостряет это ощущение, действительно уравнивая всех людей перед лицом одной угрозы и демонстрируя, что есть реальность, независящая от политических решений, которая касается каждого, к какой бы социальной группе он ни принадлежал. Точно также созданные различными научными коллективами в разных странах вакцины разрабатываются не для одной социальной группы, но для человечества в целом.

Именно поэтому важно еще раз подчеркнуть, что именно наука выступала и может в дальнейшем выступать одним из важнейших «метадискурсов»,

объединяющих всех. Для того чтобы мы могли установить какое-либо полезное взаимодействие между дискурсами различных социальных групп, мы должны иметь также общий, объединяющий их дискурс. Как верно отмечает Э. Агацци, наука уже «показала себя самым мощным межкультурным дискурсом, который может быть понят и проверен людьми, принадлежащими к культурам и обществам, максимально удаленным друг от друга. Это возможно потому, что фундаментальной характеристикой науки является интерсубъективность, существующая не только между отдельными учеными, но и между сверхиндивидуальными сущими, какими являются общества и культуры» [12, с.597]. Разумеется, научный дискурс не может и не должен являться единственным «метадискурсом», объединяющим всех людей. Но в поисках общих путей стоит начать хотя бы с нее.

Литература

- [1] Труфанова Е.О. Субъект и познание в мире социальных конструкций. М.: Канон+, 2018.
- [2] Гутнер Г.Б., Огурцов А.П. Дискурс // Новая философская энциклопедия. Т.1. М., 2000. С. 670–671.
- [3] Фуко М. Археология знания. Киев: Ника-Центр, 1996. 208 с.
- [4] Огурцов А.П. Дивергенция и конвергенция концепций дискурса – их эпистемологические основания (статья первая) // Методология науки и дискурс-анализ. М., 2014. С.7–47.
- [5] Burr V. An Introduction to Social Constructionism. London, N.-Y., 1995.
- [6] Куайн У.В.О. Онтологическая относительность // Современная философия науки. М., 1996. С.40–61.
- [7] Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960. С.135–168.
- [8] Laclau E., Mouffe Ch. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. L.; N. Y.: Verso, 1985. 240 p.
- [9] Haraway D. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective // Feminist Studies. 1988. Vol. 14. No. 3. P. 575–599.
- [10] Snowflake generation // Collins Dictionary. URL: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/snowflake-generation> (Дата обращения: 01.11.2020).
- [11] Ackerman E. et al. A Letter on Justice and Open Debate. *Harper's Magazine*. 7 July 2020. URL: <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/> (Дата обращения: 01.11.2020).
- [12] Агацци Э. Научная объективность и ее контексты. М.: Прогресс-Традиция, 2017. 688 с.

Приключения в эпистемологическом дискурсе: понятие «репрезентации»

Н.И. Кузнецова (Москва)

Л.В. Шиповалова (Санкт-Петербург)

В статье утверждается, что в современной эпистемологии произошло неправомерное расширение употребления термина «репрезентация». Можно говорить о полной потере четкого денотата исходного понятия. Вследствие того сформировалась искаженная модель знания, в которой исчезло понятие «референции». Авторы считают, что без процедур установления референции любое высказывание становится совершенно неопределенным, лишенным соотношения с познаваемой действительностью.

Ключевые слова: знание, эпистемология, репрезентация, референция, мнемологическая структура, Маркс, Вартофский, теория социальных эстафет

Невозможно не обратить внимания на некоторую терминологическую неловкость в дискурсе современной эпистемологии. Трудно подобрать адекватный термин, которым можно было бы описать сложившуюся ситуацию, – «сбой», «сдвиг», «расфокусировка» или что-то подобное. Речь пойдет о непривычно широком употреблении термина «репрезентация» – настолько широком, что можно говорить о полной потере четкого денотата исходного понятия, а также о довольно странной модели знания, которая благодаря такому словоупотреблению, стала ведущей в современных эпистемологических штудиях.

С одной стороны, до сих пор нет ясного определения того, что есть знание, хотя эпистемологические исследования, как никогда, находятся в тренде и, мягко выражаясь, не являются малочисленными. Работающие в этой области обсуждают самые разные проявления знания, однако в сообществе отсутствует не просто приемлемая дефиниция этого феномена, тем более экспликация данного понятия, но нет и никакого консенсуса относительно того, что именно мы таким словом можем и должны обозначать. В какой-то мере это напоминает ситуацию XVIII и XIX столетий, когда многочисленные труды по анализу «капитала» не давали анализа (и даже не приступали к анализу) элементарного феномена капиталистического способа производства, именуемого как «товар». Вероятно, «товар» и «торговля» для того времени были слишком обыденным явлением, и предлагать дефиницию очевидного, того, что «и так все знают», казалось почти неприличным в силу видимой тривиальности.

Нам могут возразить: элементарное определение знания присутствует в учебниках современной эпистемологии и гласит: «знание – это обоснованное истинное мнение» и в общем виде выражается формулой «S знает, что P». Конечно, хотелось бы понять – и что такое «мнение», и что такое «обоснование», а главное – как разглядеть в математических уравнениях, формулах физики или географической карте мира нечто «обоснованное мнение». Неудовлетворительность такой дефиниции совершенно очевидна и похожа на то, как если бы мы в политэкономии согласились с определением, что «товар есть то, что продают».

В этом, на наш взгляд, коренится основная проблема: современная эпистемология существует и «развивается» без изучения того, что есть знание. Фактологический материал накоплен обширный, а ключевая модель по-прежнему неясна. Отметим при этом, что с некоторых пор – вероятно, примерно с 1970-х годов – всепобеждающим термином, объемлющим чуть ли не все научное познание, стала «репрезентация».

Виновником такой терминологической революции в эпистемологии можно с большой долей вероятности считать Маркса Вартофского (1928–1997). В 1979 г. в «Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 48» появляется его главная работа с характерным заголовком «Models: Representation and Scientific Understanding». Она была переведена на русский язык и опубликована в 1988 г.[1].

С тех пор эпистемологи, равно как и представители других гуманитарных наук, стали пользоваться этим понятием в самых разнообразных контекстах. Американский специалист в области французской литературы, семиотики, теории культуры Кристофер Прендергаст в своей работе «Треугольник репрезентации» [2] убедительно показывает, сколь многозначен термин «репрезентация». Хотя его самого интересует по преимуществу употребление понятия в художественной литературе и политике, по его мнению, понятие репрезентации будет присутствовать всегда, когда речь заходит о теории. «Репрезентация» – это и замещение, и присутствие, и метаязык. Автор подчеркивает, что концепт репрезентации – относительно новое изобретение, хотя практики репрезентации уходят вглубь человеческой истории. Заметим, что Вартофский, подчеркивая специфический характер научного понимания и принятой там практики репрезентации, говорит о «моделях», где есть и замещение объекта, и присутствие модели в экспериментировании, и метаязык, который «выражает» реальность, не совпадая с ней.

Удивительно то, что в эпистемологии, не без влияния М. Вартофского, произошло практически полное изгнание термина «референция». Казалось бы, без референции мы никак не сможем понять смысл и значение высказывания. В логике после работ Ч. Огдона и А. Ричардса 1923 г. принято считать, что референция – это соотнесение знака с объектом внеязыковой действительности в процессе коммуникации. В широком толковании каждое слово высказывания имеет свой референт. Можем ли мы обойтись в процессе исследования знания без такого понятия? Ведь сам смысл знания – говорить не только «что» мы знаем, но и «о чем» мы знаем; без референции высказывание становится совершенно неопределенным, лишенным соотнесения с познаваемой действительностью. Тем не менее, М. Вартофский смело и, кажется, убедительно заявлял: «Скорее, следует говорить, что, репрезентируя, мы одновременно соотносим (референцируем) или что референция есть существенный аспект репрезентации. Намереваясь репрезентировать что-то или принимая нечто за репрезентацию чего-то другого, мы одновременно стремимся соотнести это нечто с чем-то другим. Референция, таким образом, является частью той деятельности, которую мы совершаем, когда конструируем репрезентации» [1, с. 19]. Но можно ли безоговорочно согласиться с такой трактовкой?

В русскоязычной литературе первым, кто ввел понятие «репрезентации» в модель знания, был М.А. Розов в работе 1977 г. [3]. В его концепции (которая в дальнейшем будет названа теорией социальных эстафет) знание является конструктом социальной памяти. И в рамках мнемологической структуры выделяются две компоненты: *дифференциаторы* и *репрезентаторы* [3, с. 155]. Дифференциаторы обеспечивают то, что называется «процедурами отнесения», и в дальнейшем именно эти процедуры будут им названы «референцией» изучаемой действительности, а репрезентаторы предъявляют то, что было выяснено относительно этой изучаемой действительности. Первое (референция) – то, «о чем» мы знаем, второе – то, «что мы знаем». Автор выбрал иноязычное слово (вообще говоря, латинское – *repraesentare*, что означает «наглядно представлять, изображать, вообразать»), чтобы выделить тот аспект знания, в котором нечто утверждается об изучаемом объекте, чтобы отличить от той необходимой компоненты мнемологической структуры, которая фиксирует, «про что» идет речь в высказывании. Деятельностная природа, как референции, так и репрезентации, для него очевидна. Однако М.А. Розов не мог даже помыслить, что слово было выбрано им крайне неудачно, поскольку в ближайшее время произойдет столь скандальное расширение его терминологической эксплуатации.

Впрочем, такое недопустимое (или нормальное?) расширение в науке встречается не столь редко. Сам Михаил Александрович любил по этому поводу вспоминать статью Клода Шеннона, создателя термина (и математической теории) «информация». Статья «Бандвагон» была переведена и опубликована в сборнике [4]. Слово «bandwagon» в Америке восходит к тому обычаю, когда победивший на выборах политический кандидат проезжал в открытой машине с джазом, громко возвещавшим населению о состоявшейся победе. Однако Шеннон мудро предупреждает о границах такого опьянения от победной радости. Он писал: «За последние несколько лет теория информации превратилась в своего рода бандвагон от науки. Появившись в качестве специального метода в теории связи, она заняла выдающееся место, как в популярной, так и в научной литературе. <...> Для всех, кто работает в области теории информации, такая популярность несомненно приятна и стимулирует их работу, но такая популярность в то же время и настораживает... Очень редко удается открыть одновременно несколько тайн природы одним ключом» [4, с. 667–668].

Как нам представляется, с термином «репрезентация» произошла такого же рода история, появился очередной бандвагон. Однако победа столь широкого словоупотребления может оказаться «пирровой победой» в эпистемологии.

Литература

- [1] *Вартофский М.* Модели. Репрезентация и научное понимание. М.: Прогресс, 1988. – 507 с.
- [2] *Prendergast, Christopher.* The Triangle of Representation. New York: Columbia University Press, 2000.
- [3] *Розов М.А.* Проблемы эмпирического анализа научных знаний. Новосибирск: Наука, 1977. – 222 с.
- [4] *Шеннон К.* Работы по теории информации и кибернетике. М.: Изд-во иностранной литературы, 1963. – 830 с.

Концепт «релятивизированного и динамического априори» Майкла Фридмана

Е.Т. Шамарина (Москва)

В этой статье исследуется современный подход Майкла Фридмана к анализу физических теорий. Согласно его представлениям, в основании революционных изменений в философии и науке находится трансцендентальный анализ Канта и концепции логических позитивистов. Я объясняю формулировку его метода и оцениваю характеристику объективирующих и конститутивных принципов Фридмана.

Ключевые слова: релятивизированный a priori, конститутивные принципы, Фридман, Райхенбах, Карнап, Куайн.

Трансцендентальная методология Майкла Фридмана опирается на концепции релятивизированного априори Райхенбаха, лингвистических рамок Карнапа и теории научных революций Куна. В своих работах «Reconsidering Logical Positivism» (1999), «Динамика разума» (2001) и других Фридман реконструирует историю логического позитивизма и обосновывает его тесную связь с неокантианством. Он предлагает свой подход к проблеме научных революций, представляя оригинальную динамическую концепцию релятивизированных априорных принципов. Я

остановлюсь подробнее на каждой из трех составляющих методологии Фридмана и покажу их роль в его концепции.

I

Трансцендентальная методология Фридмана следует трансцендентальному анализу Канта. Кант полагал, что основополагающие априорные принципы являются фиксированными необходимыми условиями для всего человеческого опыта в целом. Однако логические позитивисты XX в. отвергли идею абсолютно фиксированных и не подлежащих пересмотру синтетических априорных принципов. Наиболее четкое выражение их точки зрения на априорное знание было дано Райхенбахом в его книге «Теория относительности и априорное знание» (1920). Райхенбах различает *два значения кантовского априори: необходимое* и не подлежащее пересмотру, фиксированное на все времена, и *«составляющие концепцию объекта [научного] знания»* с другой. В *первом значении априори «схемы Канта – это пространство, время и категории»*. Во *втором значении априори* Райхенбах вводит принципы координации, относящиеся к концептуальной стороне координации. На примере общей теории относительности в результате исследования Райхенбах приходит к выводу, что априорные элементы в физических теориях являются динамическими и «релятивизированными», т.е. меняющимися со временем. Это – «мета-эмпирические» принципы, относящиеся к конкретной физической теории. Философ использует два метода, рассматривая общую теорию относительности – «метод последовательного приближения» и «анализа науки». В итоге Райхенбах формулирует *релятивизированную и динамическую концепцию априорных математико-физических принципов*.

II

Сравнивая философские теории синтаксиса языка Карнапа и натурализованной эпистемологии Куайна Фридман, указывает на различие взглядов Куайна и Карнапа на эпистемический статус математики. Он анализирует их зрелые работы «Эмпиризм, семантика и онтология» (1950) Карнапа и «Две догмы эмпиризма» (1951) Куайна в своих статьях «Carnap and Quine: Twentieth-Century Echoes of Kant and Hume» (2006), «Scientific Philosophy from Helmholtz to Carnap and Quine» (2012) и других работах. Куайн представил научное знание как системы взаимосвязанных убеждений, что привело его к отказу от аналитико-синтетического различия в логике и математике. Фридман утверждает, что натурализм Куайна не может адекватно описывать революционные концептуальные трансформации в науке, так как Куайн «ассимилировал концепцию логики науки Карнапа с программой традиционной эпистемологии, которая начинается с кантовского вопроса о возможном синтетическом априорном знании и заменяет его вопросом «Как возможна логическая определенность?», и завершается «лингвистической доктриной логического знания», где истина выступает как предполагаемый ответ на этот гносеологический вопрос» [4, 51]. В свою очередь критика Карнапа философии Куайна направлена на прагматическую форму эмпиризма Куайна. Философия лингвистических рамок Карнапа основана на идее, что логические или аналитические принципы, как и эмпирические или синтетические принципы, могут быть пересмотрены в процессе развития эмпирической науки.

Является ли эпистемологический холизм Куайна лучшим способом примириться с научными революциями? Сравнивая теории гравитации Ньютона и Эйнштейна, Фридман отстаивает идею, что концептуальные основы в физике дифференцированы (расслоение знания). Есть различные виды принципов, составляющих знания – «конститутивные принципы», идентификация которых необходима для методологического анализа. *Релятивизированная и динамическая концепция априори*, разработанная логическими позитивистами, по мнению Фридмана, описывает эти концептуальные революции намного лучше, чем холизм Куайна. Тезис Фридмана: «*Революционное изменение теории происходит путем сознательного философского размышления об основополагающих принципах*» выступает альтернативой данной Куном характеристике изменения теории как результата революционной смены

научной парадигмы. Фридман показывает, что различие Куна между революционной наукой и нормальной наукой параллельно различению Карнапа между изменением языковой основы и правилами проводимых структурных операций.

III

В своем трансцендентальном методе Фридман выделяет *три* основных составляющих или *уровней* дифференцированной системы знаний: базовый уровень, уровень конститутивно-априорных принципов и уровень мета-парадигм [2, 383]. Он сравнивает теорию относительности Эйнштейна и физику Ньютона. Обе теории включают априорные конститутивные принципы (например, геометрию Евклида), но эти принципы претерпели изменения. Эйнштейн и Ньютон вносят свои революционные изменения для решения волновавшей каждого эмпирической проблемы. Фридман ретроспективно изменяет описание гравитации Ньютона на языке римановых многообразий для сравнимости с общей теорией относительности. Он приходит к выводу, что в контексте физики Ньютона только бесконечно малая евклидова геометрия является конститутивно-априорной в контексте общей теории относительности. Его концепция хорошо подходит для теории относительности Эйнштейна и физики Ньютона, но так ли она будет успешна для других революционных изменений? Призыв Фридмана – заменить двойное различие Куна между нормальной и революционной наукой тройным различием между нормальной наукой, революционной наукой и философским изложением того, что можно назвать мета-парадигмами для революционной науки, способной мотивировать и поддерживать переход к новой научной парадигме.

Литература

- [1] Friedman, M. (1999). *Reconsidering Logical Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 252
- [2] Friedman, M. (2000). «Transcendental Philosophy and A Priori Knowledge: A Neo-Kantian Perspective». Paul Boghossian & Christopher Peacocke eds. *New Essays on the A Priori*. Clarendon Press · Oxford, pp. 367–383
- [3] Friedman, M. (2001). *Dynamics of Reason*. The 1999 Kant Lectures at Stanford University. Stanford: CSLI Publications
- [4] Friedman, M. (2006). «Carnap and Quine: Twentieth-Century Echoes of Kant and Hume». *Philosophical Topics*, volume 34, numbers 1 & 2 Spring and Fall, *Analytic Kantianism*, pp. 35–58
- [5] Friedman, M. (2012). *Kuhn and Philosophy*. *Modern Intellectual History*, 9, pp. 77–88.

Контекстуалистская революция в историографии философии Нового времени

И. С. Кауфман (Санкт-Петербург)

Долгое время методология «рациональной реконструкции» («презентизм») практически полностью преобладала в историографии философии Нового времени. Сущностью этой методологии было восприятие мыслителей Нового времени как предшественников («коллег») современной философии и «вигианское» истолкование взаимодействия между философией и наукой Нового времени. В последние десятилетия историография новоевропейской мысли переживает методологическую трансформацию, которую К. Мерсер определила как «контекстуалистскую революцию». В статье будет кратко

очерчена сущность методологии «рациональной реконструкции». Далее, будут рассмотрены ряд новаций и результатов «контекстуалистской» методологии.

Ключевые слова: историография философии Нового времени, «Рациональная реконструкция» (в истории философии), Контекстуалистская методология

Историография философии Нового времени в последние десятилетия переживает настоящий взрыв исследовательской активности. Появились журналы, специально посвященные истории философии Нового времени, новые переводы, критические издания и комментарии, новые серии монографий. В любом выпуске журналов специализирующихся на истории философии, интеллектуальной истории, истории и философии науки обязательно присутствуют исследования по философии Нового времени. Согласно статистике, которую публикуют эти журналы, статьи по истории философии Нового времени стабильно находятся в первой тройке (по критерию исторической периодизации философии) из общего числа статей, присылаемых в журналы. Помимо очевидного количественного роста, в исследованиях последнего тридцатилетия очевидна и содержательная трансформация исследовательских концепций, аргументационных стратегий, используемых моделей и инструментов, привлекаемых источников и материалов. В недавней статье К. Мерсер (Ch. Mercer) для этой методологической трансформации предложена терминологическая характеристика «Контекстуальная революция» [2]. Предметом нашего исследования станут дискуссии в рамках этой «революции», охватывающие почти сорокалетнюю эволюцию историографии философии Нового времени с 1980-х гг. до наших дней.

Дискуссии вокруг принципов исследования философии Нового времени начались, как это происходило неоднократно в историко-гуманитарных дисциплинах, с проблемы автономии соответствующего исследовательского поля. Традиционно, в течении многих десятилетий, в историко-философских исследованиях новоевропейской мысли доминировали концепции, которые можно определить, по аналогии с известными дискуссиями в истории и философии науки, как «рациональные реконструкции» истории философии (среди других обозначений этой стратегии встречаются такие термины как «апроприационизм» (appropriationism) и широко используемый российскими исследователями «презентизм»). Модель «рациональной реконструкции» практически монополюльно определяла характер анализа философии Нового времени в силу ряда причин. Во-первых, важнейшие проблемы и дискуссии философии Нового времени рассматривались как мало чем отличающиеся от тех, которые были актуальны для посткантовской, позитивистской и постпозитивистской философской мысли. Во-вторых, в историко-философской и историко-научной литературе XIX-XX вв. мыслители Нового времени воспринимались как «коллеги» и предшественники «научной философии». Наконец, характер взаимодействия между философией и наукой Нового времени, самого по себе несомненно важнейшего для изучения новоевропейской мысли, оценивался исследователями крайне упрощенно. Причиной этого было доминирование «вигианской» парадигмы в интерпретации развития науки. Таким образом, методология «рациональной реконструкции» приводила к существенной утрате понимания сложности философского ландшафта Нового времени, искусственному спрямлению пути философии Нового времени, в реальности напоминавшему скорее лабиринт, игнорированию многих источников и самой актуальной среды новоевропейской мысли. Мерсер приводит в качестве примера программное высказывание ведущего в XX в. британского исследователя философии Декарта Б. Уильямса: “моё исследование посвящено истории философии, а не истории идей. История идей является прежде всего историей, а лишь во вторую очередь философией, тогда как с историей философии дело обстоит рано противоположенным образом”[4, 9], [5].

К существенным проблемам в применении методологии «рациональной реконструкции», которые привели к «контекстуальной революции», надо отнести

следующие: недостаточное обращение к историческому контексту, игнорирование моральных, теологических, религиозных и политических контекстов, стремление к «реконструкции» логики философа Нового времени исходя из модели «что *должен* был сказать философ» (вместо «что *действительно* он сказал») и наконец, что было (и остаётся) исключительно важным именно в случае философии Нового времени, игнорирование актуального историко-научного контекста. Рассматривая генезис и эволюцию «контекстуальной революции» в изучении философии Нового времени можно выделить ряд аспектов, в которых эта методология показала наиболее убедительные результаты. Во-первых, это новые методы в исследовательских реконструкциях интеллектуальных биографий как отдельных философов, так и философских «школ» Нового времени. К таковым, в частности, можно отнести критику «мифа об одиночестве» Декарта, Спинозы и Гоббса, пересмотр образа Декарта как «философа научной революции» и «механициста», пересмотр натурфилософских, теологических и политических истоков и импликаций британского эмпирицизма. Во-вторых, бывшее когда-то экзотическим привлечение имён, текстов, дискуссий, нарративов, иных материалов, традиционно относимых ко второму и третьему порядку философской и интеллектуальной жизни и историко-научного контекста XVII-XVIII вв. приобрело систематический характер. Анализ накопленного материала привёл к дискуссиям вокруг статуса «канонических» текстов Нового времени и границ канона [3]. В-третьих, переосмысление характера взаимодействия философии и научных дисциплин Нового времени. Здесь особенно можно выделить исследование роли тех дисциплин и идей, которые впоследствии потеряли статус «научных» или перешли в статус «знания за пределами науки». Также результативным оказалось исследование «антикваризма», т. е. анализ того, какое значение для развития философии Нового времени имели не только «новые», но и «старые», «антикварные» дисциплины, методы, когнитивные практики и т. д. Далее, важнейшие достижения контекстуализма связаны с появлением новых комментариев, критических изданий, переводов как «канонических», так и «второстепенных» текстов. В этой области переход от «презентизма» к контекстуализму отразился с особой силой. Практически все издания мыслителей XVII-XVIII вв. были основаны на историографии и учебниках по истории философии XIX в. Особую роль здесь сыграли многочисленные (нео)гегельянские и неокантианские учебники по истории философии и истории науки, регулярно издававшиеся со второй XIX в. до первых десятилетий XX в., в которых отразилась немецкая традиция историографии философии. Справедливости ради надо признать, что многие из этих учебников отличались подробностью и высоким уровнем гуманитарной эрудиции. Однако, именно благодаря этому нормативный характер приобрела как редукция истории новоевропейской философии к схеме из примерно десятка канонических имён, так и характерные для большинства изданий новоевропейских мыслителей, выходявших до начала 1990-х гг., невнимание к текстологии, справочному аппарату и небольшие объёмы комментариев. Наконец, последним отметим появление «больших» концепций истории философии и интеллектуальной жизни Нового времени. К таковым можно отнести концепцию «радикального Просвещения» Дж. Исраэля, исследования К. Скиннера и в целом «Кембриджскую школу». Также надо отметить радикальный поворот в биографических исследованиях, во многом задавших стандарты в истории философии Нового времени: интеллектуальные биографии Декарта (С. Гаукроджер, Д. Кларк, Ж. Родэ-Луис, Р. Уотсон), Спинозы (С. Надлера, продолжающийся проект изучения источников биографии Спиноза под руководством В. ван Бунге), Локка (Р. Вулхаус). В том, что касается учебников надо отметить монографии, посвященные Новому Времени, в «Кембриджской истории философии» [1] и «Кембриджской истории науки», новаторскую окфордскую серию «Философские категории» (Oxford Philosophical Concepts) и т.д.

Современная русская, а до этого советская, историография философии Нового времени, к сожалению обладает всеми чертами методологии «рациональной

реконструкции». Достаточно указать на тот факт, что подавляющее большинство переводов (достаточно регулярно переиздающихся) мыслителей Нового времени сделаны несколько десятилетий, а в некоторых случаях и более столетия, назад, отражают позитивистские социологические или социально-экономические формы презентизма. Но не стоит забывать, что совсем именно эта методология недавно в целом преобладала в глобальной философской историографии Нового времени («раннего Модерна») как гуманитарной дисциплине. В последнее время бурный рост «контекстуализма» можно отметить в историографии Нового времени и Просвещения в пространстве Восточной Европы и Российской империи, что заметно, в частности, по современным русским исследованиям культуры Просвещения. Можно надеяться, что когда-то достаточно заметная русская историография новоевропейской философии сможет в полной мере воспользоваться теми перспективами, которые открывает «контекстуальная революция».

Литература

- [1] Garber, D., Ayers M. (eds.). The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Vols 1-2. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- [2] Mercer C. The Contextualist Revolution in Early Modern Philosophy. *Journal of the History of Philosophy* 3 (2019), 529–548.
- [3] Shapiro, L. Revisiting the Early Modern Philosophical Canon. *Journal of the American Philosophical Association* 2 (2016), 365–83.
- [4] Williams, B. Descartes: The Project of Pure Enquiry. Harmondsworth: Penguin Books, 1978.
- [5] Williams, B. Descartes and the Historiography of Philosophy. In: Cottingham J. (ed.). Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics, Oxford: Oxford University Press, 1994, 19-27.

Аподиктические полагания в качестве границы дискурса

Т. А. Терентьева (Екатеринбург)

Доклад посвящен выдвигению и обоснованию идеи, что всякий дискурс имеет границы, и этими границами являются аподиктические суждения. Но способ «ограничивания» дискурсов будет различным, в зависимости от характера дискурсов. Традиционный дискурс представляет собой закрытую дедуктивную систему, которая сама себя легализует, создавая аксиоматические (предельные) суждения, и тем самым ограничивая себя. Современный дискурс является открытым и содержит в себе бесконечное количество элементов, а также определенную долю хаоса. Если к открытому дискурсу подходить феноменологически, то можно сказать, что основным принципом здесь становится аподиктическая очевидность. Такой дискурс представляет собой систему отсыланий и имеет в основе предположительность смыслов.

Ключевые слова: *аподиктичность, традиционный дискурс, феноменологический дискурс, аподиктическая очевидность, смысл.*

Как известно, некоторые суждения принимают характер аподиктических, если они представляют собой изначальные аксиоматические посылки. В этом случае аксиомы не требуют для себя подтверждений, но утверждаются безусловно. Но с течением времени, и безусловные аксиоматические суждения оказываются просто само собой разумеющимися суждениями некоего исторически сложившегося дискурса. Можно сказать, что с помощью этих суждений дискурс устанавливает свои границы, а сами суждения оказываются «предельными» суждениями, что и объясняет их безусловность. Но в чем заключаются условия этих безусловных суждений?

Что заставляет дискурс ограничивать самого себя? И почему границами служат именно безусловные аподиктические суждения? С другой стороны, какая мотивирующая интенция нашего бытия создает полагания подобного рода? Почему необходимым являются полагания необходимых суждений? Мы считаем, что раскрытие этих вопросов укажет те условия, которые создают безусловные полагания мыслительных дискурсов.

Если говорить о традиционном дискурсе, то он представляет собой закрытую дедуктивную систему, которая удостоверяет себя, воспроизводя необходимым образом свои элементы. И здесь аподиктическими скрепами и границами оказываются не только аксиоматические суждения. Следует указать на такие смыслы аподиктичности, как достоверность, доказательная обоснованность, логическая необходимость, безусловность, определенный модус необходимых высказываний, далее аподиктичность как несомненность и трансцендентальная априорность. К примеру, можно говорить о достоверности как соответствии между логическими элементами, которые необходимым образом структурированы между собой, и которые воспроизводят соответствующие мыслительные ходы для соответствующей сущности фактического. Однако поскольку количество логических элементов в традиционном дискурсе ограничено, то образуется закрытая структура, которая воспроизводит самое себя и становится аподиктической структурой, воспроизводящей бесконечное число раз необходимое соответствие элементов, удостоверяя их достоверность. Данная достоверность получила название логической необходимости, которая в дальнейшем стала сближаться с математической аподиктичностью.

К этому также можно отнести доказательную обоснованность, когда мы говорим о соответствии между исходными посылками и выводами в логическом доказательстве. Если посылки истинны и необходимы, то и выводы будут также необходимы, т.е. доказательно обоснованы. Но вся эта структура «провисает» в невозможности прояснения самих исходных посылок, которые, как мы полагаем, принимаются безусловно как раз с целью сохранения этой дедуктивной структуры. Можно сказать, что дедуктивная система совершает нечто наподобие легализации своего положения, самоутверждая и самоудостоверяя самое себя.

В дальнейшем, дискурсы, имеющие тенденцию к закрытости и герметичности своих содержаний, как то логический и математический классические дискурсы, дистанцируются от фактической действительности и ассерторических соответствий. Это вызвано тем, что ассерторическая действительность является открытым дискурсом, включающим в себя бесконечное число элементов, а значит бесконечное количество соответствий. И о воспроизведении одного и того же говорить становится проблематично.

Поэтому каков бы ни был смысл аподиктичности, все подобные полагания структурируют дискурс и ограничивают его. Значит можно сказать, что наличие подобных полаганий является сущностным признаком традиционного дискурса, и они порождены им самим.

Традиционное понятие аподиктичности связано с рассмотрением всеобщих сущностных законов, которые необходимо должны быть, как то математические и логические законы. Смысл такой аподиктичности принимает аксиоматический характер и раскрывает необходимость сущностной всеобщности. Кроме того, аподиктические суждения являются такими суждениями, которые выражают свое содержание в форме необходимости, а именно «необходимо, что S есть P». Данные суждения претендуют на вид законов, которые отражают действительность и устанавливают для этой действительности необходимые положения. Можно сказать, что аподиктические суждения стремятся выйти за пределы мышления и придать онтологический статус объектам, о которых идет речь в этих суждениях. Статус онтологической необходимости устанавливается также и для самих этих суждений. Но чаще всего подобные суждения недостоверны и лишь подразумеваются, а значит, необходимый характер суждения становится метафизическим.

Но если мы говорим о естественных науках, то доказательная обоснованность теоретических положений периодически ставится под вопрос, вследствие обнаружения контр-фактов, не предполагаемых теорией. А если говорить об общественных и гуманитарных науках, то, как известно, они опираются на статистические закономерности, имеющие определенный процент вероятности. А значит, речь идет об открытых дискурсах, которые имеют бесконечное количество элементов и определенную долю хаоса и случайности. Однако и в таких дискурсах имеются определенные структурности и отделенности друг от друга. Но здесь мы уже не можем говорить об аксиоматических суждениях как границах дискурса. Здесь, на мой взгляд, уместным будет обратиться к феноменологическим методам и к понятию аподиктической очевидности.

Поэтому дальше несколько слов об очевидности. Очевидность обычно отождествляется с предметностью или положением вещей, которые даны нам само собой разумеющимся образом. Однако факт «само собой разумеющегося» никак не очевиден без феноменологического анализа и требует своего прояснения. Это «само собой разумеющееся» скрывает в себе изначальные условия наших полаганий, или другими словами, подразумеваемые значения, приводимые к очевидному положению. Интенциональная деятельность, прежде всего, представлена интенциями, подразумевающими предметность, требующими своего подтверждения и наполнения в акте созерцания. Эти интенции Гуссерль называет пустыми. Созерцать мы можем не только материальные предметы в акте восприятия, но и идеальные предметы, как то эйдосы, мысли, образы и т.д. Если подразумеваемая интенция наполняется созерцанием, то мы можем говорить, что предмет предстает перед нами с очевидностью, но в том значении, которое подразумевается. Поэтому очевидностью в феноменологическом смысле мы называем совпадение подразумеваемого значения предмета с наполняющим подразумеваемую интенцию созерцанием. И это есть объективирующий акт. Полное совпадение подразумеваемого с созерцаемым следует называть адекватной очевидностью. И, по сути, это есть идея познания.

Однако не все предметности даются нам в полной адекватной очевидности. И это заключено не в наших ограниченных познавательных возможностях, но в особенностях самих предметностей. Так, всякая материальная предметность не дается нам адекватно, но лишь в нюансированиях и оттенениях. И это делает процесс познания бесконечным. Кроме того, не все подразумеваемые интенции наполняются и подтверждаются, но также может быть рассогласование между подразумеваемым и созерцаемым, приводящим к изменению подразумеваемых значений. Поэтому можно сказать, что подобная очевидность не обладает устойчивым характером и может легко переходить в неочевидность. Однако для устойчивости и абсолютности познания мы стремимся опираться на такую очевидность, которая будет очевидной при любых условиях. И это является принципом познания или аподиктической очевидностью, то есть принцип познания есть та путеводная нить, которой мы следуем с целью достичь адекватной очевидности.

Аподиктическая очевидность должна проходить процедуру подтверждения не путем вынесения суждения, но посредством метода критической рефлексии и феноменологической редукции. Здесь акцент смещается с «суждения о чем-либо» на сам факт видения, на усмотрение феномена, причем сущностного феномена.

Аподиктическую очевидность мы обнаруживаем не в объективирующих актах, но в рефлексивных, когда подвергаем методической критике интенции, переходящие из подразумеваемых в созерцаемые, а также интендируемую предметность, с ее подразумеваемым значением. В результате этой процедуры аподиктически очевидной оказывается вся ноэтико-ноэматическая структура, которая очевидна в рефлексии и не может перейти в неочевидность. Другими словами, мы не можем сомневаться в наличии ноэтических актов и в их корреляте – ноэматической предметности. А значит, мы можем говорить об абсолютной несомненности ноэтико-ноэматической структуры. Но поскольку данные интенции и интендируемые

предметности даже в рефлексии даны нам в модусе предположения, то они могут быть неадекватными. И это значит, что несмотря на силу аподиктической очевидности, адекватность не всегда им присуща. Поэтому аподиктическая очевидность характеризуется признаком абсолютной несомненности, хотя многое из этого остается в чистом подразумеваемом. И этот момент является весьма примечательным и требующим своего раскрытия.

На мой взгляд, аподиктическая очевидность ноэтико-ноэматической структуры не есть единственный и изначальный факт. Я полагаю, что следует обратить внимание на само пустое подразумеваемое, еще не наполненное созерцанием, не объективированное, но лишь стремящееся к этому. Что в сознании имеется такого, что заставляет подразумевать и выдвигать «на свет» некую подразумеваемую предметность? Чем обусловлены все эти еще пока пустые интенции? Я полагаю, что прояснив этот вопрос, мы приблизимся к более точному и более глубокому пониманию аподиктичности, которая указывает не на полагаемые «само собой разумеющиеся» суждения и не на предметность в ее очевидном смысле, но на предсуждения и на пред-смыслы, обнаруживаемые еще до предметов. На мой взгляд, исток нового смысла аподиктичности заключен в значении предметности подразумеваемой интенции. Что задает значение или смысл еще не очевидной предметности? Что заставляет этот смысл, который еще только подразумевается, а значит, мы можем его назвать пред-смыслом, со всей аподиктичностью требовать своего подтверждения? Я считаю, что этот пред-смысл создается в результате множества коррелятивных взаимосвязей, как то временных и пространственных, мировых и гилетических фактичностей и т.д.

В своем генетическом ракурсе аподиктичность оказывается не просто принципом соответствующих полаганий суждений или объективирующих актов, если использовать язык Гуссерля, но принципом становления как такового. Пустые интенции, которые являются основным элементом горизонтной структуры сознания, оказываются интенциями, мотивирующими движение интенциональных актов и делающими процесс познания бесконечным. А значит, адекватная очевидность становится бесконечной идеей. Кроме того, горизонтная интенциональность в своем содержании не просто подразумевается, как еще не подтвержденная, но подразумевается с необходимостью, как всегда уже имеющая место. Поскольку уверенное предположение для нас очевидно, и оно мотивирует разум в своем становлении придерживаться именно этого предположения, то далее, осуществляя аподиктическую критику в рефлексивных актах, мы еще больше утверждаемся в необходимости этого предположения, что делает его **аподиктическим принципом становления**. Кроме того следует подчеркнуть, что в основе смысла аподиктичности, так или иначе, лежат некоторые метафизические предпосылки и трансцендентальные основания.

Подобным образом рассуждал и Хайдеггер, когда говорил, что смысл есть уже готовая формальная структура, которая возникает из пред-обладания (*die Vorhabe*), пред-усмотрения (*die Vorzeichnung*) и пред-схватывания (*die Vorgriff*). Все эти «пред-» по Хайдеггеру указывают на то, что имеется некий изначальный дискурс, который еще не артикулирован, не проявлен. По Хайдеггеру этим изначальным дискурсом является повседневное привычное бытие-в-мире. Именно в поле повседневности располагаются истоки пред-интенций. Но, продолжая его мысль, мы замечаем, что обнаружение пред-схватываний и пред-обладаний происходит в стремлении раскрыть сам смысл, который раскрывается лишь в отсылании к этим пред-данностям. Кроме того, говорить о пред-данностях мы можем только условно, поскольку они ускользают от непосредственного видения и показывают нам себя только как «всегда уже имеющие место». Но поскольку они даны нам во всегда уже имеющейся топологии, то это значит, что они обладают аподиктическим характером. В результате, мы можем сказать, что смысл как данность раскрывается в отсылании к своим пред-данностям. Но те в свою очередь даны как предполагаемые, исходя из данного смысла, и аподиктические. По сути, речь идет о системе отсыланий. Но в

отличие от традиционного дискурса, который также структурируется по принципу отсыланий, мы полагаем, что феноменологический дискурс обладает открытым и темпоральным характером, что создает вечно изменяющийся несхватываемый фон.

Нарративный детерминизм и реальность

К.А.Боженок (Москва)

Целью данной работы является описание авторского понимания нарративного детерминизма. Теоретические исследования в области нарративной тематики особенно актуальны в связи с возрастающим в современных реалиях количеством и разнообразием нарративных воплощений (игровой, кинематографический, книжный). Такие нарративы нередко обретают корреляцию с реальными историческими ситуациями. Опираясь на мысль о том, что любой нарратив предполагает некоторый сценарий развития, автор текста предпринимает попытку сравнить модель создания сюжета и модель реального мира.

Ключевые слова: *детерминизм, elementum, нарратив, синтез, закон, триггер.*

Детерминизм – философская концепция, предполагающая взаимосвязь, предопределённость и преемственность событий. Это явление прослеживается и в нарративной проблематике. Автор книги, фильма и т.п. создаёт персонажей и приводит их к определённым ситуациям, предопределяя результат этих взаимодействий. Это можно увидеть не только в нарративе, который предполагает подчинение одному или несколькими лицами, идеям, заданным автором. Так, в сообществе поклонников настольной игры «Dungeons and dragons» популярен термин «сюжетные рельсы», который отображает невозможность для персонажа игрока изменить ход действия сюжета, несмотря на вмешательство и решения, которые могли иметь влияние на мир игры. Рельсы бывают самыми различными и зависят от рамок, установленных создателем. Явление, при котором игроки проходят к определенной заранее ситуацией ещё называют «Квантовым огром». Таким образом, при сопоставлении этих терминов мы получаем вывод о наличии детерминизма в нарративе настольных игр, хотя воля игроков и персонажей была шире, нежели в других видах нарратива. То же можно проследить и в видеоигровой интерпретации сюжета, когда игрок непосредственно сам влияет на развитие сюжета, но может быть ограничен рамками игры и следовать заранее определённой пути, даже не смотря на попытки проявления свободы воли и действий.

Главный вопрос я бы сформулировал следующим образом: «Почему вышло так, а не иначе?» Здесь необходимо сделать ссылку на предлагаемый авторский термин «elementum». Elementum – это определение закона вселенной, на основе синтезов которого образуется миропорядок. Данный миропорядок, можно сравнить с принципом химической реакции. Это напрямую переплетается таксономическим типом нарратива [1, 41], являющим из себя следствие реакций элементов сюжета. В связи с этим, можно говорить, что и ход нашей истории схож с таксономическим нарративом, ведь нет автора и нет того, кто собирается выстраивать её в стройную схему и приводить к необходимому финалу.

Но при чём же тут elementum и как это связано с нарративным детерминизмом? Ответ на этот вопрос выводим из моего сравнения с химической реакцией. Допустим, один из elementum вошёл в синтез с другим elementum и породил реакцию. Данная реакция вошла в синтез с прошлым elementum и возник новый. Подобно делящимся клеткам, они продолжили взаимодействовать друг с другом и приводить к новым и новым результатам. Со временем, реакции становятся

сложнее и начинают препятствовать другим. Сам *elementum* сначала сказывается, как обозначение условия для существования определённого элемента в природе, такого, как водород, кислород, железо и т.п. Затем, он уточняет его положение в пространстве. Далее, такой *elementum* входит в синтез с остальными, порождая новые результаты. Такие результаты сами становятся *elementum*. Кроме того, сам *elementum* развивается и порождает под собой уровни фундаментального значения: физический, биологический, психологический и социальный. Я отметил их по уровню снижения последствий влияния. Соответственно, при изменении или ликвидации *elementum* уровня социального, последствия будут малозначимыми, относительно других, а при тех же действиях с *elementum* физического уровня, значение будет колоссальным и может пошатнуть привычное мироустройство.

Нарратив как определенное заранее и предзаданное явление может коррелировать с реальными событиями. Проведем мысленный эксперимент и смоделируем историю о некоем Иване, который работает барменом в городе N. Теперь предположим, как он оказался в данном положении. В первую очередь, обратимся к социальным *elementum*. Выделим следующие из них: окружение, город, демографическая ситуация, экономическая ситуация и доступность рабочих мест. Все эти факторы предопределили его потенциальное место работы. Далее, рассмотрим психологические *elementum*. Иван не отличается особыми интеллектуальными данными, потому он предпочтёт работу физическую. Затем, посмотрим, насколько на него могло повлиять окружение: как относится общество вокруг Ивана к такой профессии, что говорят его родители, что говорят посетители кафе, что говорят работники и т.п. Всё это подталкивает Ивана в рамки выбора, в котором он приходит к бинарному вопросу: «Работать или не работать?» К сожалению, ответ был предопределён, поскольку синтез локальных *elementum* вокруг и внутри Ивана уже подвели его к одной из позиций в должной мере, для которой необходим *elementum*-триггер, который подтолкнёт его к тому самому решению. Иными словами, выбор Ивана можно было предопределить заранее, если взять во внимание все *elementum* вокруг него. Это приводит к выводу, что у Ивана нет и не было свободы выбора. Так мы смоделировали начало его истории и можем вести сценарий далее, как захотим, вводя необходимые *elementum*, связывая причинно-следственные связи и выводя закономерные результаты.

Если же абстрагироваться от нарратива и попробовать представить все перечисленные факторы в реальном воплощении, то можно подчеркнуть: смоделированная ситуация вполне возможна, поскольку *elementum* действует в реальности. А значит, вероятно может существовать некий Иван, работающий барменом и схожий с нашими предположениями о причинах его существования в определённом месте и решивший работать там, где он работает по тем причинам, которые мы могли представить. Таким образом, и этот выбор можно было предопределить. Из этого следует, что Иван сделал выбор на основании внешних воздействий, не связанных с его волей в полной мере, а являющей из себя реакцию *elementum* друг с другом.

Ещё одним примером я хотел бы привести видеоигровой нарратив. В современном мире игры, предполагающие свободу действий игрока, становятся довольно популярными. Но разве в таких играх игроку не представлена полная свобода выбора, которая ограничена лишь рамками игровой механики? Это верно, однако, детерминизм тут связан не столько с количеством возможных действий игрока (и то, концовки игр предопределены заранее и игрок придёт к конкретной из них, при соблюдении условий, в любом случае), сколько с влиянием *elementum* извне. Иными словами, действия игрока будут строиться из тех факторов, которые повлияли и влияют на него до и во время игры соответственно. Выбор и результат его действий были предопределены его воспитанием, эмоциональным фоном и психологическим состоянием. Если выстроить необходимые причинно-следственные связи при поиске *elementum*, то выяснится, каким образом данная ситуация произошла. Ликвидация определённых *elementum*, могла привести к любому

варианту, вплоть до кажущегося противоречивым. Даже если брать в пример видеоигровой нарратив с более широкой вариативностью развития и результатов, то игрок будет следовать им в определённой последовательности, исходя в том числе и из своего любопытства, и строиться это будет из влиявших на него ранее *elementum*, а также *elementum*, возникших в ходе прошлого опыта. Иными словами, игрок пойдёт сначала своим путём, а затем может начать экспериментировать за счёт опыта, данного ему ранее.

На основании данного тезиса, я делаю вывод, что нарративная обусловленность схожа с реальным положением вещей. Свобода воли, таким образом являет себя лишь иллюзорно, а результат, хоть и не предсказуем в полной мере, но выводим. Подводя итог, с учётом перечисленного можно сказать о детерминированности нашего мира наряду с любым нарративом.

Литература

- [1] Рикёр П. Время и рассказ: В 2-х т. Т. 2 Конфигурации в вымышленном рассказе. М.; СПб.: Университетская книга. 2000. 313 с.

Проблема отождествления действий и событий в современной философии действия

*Д.О. Штыров (Москва)
М.М. Ростовцев (Москва)*

Доклад посвящен философии действия, а именно – такой ее области, как онтология действия. Одна из основных задач онтологии действия заключается в том, чтобы предоставить удовлетворительное описание структуры любого действия и через это дать объяснение тому, почему те или сущности могут быть названы подлинными или псевдо-действиями. Почти все современные философы разделяют одно общее фундаментальное положение – что действия являются подклассом событий. Соответственно, расхождения в понимании онтологии действия связаны с тем признаком, который должен выделять действия среди прочих событий, и с той метафизикой событий, которой придерживается философ. Можно выделить два основных подхода к онтологии действия в современной философии: дэвидсоновский и киманский. Согласно первому подходу, события составляют несводимую онтологическую категорию и находятся в равном положении по отношению к физическим объектам; действия же выделяются из них тем, что их причиной является некоторый агент. Согласно второму подходу, события понимаются как экземпляфикации свойств объекта в конкретный момент времени; объектом же в данном случае вновь будет агент, чьи свойства проявляются при вступлении во взаимодействие. Согласно обоим подходам, предложения, в которых утверждается некоторое действие, могут быть расширены дополнительным описанием; например, «убийство Джоном Мэри» может быть дополнено описанием «из пистолета» или «с особой жестокостью». Проблема, на которой в данном докладе акцентируется внимание, заключается в разделении намеренных и ненамеренных действий. Соответственно, под вопрос здесь ставится возможность расширения описания действия предикатом «намеренно». Основной акцент авторами доклада делается на намеренности, которую следует понимать как фундаментальную и не отчуждаемую характеристику любого действия и как тот признак, который выделяет действия из области событий. Из этого, как будет продемонстрировано, следует отвержение общепринятой предпосылки, согласно которой действия являются подклассом событий. Взамен этому действие следует понимать как совокупность как минимум двух событий, упорядоченных отношениями каузации и соответствия.

Ключевые слова: философия действия, онтология действия, каузальная теория действия, метафизика событий, Дональд Дэвидсон.

В статье *“Actions are not Events”* [1, стр. 116] Кентом Бахом были суммированы три направления в понимании действия как события, описаны основные трудности, с которыми они сталкиваются, и представлен альтернативный и наименее распространенный в наши дни подход, который предположительно должен избегать этих трудностей. Поскольку действие является событием, следует уточнить, с каким именно событием оно должно идентифицироваться. Во-первых, и это самый популярный сегодня взгляд, действием может быть движение, которое совершает агент – соответственно, телодвижение типа поднятия руки в случае человека. Во-вторых, подлинным действием может считаться только ментальный акт, который каузально продуцирует другие события внешнего мира, типа движения тела или любого другого будущего последствия. И в-третьих, действием может быть совокупность нескольких событий, между которыми устанавливается каузальное отношение – обычно это сумма ментального акта и вызываемого им телодвижения. Сам Кент Бах предлагает понимать действия не как события и, соответственно, не как какие-либо причины или следствия, а как само привнесение некоторого результата, его вызывание или, иначе говоря, отношение каузации, которое агент способен устанавливать между собой и объектом, на который направлено его внимание. Поскольку каузация является отношением, в которое вступают события, то: 1) касательно этих событий мы можем спрашивать, когда и где они имели место, и потому трудности, которые будут ввиду этого возникать, не превысят тех трудностей, с которыми сталкивается любая метафизика событий, которая предполагает их пространственное и темпоральное расположение; 2) по отношению к каузации бессмысленно задавать вопрос о том, где и когда она возникает, поскольку она попросту не является физической величиной, к которой могут быть применимы данные категории.

Для прояснения трудностей и задач онтологии действия прекрасно подходит давний мысленный эксперимент, имеющий множество модификаций, но сущностно остающийся одним и тем же. Кент Бах рассказывает его как историю охотника, ожидающего в своем укрытии койота, но мы здесь воспользуемся печальной историей Джона и Мэри, которая была рассказана Джонатоном Лоу, преимущественно чтобы проиллюстрировать проблему определения времени действия [6, с. 5].

Мы не испытываем трудностей, когда говорим о действиях, все релевантные события и обстоятельства которых сгруппированы в непосредственной близости. Например, если в понедельник Джон застрелит Мэри из пистолета, потому, например, что между ними внезапно произошла серьезная ссора, то мы достаточно обоснованно и совершенно верно будем утверждать, что убийство случилось в понедельник (опустим пока момент с тем, чтобы идентифицировать это убийство с конкретным событием). Однако, если несколько усложнить этот случай, то мы окажемся в затруднении и вряд ли сможем дать однозначный и интуитивный ответ. Представим, что в результате ссоры Джон выстрелил в Мэри в понедельник. Мэри получила тяжелое ранение, однако не умерла сразу, а была своевременно отвезена в больницу. На следующий день, во вторник, Джон от осознания тяжести совершенного поступка и в порыве раскаяния покончил с собой. И только через день после этого, уже в среду, Мэри скончалась в больнице от полученных пулевых ранений. Если мы зададимся вопросом – когда, то есть, в какой именно день в данном случае было совершено убийство, то мы окажемся в затруднительном положении: с одной стороны, если мы скажем, что убийство было совершено в понедельник, то мы будем вынуждены заключить, что Мэри умерла через два дня после того, как была убита; с другой стороны, если мы скажем, что убийство было

совершено в среду, то это будет значить, что Джон убил Мэри на следующий день после того, как умер сам.

И все же в приведенном примере мы можем однозначно выделить следующий набор событий: ссора Джона и Мэри, принятие Джоном решения убить Мэри, сгибание пальца и нажатие на курок пистолета, выстрел из пистолета, попадание пули в тело Мэри и собственно смерть Мэри. Согласно предположению, что действие является событием, одно или несколько из этих событий должны быть идентифицированы как действия, а остальные (ряд событий можно продолжить в прошлое, будущее или разветвить, насколько хватит воображения) - как их причины или последствия. В основном мы сконцентрируем внимание на дэвидсоновском подходе, отождествляющем убийство с нажатием на курок пистолета, однако несколько слов следует сказать о том, как данная ситуация должна быть рассмотрена, если мы принимаем точку зрения Кима [5, с. 167-168]. Поскольку, согласно Киму, событие есть экземпляфикация свойств объектов в конкретное время, в расширенном примере с Джоном и Мэри убийство и выстрел из пистолета будут являться разными событиями, поскольку для их реализации требуется проявление разных свойств. Несмотря на то, что такое решение избегает многих трудностей, которые присущи первому подходу, кимианская метафизика событий все же не обладает достаточными средствами, чтобы дать удовлетворительный ответ на вопрос, в какое время было совершено убийство, в тогда как именно это является предметом большого интереса в данном примере, а также для философии действия вообще.

Несмотря на то, что Дональд Дэвидсон предлагает отождествлять действия с телодвижениями, очевидно, что для того, чтобы установить, является ли конкретное телодвижение действием (таким, как убийство), следует рассмотреть последствия, с которыми оно связано. В рассмотренном примере нажатие на курок пистолета является убийством в силу того, что оно приводит к смерти Мэри, поскольку, если бы Мэри выжила после этого ранения ввиду качественной медицинской помощи, то в лучшем случае мы могли бы говорить лишь о покушении на убийство.

Можно выделить два распространенных ответа на вопрос о том, каким образом телодвижения должны быть связаны с их последствиями, чтобы быть определенными действиями. (1) Согласно изначальному взгляду самого Дэвидсона, высказанному в статье *"Individuation of events"* [3, с. 177], выстрел приобрел статус убийства еще до наступления смерти Мэри, поскольку обладал достаточно прямым каузальным потенциалом и должен был с неизбежностью привести к конкретному результату. Дэвидсон иллюстрирует это собственным примером с отравлением космического путешественника. Представим, что пока космический корабль был еще на Земле, убийца смог незаметно подлить сильный яд в бак с водой, который в нем находился. После запуска корабля космонавт погружается в продолжительный сон и проснется только через два года – когда достигнет поверхности Марса. Условия этого мысленного эксперимента предполагают, что данный корабль имеет только одну программу полета, которая была тщательно рассчитана, и у людей на Земле нет никакой возможности вмешаться в полет космического корабля или как-либо предупредить космонавта. Как только космонавт проснется, достигнув поверхности Марса, первое, что он сделает – это выпьет воды из отравленного бака, что незамедлительно приведет к его смерти. Поскольку нет никаких дополнительных вариантов развития событий после того, как этот космонавт покинет Землю, мы, согласно Дэвидсону, вынуждены сделать правильное, хотя и не самое интуитивное заключение, что этот человек был убит еще за два года до собственной смерти – в тот момент, когда убийца незаметно подлил яд в бак с водой. (2) Другой подход, который можно также отнести к классу дэвидсоновских, был предложен Джонатаном Беннетом в статье *"Shooting, Killing and Dying"* [2, 318]. Беннет утверждает, что некоторые события приобретают свои описания не в тот же момент, когда происходят, но при реализации определенных последствий. В таких случаях речь будет идти об отсроченных характеристиках событий. Например, можно задать вопрос – когда произошло такое событие, как рождение автора «Критики чистого

разума»? Иммануил Кант написал свой знаменитый трактат в 1781 г., тогда как родился он в 1724 г., и очевидно ложным было бы утверждение, что он уже написал этот трактат в момент своего рождения. «Авторство «Критики чистого разума»» будет отложенным описанием такого события, как «рождение автора «Критики чистого разума»» – Кант стал ее автором позже, чем родился, но родился тогда же, когда и автор этого трактата. В приложении этого рассуждения к нашему примеру, выстрел Джона не был убийством до тех пор, пока не умерла Мэри, но он стал им в момент наступления смерти, которую сам и вызвал.

Позицию дэвидсоновского типа можно было бы модифицировать еще очень долго, однако лежащее в ее основе предположение, что действие тождественно такому событию, как телодвижение, неизбежно сталкивается со следующими затруднениями. Во-первых, все новые и новые последствия наших телодвижений будут проявляться в мире с течением времени. В связи с этим сторонники этого подхода вынуждены признавать, что одни и те же телодвижения тождественны бесконечному множеству действий. Более того, в действительности ничто не останавливает нас, особенно если принимать некий вид линейной каузальной упорядоченности событий, от того, чтобы признать, что некоторые действия совершены еще до рождения агента действия. В связи с этим у Дэвидсона нет никаких реальных оснований выдвигать именно телодвижения на роль тех событий, с которыми следует отождествлять действия. Во-вторых [4, с. 524-525], если нажатие Джоном на курок пистолета тождественно убийству Мэри, и при этом нажатие на курок и попадание пули в тело Мэри являются разными событиями, то должно быть верно, что Джон застрелил Мэри еще до того, как в нее попала пуля. Более того, из этого следует, что убийство Джоном Мэри должно быть причиной попадания пули в тело Мэри, что является достаточно интуитивно непримемлемым выводом, чтобы можно было поставить под сомнение его предпосылки.

Бесчисленное нанизывание действий на одни и те же события связано, как можно предположить, с отсутствием каких-либо ограничений на возникающие в будущем события. Однако, существует способ этого избежать по крайней мере в некоторых случаях: очевидно, что никто не может совершить бесконечное число намеренных действий. Намеренные действия будут совершаться только в том случае, если будут совершаться конкретные последствия – цели, которые преследовал агент.

Одна из важных проблем в современной онтологии действия заключается в поиске базовых действий, которые призваны отделить подлинные действия от событий, которые могут возникнуть как их последствия. Не смотря на то, что третьему подходу, который был выделен Кентом Бахом в качестве возможного варианта отождествления действий с событиями, было исторически уделено мало внимания, мы можем предположить, что его модификация имеет возможность разрешить те затруднения, с которыми сталкивается современная онтология действия. Для этого требуется, во-первых, провести онтологическое различие между намеренными и не намеренными действиями; первые будут являться действиями в собственном смысле слова, вторые же будут лишь событиями, в которых агент может вовлекаться лишь помимо своей воли. Таким образом, намеренные действия - это то, что агенты делают, а непреднамеренные - это то, что с агентами происходит (например, если я случайно столкну локтем стакан, то разбиение стакана, хотя и будет событием, которое мной вызывается, все же не будет тем, что я делаю - это скорее то, что со мной случается). Также в отношении намеренных действий мы можем утверждать, что кто-то может пытаться что-то сделать, но не преуспеть в этом. Поэтому совокупность событий, которая вовлекается в структуру действия, помимо каузальной связи должна также быть дополнена отношением соответствия между ментальным состоянием и результатом, на который направлены наши усилия и телодвижения. Если последствие телодвижения совпадает с предполагаемой целью, то действие будет считаться совершенным. Таким образом, на совокупность событий, которые могут быть вовлечены в структуру действия, накладывается серьезное ограничение, которое не допускает бесконечную продолжительность

действия или бесконечное нанизывание новых действенных описаний на одни и те же события. Если предположить, что стандартное действие предполагает (i) намерение как ментальный акт, (b) телодвижение и (r) некоторое предполагаемое изменение во внешнем мире, то стандартная структура действия будет состоять из этих трех событий, которые упорядочены следующим образом:

$$C(i,b) \& C(b,r) \& A(i,r),$$

где С обозначает причинно-следственное отношение, а А обозначает отношение соответствия. Если принять такую онтологию, то действие будет являть не просто суммой нескольких событий, но упорядоченной совокупностью событий определенного рода. Это также предполагает, что множество действий не входит в множество событий, но реализуется на них: хотя по отношению к каждому индивиду из этого множества можно задать вопрос о том, где и когда он располагается, постановка такого вопроса к самому упорядоченному множеству было бы категориальной ошибкой.

Литература

- [1] *Bach K. Actions are not Events.* Mind, New Series, Vol. 89, №353. Oxford University Press, 1980, pp. 114 – 120
- [2] *Bennett J. Shooting, Killing and Dying.* Canadian Journal of Philosophy, Vol. 2, №3 (Mar., 1973). Cambridge University Press. 1973, pp. 315 – 323
- [3] *Davidson D. The Individuation of Events* (1979). Donald Davison. Essays on Actions and Events. Second Edition. Oxford University Press, 2002, p.p. 163 – 181
- [4] *Davis L. H. Individuation of Actions.* The Journal of Philosophy, Vol. 67, №15, 1970, pp. 520 – 530
- [5] *Kim J. Events as property exemplifications.* In M. Brand and D. Walton (eds), Action Theory. Dordrecht: D. Reidel. 1976, pp. 159 – 177
- [6] *Lowe E. J. Action Theory and Ontology. A Companion to the Philosophy of Action.* 2010, pp. 3 – 10

Раздел III

ПОРЯДКИ ДИСКУРСА В ФИЛОСОФИИ

А.

Раскол дискурсов: аналитический и континентальный стили философии

В.П. Филатов (Москва)

Рассматриваются истоки раскола между континентальной и аналитической философией. Показывается, как неокантианство теряло свои позиции, уступая место философии жизни, феноменологии, логическому позитивизму. Анализируется противостояние между Кассирером, Хайдеггером и Карнапом в Давосе. Прослеживается, когда и как философы начали навешивать ярлыки «аналитическая философия» и «континентальная философия» для описания себя и других.

Ключевые слова: континентальный раскол, логический позитивизм, борьба с метафизикой, Хайдеггер, Карнап.

Одним из центральных фактов философской жизни последнего столетия является фундаментальное расхождение или раскол между аналитическим и континентальными стилями философствования. Иногда говорят, что этот раскол уже уходит в прошлое, однако это вряд ли соответствует реальной картине. Также стоит отметить, что этот раскол проявляется и в нашей философии. Исторически российская философия больше ориентировалась на континентальную, прежде всего немецкую философию. Однако и в советские времена многие философы, занимавшиеся теорией познания и философией науки, предпочитали читать работы аналитиков. А в последние три десятилетия было переведено и издано множество работ ведущих представителей аналитической философии, появились журналы и центры, в которых преобладает аналитический стиль философии. Поэтому интересно проследить как возникло это расхождение философских дискурсов.

Конечно, и раньше в философии не было особого единства, сторонники различных направлений и школ не соглашались по многим вопросам. Так, в новоевропейской философии шел длительный спор между рационалистами и эмпириками о источниках знания и способах его обоснования, но философы использовали общий язык и в целом понимали друг друга. Не было раскола и между британской и континентальной философией. Локк оказал влияние на французских просветителей, а Лейбниц критиковал его теорию идей. Юм «разбудил» Канта, идеи которого потом находили отзвук у некоторых английских эмпириков. Даже Гегель, которого впоследствии обычно характеризовали как парадигмального континентального мыслителя, повлиял на британских идеалистов и на Пирса с Дьюи. Можно привести и много других случаев обмена идеями между представителями разных национальных философских традиций и школ. Но в 1920-30-е гг. ситуация

стала меняться, а в послевоенное время раскол между аналитическим и континентальными стилями философии приобрел ясные черты. Сторонники этих направлений стали подчеркивать несоизмеримость своих понятийных словарей, бесполезность коммуникации с философами другого лагеря и чтения их работ. С обеих сторон противники нередко оценивались в карикатурных образах: аналитики изображали континентальных философов как производителей туманной риторики или же людей, занятых бесконечной интерпретацией истории философии; в ответ они получали образ поверхностных сциентистов, оттачивающих логико-концептуальный анализ без связи с подлинно философскими проблемами.

Когда и как случился раскол между континентальной и аналитической философией? Нередко это относят к самому началу XX в., когда Рассел и Мур восстали против Гегеля в интерпретации британских неогегельянцев, или же к 1910-м гг., когда Витгенштейн встретился с Расселом и начал сотрудничать с ним. Это важные факты для возникновения аналитической традиции, но до Первой мировой войны заметных признаков раскола еще не было. В Германии еще доминировали неокантианцы, вместе с Фреге и Гуссерлем они критиковали психологизм в логике и теории познания, австрийские философы Brentano и Meinong сходным образом отстаивали объективность и независимость объектов мысли. Мур и Рассел вполне разделяли эти интеллектуальные установки, у них были контакты и обмен идеями с австрийскими и немецкими философами.

Ситуация в немецкой философии стала заметно меняться после войны. В рамках социологического подхода к философии М. Куш хорошо показал, почему в Веймарской республике неокантианство быстро теряло свои позиции (помимо того, что ушли из жизни Коген, Виндельбанд и Наторп), уступая место философии жизни и феноменологии [1]. В результате на первый план выдвинулся сначала Шелер, а после выхода «Бытия и времени» (1927) и неожиданной смерти Шелера — Хайдеггер. Но не следует забывать, что в это же время в немецкоязычном регионе, в Вене возник и к концу 1920-х гг. приобрел международную известность Венский кружок, лидеры которого, Шлик, Карнап, Нейрат отстаивали новое понимание задач философии. В этом их поддерживали коллеги в Берлине во главе с Рейхенбахом, организовавшим в 1928 г. «Общество эмпирической философии». В так сложившейся констелляции произошли события, которые способствовали расколу в континентальной философии, а затем и расхождению путей аналитической и континентальной философии. Одним из таких ключевых событий стали публичные дебаты между Кассирером и Хайдеггером в швейцарском Давосе весной 1929 г. Эти дискуссии многократно описаны в литературе, я бы хотел привлечь внимание к работам, в которых анализируется линия размежевания в философском дискурсе. Так, П. Гордон в книге с характерным названием «Континентальный раскол» [2] показывает, что несмотря на общую кантианскую основу (Хайдеггер был учеником Риккерта), эти два наиболее видных немецких философа того времени, отстаивали диаметрально противоположные интерпретации учения Канта. Кассирер к этому времени закончил монументальную трехтомную «Философию символических форм», в которой изменил принципы марбургской школы неокантианства почти до предела, перейдя от анализа математики и естественных наук к символическим основаниям человеческой культуры. Вместе с тем он сохранил кантианскую идею о сознании как спонтанной способности создавать и оживлять мир опыта. Хайдеггер проект Канта интерпретировал как метафизик, как радикальное осмысление человеческой конечности. Он также подчеркивал несоизмеримость своей позиции и подхода Кассирера.

М. Фридман в книге «Расхождение путей» [3] помимо дискуссии между Кассирером и Хайдеггером обстоятельно анализирует участие Карнапа в Давосской школе и последствия этого факта. Карнап также получил кантианскую подготовку у Б. Бауха, ученика Риккерта, в своих ранних работах он использовал идеи Гуссерля, так что он вполне ориентировался в проблематике дискуссий. В Давосе у него с Хайдеггером были частные беседы и прогулки. После этого, судя по всему, он

достаточно серьезно изучал «Бытие и время», поскольку участвовал в обсуждении этой работы в Вене с Г. Гомперцем и К. Бюлером. Но он рассматривал Хайдеггера прежде всего как серьезного противника. Поэтому неудивительно что в своей известной статье «Преодоление метафизики логическим анализом языка» он выбрал образцы «метафизических псевдопредложений» из лекции Хайдеггера «Что такое метафизика». Стоит отметить, что первая версия этой статьи была готова уже в 1930 г., и до ее публикации в 1932 г. в журнале «Познание» Карнап представил ее в докладах в Варшаве, Цюрихе, Праге, Берлине и Брно.

Конечно, не только эта статья способствовала необратимому расколу в немецкоязычной философии. Были манифест Венского кружка 1929 г., программная статья Шлика «Поворот в философии», были лишены теоретических тонкостей характеристики Нейрата метафизиков во главе с Хайдеггером как врагов пролетариата. Трудно сказать, чем закончилось бы это противостояние, если бы оно не прервалось по политическим причинам. Эмиграция Кассирера и логических позитивистов расчистила поле, на котором Хайдеггер остался единственным основным философом, которого континентальная традиция обычно берет за отправную точку.

Как происходило терминологическое закрепление раскола? С перемещением логических позитивистов и ряда представителей львовско-варшавской школы в США сложилась та конфигурация, в которой различные группы философов, которые считаются парадигмальными представителями аналитической традиции, оказались в англоязычном мире. Однако сам термин «аналитическая философия» еще не употреблялся до войны как самоназвание философами этих групп, хотя они много писали о важности логического или понятийного анализа. Впервые его употребил американский философ Э. Нагель, который после годового тура по Европе опубликовал в 1936 г. две статьи под названием «Впечатления и оценки аналитической философии в Европе». Нагель обозначил этим общим названием Рассела, Мура и его последователей в Кембридже; логических позитивистов Вены, Праги и Берлина; Витгенштейна; философов и логиков львовско-варшавской школы. Широко этот термин стал использоваться с 1950-х гг., после того как эмигрировавший из Вены Г. Фейгл и У. Селларс издали в 1949 г. весьма популярную антологию «Readings in Philosophical Analysis», а ученик Кассирера и Нагеля А. Пап написал учебник «Основы аналитической философии» [4].

Термин «континентальная философия» впервые появился в эссе Милля 1840 г. о Кольридже, в котором он противопоставил Бенгтама и английских эмпириков XVIII в. «континентальным философам», находящимся под влиянием Канта. Рассмотренные выше философы аналитического стиля не употребляли этот термин, они называли своих оппонентов представителями спекулятивной, традиционной и метафизической философии. Считается, что это употребление этого термина связано с университетской практикой англоязычных стран, в которой с 1970-х гг. термин «континентальная философия» стал широко использоваться для коллективного обозначения курсов по феноменологии, экзистенциализму, герменевтике, структурализму и постструктурализму. Стоит отметить, что этот термин уже не подразумевает резкого противостояния метафизике, характерного для ранних аналитиков. В самой аналитической философии произошло возрождение метафизики в работах Стросона, Льюиса, Крипке и целого ряда современных аналитических философов сознания.

Как можно оценить нынешнее противостояние аналитической и континентальной философии? Здесь есть разные мнения. Несомненно, что в последние десятилетия существует тенденция распространения аналитической философии, в том числе ее возвращения в ее исходный дом в континентальной Европе. С другой стороны, в таких центральных областях аналитической философии, как философия сознания, этика, политическая философия все чаще используются идеи континентальных философов. Возможно, что наличие этих дополнительных, в смысле Н. Бора, стилей

философии способствует ее развитию, и нет нужды в каком-то большем единстве или расхождении, чем это существует сейчас.

Литература

- [1] *Kuiri M.* Победителю достается все: философия жизни и триумф феноменологии // *Логос*. 2004. № 3 (43). С. 167-200.
- [2] *Gordon P.E.* *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010. 426 p.
- [3] *Friedman M.* *Parting of the Ways.* Carnap, Cassirer, and Heidegger. Chicago: Open Court, 2000. 175 p.
- [4] *Карнан Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // *Путь в философию*. Антология. СПб.: Университетская книга, 2001. С. 42–61.
- [5] *Frost-Arnold G.* The rise of ‘analytic philosophy’: When and how did people begin calling themselves ‘analytic philosophers’? // *Innovations in the History of Analytical Philosophy / S. Lapointe, C. Pincock (eds).* L.: Palgrave Macmillan, 2017. P. 27-67.

Подготовлено при поддержке РФФИ, проект 18-011-00954

Дискурсивные последствия «метафизики нефти»

Л.Т. Рыскельдиева (Симферополь)

На материале работ Р. Негарестани демонстрируются особенности пост-метафизической метафизики и реконструируется основа его практической философии в качестве «деонтологии мысли». Инжиниринг и дизайн нового постколониального мышления призван, по мысли философа иранского происхождения, произвести интеллектуальную революцию и сокрушить европейскую философию изнутри.

Ключевые слова: метафизика, практическая философия, интеллект, революция.

Название доклада отсылает к имени Резы Негарестани, принадлежащего к младшему поколению представителей «спекулятивного реализма», автору двух больших и уже известных работ: “*Cyclonopedia: complicity with anonymous materials*” (2008) [1] и “*Intelligence and Spirit*” (2018) [2]. Это очень разные тексты и по языку, и по содержанию, и по умунастроению. Первая больше похожа на интеллектуальную провокацию, в которой причудливо смешиваются правда с вымыслом, а фантасмагория, гротеск и мифотворчество рисуют наводящую ужас картину мироустройства - и у картины, и у самой книги сильное текстовое воздействие. Это воздействие метафизического характера. Автор использует ключевую метафору «нефть» для выражения метафизического опыта мира, стандартное и реальное пребывание в котором бессмысленно, если ты не собираешься на войну. «Нефть» как кровь земли, текущая из пробуренных артерий, кровь земная, фонтаном нефти инициирующая новые кровопролития. «Машины войны» - свирепые, автономные и самопожирющие, нефть – посредник в деле их мобилизации, машины действуют «от века». Нефть – от века же носитель эпических нарративов и планетарная сила, а джихад и колониализм при этом как машины войны, питаются одной «кровью».

Вторая работа “*Intelligence and Spirit*” (2018) представляет собой систематический трактат, в котором как будто бы реализован проект трансформации господствующего в современной философской культуре кантианства, с которым принято связывать все ее проблемы и тупики. Систематичность текста Р. Негарестани обеспечивается соединением теоретической и практической частей, в которых содержатся, соответственно, результаты анализа работы человеческого ума (интеллекта) и

программа перестройки и перенаправления его деятельности. При этом за модель перестройки/пересборки человеческого интеллекта взята модель работы интеллекта искусственного, которая и призвана поставить человека на путь роботизации его мышления. А она возможна, коль скоро, пусть и громоздкий, но все же механизм его был с такой тщательностью воспроизведен в кантовской «Трансцендентальной аналитике». Коммуникативная (интерактивная) по природе особенность работы человеческого интеллекта делает возможным его (co)участие в деятельности Всеобщего искусственного интеллекта (*Artificial General Intellect*), понятие и образ которого не оставляют сомнений в его гегельянском происхождении – это и есть Дух.

Цель и смысл [3] текста “*Intelligence and Spirit*” Р. Негарестани не будут вполне ясны без учета «Циклопедии...», не оставляющей сомнений в бессмысленности и тупиковом характере развития человеческой цивилизации. Если не продумать и не реализовать альтернативный вариант, можно считать, что ты «соучастник» всех мерзостей этого мира. Альтернативу ему, полагает Негарестани, может дать только интеллектуальный инжиниринг нового мышления – нового настолько, что его еще нет, мышление нового человека еще предстоит сделать таким, *каким оно должно быть*. К его основным характеристикам относятся:

а) *детскость* – как философ, такой человек начинает с чистого листа, с наивности; б) *моделирование* – как ребенок, такой человек мыслит, играя, его игрушки – модели; в) *автономия* – будучи свободным, такое мышление полагается на свою собственную реальность; г) *равенство* – (co)участие во Всеобщем интеллекте есть осуществление реального равенства, возможного только в мышлении; д) *революционность* – оно способно взорвать себя изнутри, сокрушив и цивилизацию, его породившую. Действия такого мышления и составят «новую философию», действующую именно как органон и представляющую собой канона, это скорее, по его выражению «принуждение к мысли», отравление «ядом» свободного мышления. Цель такой философии – реальная «деколонизация» мышления, она начнется тогда, когда «яд» начнет действовать, тогда, по признанию автора, «... **мы** разорвем западную философию и построим философию заново; мы превратимся в того мыслящего и интригующего Другого, которого западная мысль имела полное право бояться» [2, с. 410].

Оба текста Р. Негарестани образцово корректны с точки зрения полноты философского дискурса: в метафизической «Циклопедии...» нет ни одного выражения долженствования (*ought to...*), а в “*Intelligence and Spirit*” это выражение используется именно по отношению к формированию *нового философского мышления*. Другими словами, работы этого автора вполне характерны для современной философской текстовой культуры, которая, во-первых, не отказывается от метафизики, но передает её в ведение т.н. нарративов – художественного творчества, создания образов, настроения и ощущения целостности мира, не имея возможности сделать это рациональными способами. Во-вторых, привычные для нас деонтологические параметры текста практической философии – долженствование бытия и долженствование действия – дополняются третьим видом долженствованием мышления (должен мыслить), демонстрируя факт превращения акта мышления в действие. Является ли это спецификой философского дискурса 21 века или и это уже было? Однако именно так действует смысл.

Литература

- [1] «Циклопедия: соучастие с анонимными материалами / пер. с англ. П. Хановой. – М.: Носорог, 2019
- [2] *Negarestani R. Intelligence and Spirit*. L.:N.Y., 2018. Режим доступа <https://drive.google.com/file/d/1Zlw2xB27KXNdEBRfjIvEchUUORvgr6pl/view>
- [3] *Рыскельдиева Л.Т.* Антиципация смысла, или О цели философского текста //Вопросы философии. №4. 2020. С.116-127.

Феноменология чтения: исполнение смысла и присвоение смысла

Е.А. Шестова (Москва)

Пересматривая гуссерлевское понятие «традиции», М. Мерло-Понти и Ж. Деррида задаются вопросом о феноменологически «моем» и «чужом» и рассматривают варианты intersубъективного конституирования смысла в традиции. Мерло-Понти предлагает концепцию общего смысла, который может быть исполнен мною и другим и разделен между нами. Деррида говорит об отчуждении смысла в языке: «исполняя» затем смысл, читатель заимствует его, чтобы затем вернуть с процентами. У обоих авторов язык становится intersубъективной средой существования смыслов, не имеющих явного истока и однозначной принадлежности, но одалживаемых и возвращаемых. Это позволяет уйти как от парадигмы «принадлежности» смысла субъекту, так и от идеи автономного мира смыслов.

Ключевые слова: М. Мерло-Понти, Ж. Деррида, феноменология чтения, intersубъективность

В своем докладе я бы хотела рассмотреть, как во французской феноменологии пересматривается понятие традиции, описанное Гуссерлем в «Начале геометрии». Прежде всего меня интересуют те трансформации в понимании смысла, которые предложены Мерло-Понти и Деррида. Эти французские авторы подмечают сложности в гуссерлевском анализе, связанные с процессом традирования.

Для Гуссерля традиция – если это именно традиция в феноменологическом смысле, а не просто транслирование информации, – есть форма историчности, и историчность эта заключается в «живом движении совместности и встроенности друг в друга [des Miteinander und Ineinander] изначального смыслообразования и смыслооседания» [1, 235]. Это движение от смыслообразования к выражению смысла, в котором происходит упомянутое смыслооседание. Далее идет «объяснение и прояснение» – причем в смысл смысла входит, если угодно, или к смыслу примысливается то, что он «происходит из человеческой деятельности» [1, 234], или, иными словами, что он имеет автора. Выражение в традиции находит адекватное завершение и исполнение, когда в понимании оно приводится к очевидности, т.е. когда понимающий производит собственное смыслообразование, связывает объяснение со своим собственным опытом.

Гуссерль, таким образом, решительно разделяет – и это вроде бы ясно, – «мой» и «чужой» опыт, и в конечном счете только мой собственный опыт может дать мне очевидность смысла. Это одно из базовых положений феноменологии. Но здесь, мне кажется, есть ряд вопросов: Что значит быть включенным в традицию и как происходит это включение? Если это историчное традирование смысла, то какова роль чужого смысла для производства моего собственного? Только ли это застывший «осевший» смысл, который надо опять реактивировать, то есть сделать изначально-очевидными?

В этой перспективе я хотела бы продолжить осмысление опыта чтения — как способа включения в традицию. Меня интересует вопрос о том, насколько мы можем говорить об исполнении смысла, а насколько – о его создании; как описывается разница между созданием и вос-созданием, между исполнением и повторением в исполнении. На каком основании речь идет о re-активации смысла?

Комментируя Гуссерля, Мерло-Понти и Деррида ставят под сомнение его идею приоритета «живого настоящего» в «реактивации смысла», пересматривая таким образом самые основания гуссерлевской концепции. Однако мне кажется, что те проблемные моменты, которые они выделяют, не подрывают гуссерлевскую концепцию, а детализируют и усложняют ее.

Гуссерль почти везде ограничивается лишь рассмотрением выражения. Для него традиция учреждается в момент первоучреждения, созерцательного наполнения интенции значения, а при выражении и седиментации смысл уже «выдыхается» — и самое большее, чего мы можем достичь, это повторение того ж самого, повторение уже исполненного, и даже это «сознание идентичности» [1, 220] уже будет достижением. Соответственно, ответственное понимание геометрии требует всегда возвращения к началу геометрии, и только в силу нашей физической неспособности проходить весь путь геометрии каждый раз с начала мы пользуемся уже доказанными теоремами. То же в целом относится ко всякой традиции. Мерло-Понти и Деррида, напротив, утверждают: только в повторении — в понимании и повторном исполнении — смысл и учреждается окончательно как доступный для дальнейшей передачи. «Истина — это другое имя седиментации», — говорит Мерло-Понти в докладе «О феноменологии языка» [2, 95]. Истина — это не просто истина в настоящем, но надвременная истина, которая должна сводить воедино разные настоящие.

И Мерло-Понти, и Деррида ссылаются на «Начало геометрии», развивая исходную гуссерлевскую идею о том, что язык необходим, чтобы из «психической реальности» отдельного человека вывести смысл в категорию идеальных предметов. Французские авторы, в отличие от Гуссерля, рассматривают язык как продуктивную смысловую среду [ср. 3, 387] и среду коммуникации, а это сразу производит два существенных сдвига:

- в производстве любого смысла как идеального предмета уже задействована некая смысловая история. Выражение, говорит МП, — это «переход от уже доступных значений к тем, которые мы еще лишь создаем и достигаем» [2, 94]. Но «уже доступные значения» всегда наличествуют.

- смысл не просто передается, но откладывается в языке. Язык становится не средством выражения смыслов, а местом их производства и разработки.

Чтобы обозначить сопоставление описанного опыта и моего собственного исполнения его Гуссерль использует понятие 'Deckung' — покрытие, перекрытие, в частности, как отмечает переводчик «Начала геометрии» М. Маяцкий, покрытие векселя или займа живыми деньгами, т.е. исполнение обязательства [1, 219].

Именно с моментом «покрытия», совпадения, а не просто с моментом исполнения, французские феноменологи связывают учреждение смысла в традиции — мало выразить свою мысль, она должна быть понята, только тогда можно говорить о традиции. Повторение смысла (reprise, Nachvollzug), т.е. «после-исполнение», «исполнение вслед другому исполнению» становится собственно моментом учреждения смысла. Как пишет, Мерло-Понти: «местом истины тогда будут предвосхищение (Vorhabe [предвзятие]), с помощью которого всякое слово, всякая добытая истина открывает поле познания, и симметричное ему воспроизведение (Nachvollzug [повторное исполнение]), с помощью которого мы это становление познания, этот взаимообмен с другим завершаем и стягиваем в новую точку зрения» [2, 94]. Т.е. в некотором смысле всякое смыслоучреждение, использующее для закрепления и выражения результатов имеющийся язык, уже скрыто производит «воспроизведение», подбирая для выражения «правильное» слово. Откуда мы знаем, что оно «правильное»? Потому что работаем с уже имеющимся смыслом. И тогда возникает вопрос: можно ли говорить о том, кому принадлежит этот смысл, двойное учреждение которого было выполнено разными фактическими субъектами? Важно ли нам именно первоучреждение, если только повторение (все возможные повторения) учреждает смысл как передаваемый, традируемый?

Французские феноменологи предлагают нам два варианта того, как можно понять статус «надвременного» (но не вневременного) смысла в его языковом существовании. (1) Мерло-Понти говорит об этом в статье «О феноменологии языка» и в неоконченной «Прозе мира». Он рассматривает смысл как «общий смысл» — принадлежащий и мне, и другому, и всем потенциальным другим. И этот смысл может быть заимствован у языка, чтобы быть исполненным в будущем. Мы берем смысл взаймы, чтобы потом покрыть этот долг:

«Каждый акт выражения в литературе или в философии вносит свой вклад в осуществление стремления к высвобождению [récupération] мира, которое выражено в самом появлении языка (langue), то есть конечной системы знаков, которая якобы способна схватить все представимое бытие. Каждый акт выражения, литературного или философского, участвует в этом проекте и тем самым продлевает просроченный договор, открывая все новые и новые области истины» [2, 94]. Таким образом, речь идет о покрытии как исполнении обещания. Я присоединяюсь к заключенному еще до меня (и никогда не заключенному реально, разумеется) договору всего человечества: к амбициозному общему притязанию человечества как человечества, обладающего языком, на то, чтобы выразить мир. Присоединение к традиции — это участие в общем договоре.

Притязание языка на то, чтобы полностью выразить мир — и мои притязания на то, что могу однозначно и полностью выразить конституированный смысл — заходят всегда дальше, чем реально способны, и их исполнение, их твердое обеспечение зависит не только от меня. Обладая языком, я уверен в том, что могу выразить истину, достойную так называться, но по сути для этого смысл должен быть разделен с другими, я должен не просто выразить смысл, но и вступить в коммуницирующее сообщество. «Настоящее исполняет обещания прошлого, мы исполняем обещания других», — пишет Мерло-Понти [2, 94]. В выражении я уже отдаю некий займ предыдущих поколений и одновременно «продлеваю договор». Это и будет покрытием, 'Deckung' — неслучайно Гуссерль использует это понятие и для описания понимания другого (в телесной аппрезентации), и для понимания в языковом смысле.

Язык, понимаемый Мерло-Понти как внешний и проницаемый уровень телесности, дает возможность «пересечения тел», разделения одного и того же смысла — вплоть до «одержимости». Когда я усваиваю мысль другого, она становится в некотором роде моей, поскольку я тем самым меняюсь; так я могу усвоить и стиль того или иного писателя, но усвоить его, лишь уступив ему: «Я создаю Стендаля, я и есть Стендаль, когда я его читаю, но это потому, что сначала он сумел встроить меня в себя» [4, 20]

(2) Деррида же во Введении к «Началу геометрии» говорит об «отчуждении смысла», который не принадлежит больше ни мне, ни другому, но помещается на хранение (se depose) в язык, как в банк: «языковая идеальность есть среда, в которую идеальный объект откладывает себя, будто что-то оседающее или складывающее себя. Но в данном случае изначальный акт сдачи на хранение [consignation] — это не запись какой-то личной вещи, но производство общего объекта, то есть объекта, изначальный собственник которого экспроприирован. Теперь язык хранит истину, чтобы на нее можно было смотреть в отныне уже не эфемерном свете ее пребывания, а также и для того, чтобы она прирастала. Ибо не может быть никакой истины без этого накопления [thesaurisation]: оно не только хранит и удерживает истину, но и без него даже невозможно представить никакой истинностный проект и никакую идею бесконечной задачи» [5, 93].

Смысл отрешается от изначального собственника, лишается его и также становится общим, но уже как не принадлежащий никому, вне коммуникации. Держателем возможного смысла становится поле языка. Исполняя смысл, я опять же как бы заимствую его на время, чтобы вновь вернуть в язык уже с процентами. Таким образом происходит не просто подтверждение или трансформация, но капитализация, или прирастание, истины, ее накопление — но не в пользу кого-то

конкретного. Язык становится автономным местом традиции, не зависящим от фактических участников традиции, но и не полагается как сфера неизменных истин трансцендентального эго, становясь сферой бесконечной **ВОЗМОЖНОЙ** истины.

Привнесение в феноменологию проблематики языка и идея о неустранимости языкового измерения у обоих авторов приводит к тому, что язык становится не просто средством закрепления и передачи опыта, но средой существования смыслов, не имеющих явного истока, однозначной принадлежности, смыслов одалживаемых и возвращаемых. Это, в частности, позволяет уйти от метафизической парадигмы «принадлежности», соответственно от антифеноменологичного постулирования «субъекта» смыслоустройства как эмпирического субъекта.

Это, на мой взгляд, влияет и на понимание разграничения «моего» и «чужого» опыта. С одной стороны, мои переживания остаются моими, с другой — в понимании они инициированы, предвосхищены чужими смыслами и вносят вклад в развитие смысла.

И в некотором смысле это показывает, что «мой» подтверждающий опыт не является в полном смысле «моим». Это переживания, которые я «исполняю», совершаю, но говорить о них в терминах «принадлежности» и индивидуации, как мне кажется, не совсем верно. Это и позволяет понимать традицию не как череду поколений, накапливающих знания, а действительно как совместную работу. Не столько традиция «моя», сколько я «ее», я изначально в долгу у языка и могу только более или менее успешно отдавать этот долг, обеспечивать займ человечества.

Литература

- [1] Гуссерль Э. Начало геометрии/ Пер. М. Маяцкого. М., 1996.
- [2] Merleau-Ponty M. Sur la phénoménologie du langage / Merleau-Ponty M. Signes. Paris: Les Éditions Gallimard, 1960.
- [3] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1/ Пер. А. В. Михайлова. М., 1999.
- [4] Merleau-Ponty M. La prose du monde. Paris: Gallimard, 1969.
- [5] Деррида Ж. Введение к «Началу геометрии»// Гуссерль Э. Начало геометрии/ Пер. М. Маяцкого. М., 1996

Бестиарный дискурс в философии

А.В. Панарина (Москва)

В статье предпринята попытка дать краткое описание бестиарного дискурса в философии, который неразрывно связан с интенциями человека определить свою собственную природу и наметить пути ее совершенствования. Работа также сопровождается выводами о влиянии анималистического нарратива на такие сферы человеческой жизнедеятельности, как взаимодействие с окружающей средой, этика и политика.

Ключевые слова: *животное, антропоцентризм, спесицизм, постгуманизм, animal studies.*

Философия является ареалом обитания Животного ab ovo. Оно поселилось уже на почве древнейших учений – таких как, например, орфизм и пифагорейство – и к настоящему моменту заняло обширную территорию на материке европейской и англо-американской мысли. И если раньше – всегда издали – мы видели лишь пеструю шкуру, мелькавшую меж деревьев темного леса наших представлений о

Зверином, то теперь мы, осторожно ступая, подобралась к позиции, с которой можем попытаться разглядеть очертания таинственной фигуры Животного. И нижеследующий текст имеет целью кратко описать трансформацию бестиарного образа в философии, которая никак не отпустит его с поводка, поскольку вряд ли будет в состоянии осмыслить образ самого человека, не заключая его в антропо-анималистическую рекурсию.

Новейший философско-культурологический нарратив, называемый *animal studies*, характеризуется резкой критикой антропоцентристской идеологии, долгое время, начиная со схоластической традиции, определявшей отношение к животному истоку в человеке как к низменному и подлежащему искоренению. Однако данная тенденция, складывающаяся в рамках более обширного движения мысли, называемого постгуманизмом, встречает яростное сопротивление приверженцев «классической» схемы, в которой человек является не частью природы, а противостоит ей. Разумеется, при, в общем-то, не ослабевающем влиянии религии на современное мироощущение мало кто рискнет всерьез оспаривать теорию Дарвина о происхождении видов, которая, с одной стороны, закрепила за *homo sapiens* статус высшей формы жизни, однако с другой, указала на его «неаристократическое» происхождение, что, в целом, не гармонирует с представлением о «венце творения», присущим большинству философских построений.

В этом заключается парадокс влияния данной доктрины на самосознание человечества: неизвестно, что постыднее – для сторонника научного прогресса отрицать его постулаты или для обывателя признать прямое родство с «бессловесными тварями, не способными к труду и созиданию». О том, что последнее имеет место быть, красноречиво свидетельствуют исследования психологического состояния людей, которым была показана имплантация органов. Так, индивиды, которым пересадили человеческие органы, испытывают самые возвышенные чувства по отношению к своим донорам (в том случае, если ими выступают умершие люди, между их семьями и реципиентами очень часто возникают связи, идентичные родственным), в то время как пациенты, пережившие ксенотрансплантацию, могут начать ощущать свою ущербность [3, 93]. И, разумеется, при наличии выбора между пересадкой человеческого органа (тем более что это нередко сопряжено со смертью донора) и заменой его искусственным он делается в пользу последнего: это решение не только более этично, но и не влечет за собой проблему видовой самоидентификации, как в случае с пересадкой органов животных (как правило, свиней). Данная проблема устраняется отношением к рукотворному оснащению, к технике как к достижениям человеческого ума, бесконечно возвышающего человека над тварью. В то время как ксенотрансплантация самым оскорбительным образом эту дистанцию сокращает, вызывая у акцептора чувство собственной неполноценности. Ведь как появляется склонность верить в то, что с пересаженным органом индивида в наследство реципиенту передаются некоторые личностные черты донора, так и неизбежно зарождается губительная брезгливость к проникшему в окультуренное нравственностью и этикетом тело звериному естеству – грубому и тупому. Эта разница в восприятии легко объясняется тем, что, как пишет Конрад Лоренц, «утвердилось мнение, будто все хорошее и только хорошее, полезное для человеческого общества, обязано своим существованием морали, а все «эгоистические» мотивы человеческого поведения, несовместимые с требованиями общества, возникают из «животных» инстинктов» [2, 380].

Эта дихотомия человеческого и животного как возвышенного и низменного и лежит в основе традиционного бестиарного дискурса в философии. Как было отмечено выше, современные исследователи, работающие в поле *animal studies*, неизменно уличают этот дискурс в крайнем антропоцентризме, указывая на то, что образ животного используется в нем лишь в общем смысле без учета всего видового разнообразия звериного царства и как вспомогательный, но один из главных рычагов, на котором в необозримое поднебесье поднимается трон с восседающим на

нем человеком. Как подчеркивает в одной из своих статей Сильвер Раттасепп, как только философия начинает говорить о животном, это значит, что она неизменно начинает вещать о человеческой уникальности [6, 52]. Если кокетный вид обладает выдающимися способностями, не свойственными человеку, философия рассматривает это обстоятельство как простую инаковость, в то время как любая черта, присущая сугубо человеческому бытию, указывает на его исключительность [6, 53]. Как правило, эти характеристики человеческого существования напрямую связываются с его разумной природой, но, как замечает Раттасепп, даже те особенности человеческой физиологии, которые, на первый взгляд, не имеют ничего общего с рациональным началом в человеке, а именно: прямохождение и строение кисти – обязательно будут интерпретированы философией как последствия этого самого начала [6, 53].

Таким образом, антропоцентризм пытается либо водрузить человека на вершину видовой иерархии, откуда он царственным жестом отделяет полезное в природе от бесполезного, которое можно беспощадно уничтожить; либо определяет его как неутомимого исследователя природы, противостоящего ей, наблюдающего ее со стороны, через стекло микроскопа, препарирующего ее и оценивающего ее «способности». Он пытается понять, памятуя о своем неудобном родстве с животным, в какой точке своего «развития» оно остановилось, чтобы никогда не сбыться в человека. Так, Хайдеггер полагает, что животное застряло в трубе, которая никак не расширяется и не сужается [4, 292]. Немецкий мастер самонадеянно полагает, что, анализируя Umwelt животного, «бедного миром», он смотрит на него звериными глазами. В то время как его позиция – это точка зрения человека, неведомыми силами помещенного в тело животного и от того лишившегося некоторых фундаментальных свойств, являющихся атрибутами чисто человеческого бытия, однако сохранившего рудименты самого примитивного сознания, позволяющего ему «сокрушаться» по поводу своего застревания в трубе на пути к высокоразвитой человеческой сущности, а также ввиду закрытости Бытия в том смысле, в котором его описывал «князь философов». Хайдеггер утверждает, что животные бедны миром, но быть бедным значит нуждаться в чем-то... Однако откуда берется уверенность, что животное нуждается во «владении» миром того свойства, которым гордится человек? В том и дело, что животное идеально вписано в мир, в природу и не вступает с ними в конфликт того ужасающего свойства, что часто возникает между миром и человеком и приводит последнего к бесконечным экзистенциальным кризисам, а порой и к самостоятельному уходу в Небытие. «Для животного нет трагедии, оно не попадает в ловушку «я» [1, 230].

«Нищенство» животного обусловлено в первую очередь тем, что оно не обладает языком. Аристотель указывает на то, что «прочие (в отличие от человека) живые существа» также наделены голосом, но они лишены Логоса, который позволяет человеку проводить различие между понятиями. Хайдеггер акцентирует данную особенность, которая, по его мнению, является демаркационной линией между человеком и животным. Но от внимания большинства философов, придерживающихся подобной позиции, ускользает тот факт, что понятие «животное» в том смысле, в котором оно используется в философии, так же беззвучно, как рыба «слово». В природе не существует абстрактного животного, но есть многообразие видов, калейдоскоп поразительных физических и ментальных свойств, которые никак не раскрываются в концепте «животное». А это указывает на то, что в традиционном антропо-анималистическом дискурсе зияет колоссальных размеров брешь – отсутствие четкой дефиниции животного, которую поколения философов силятся закупорить бутафорской идеей, то и дело заступающей за священные границы понятия о человеческом. На протяжении всей своей истории философия пытается объяснить и описать человека, основываясь на контрарной оппозиции человеческого и животного, но каким образом возможно осуществить эту задачу при отсутствии осязаемого, очевидного порога между первым и вторым? Как тонко подметил в своей статье Марко Кунц, «кажется, что человек *нуждается* в

животном, чтобы постичь, кем является он сам, но в то же время он этого совсем не хотел бы» [5, 10]. И это нежелание напрямую связано со страхом разглядеть в себе со всей ясностью слишком много звериного. То азодическое чувство по отношению к звериному, которым пропитаны панегирики во славу человеческого, вызывают в воображении метафору пышного плюща, стремящегося сокрыть под собой надгробный камень на могиле генезиса вида *homo sapiens*. Однако, надо подчеркнуть, что современные тенденции, особенно обозначившиеся в области феноменологии, нацелены на то, чтобы очистить бестиарный дискурс от спесишизма и постараться наиболее объективно описать концепт «животное», не прибегая к неадекватным сравнениям между абстрактным, несуществующим в природе животным и идеализированным человеком, разумеется, в пользу последнего.

Эти современные тенденции уже принято называть анималистическим поворотом в философии, которая, придерживаясь чисто биологического подхода при создании нового терминологического аппарата, не отделяет человека, не отделяет человека (*human animal*) от царства прочих животных (*non-human animals*). Утсановкой на данный курс послужили воззрения немецкого зоопсихолога и философа начала XX века Якоба Йоганна фон Иксюля, чьи исследования оказали колоссальное влияние на бестиарный дискурс в учении Хайдеггера, Мерло-Понти, Делеза и многих других. И если немецкий мастер, взяв за основу своих интуиций о различии между человеком и животном понятие Иксюля об *Umwelt*, остро полемизировал с ученым по некоторым вопросам, связанным с «правом» всех видов на собственное восприятие мира, что не должно автоматически придавать ему характер дефективного, если оно отличается от человеческого, то сегодняшние философские построения в области *animal studies*, используют этот термин для адвокатуры тезиса об уникальности любого вида. Здесь особо стоит отметить так называемую перформативную постгуманистическую феноменологию, которая использует опыт ученых-натуралистов (таких, как, например, Чарльз Фостер, который на протяжении многих лет пытался «стать» барсуком, погрузившись в *Umwelt* данного вида путем тотальной имитации его образа жизни) для конституирования фундаментальных концепций в рамках экологической и моральной философии. Достижения в сфере этологии, особенно если они, как у Иксюля и Лоренца, подкреплены глубокими философскими заключениями, настраивают на более лояльное восприятие факта неразрывного родства человека и животных, способных к труду, сложной социальной жизни, ярко выраженным эмоциональным переживаниям по поводу утраты партнера или члена группы, «героическим» поступкам и т. д. А подобный подход результирует не только в отказе от спесишизма, но и в нивелировании воздействия политической пропаганды, чрезвычайно широко использующей фигуру животного или не-человека (проанализированную Карлом Шмиттом в его работе «Номос земли») для создания образа врага как зверя, лишённого человеческого начала, с которым невозможно договориться, на чью милость не стоит рассчитывать, который должен быть подвергнут беспощадному истреблению.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть амбивалентность восприятия животного в философии, которая, с одной стороны, на манер тотемических воззрений, отождествляет животное с божественным (подобные интуиции мы находим в рассуждении Батая о смерти, в цикле лекций Деррида «Тварь и суверен»), с другой, испытывая презрение к нищете животной жизни, занимается, говоря современным языком, откровенным зоошовинизмом. Разумеется, достаточно неблагоприятной выглядела бы критика воззрений того же Декарта, ставившего жестокие опыты над бездомными животными, с точки зрения сегодняшней морали, поэтому в изучении истории бестиарного дискурса в философии более продуктивным было бы придерживаться описательного метода. Что же касается наметившегося анималистического поворота в философской науке и этике, хочется выразить надежду на то, что он позволит нам не только в корне изменить наше отношение к полноправным соседям по планете, достойным восхищения и уважения,

но и снизит градус внутривидовой агрессии, так легко обостряемой политической пропагандой, неизменно эксплуатирующей образ врага-зверя, подлежащего тотальному уничтожению.

Литература

- [1] *Батай Ж.* Танатография эроса. СПб., 1994.
- [2] *Лоренц К.* Агрессия, или так называемое зло. М., 2019.
- [3] *Кожевникова М.* Проблемы природы человека в контексте развития биотехнологии. Диссертация на соискание ученой степени кандидата наук. Институт философии РАН. М., 2013.
- [4] *Heidegger M.* Die Grundbegriffe der Metaphysik, 2004.
- [5] *Kunz M.* Nicht nur zum Essen gedacht: Tiere im Visier der Geisteswissenschaften // Animalia in fabula, 2013.
- [6] *Rattasepp S.* The Philosophical Discourse On Animals, and the Philosophical Animals Themselves. // Animal Umwelten in a Changing World: Zoosemiotic Perspectives. University of Tartu Press, 2016.

Евразийский дискурс

Р.Р. Вахитов (Уфа)

Доклад посвящен рассмотрению евразийского дискурса. Автор рассматривает структуру евразийства как систему понятий и творческих практик. Практики разделяются на три вида: традиционалистская, мифологическая, интеллектуальная. Каждой из практик соответствует один из уровней евразийства (религиозный, научный, политический) и соответствующие понятия.

Ключевые слова: евразийство, дискурс, практики, уровни, миф, политика, наука

Когда пишут о русском евразийстве 1920-х годов обычно интересуются содержанием гипотез и концепций, которые выдвигали его создатели. Однако не меньший интерес представляет внутренняя организация или структура евразийства как набора текстов, тем, понятий, ценностей и правил создания текстов, то есть евразийский дискурс. Если пользоваться терминами Ф. де Соссюра евразийство как тексты – это «речь», а структура евразийства – это язык.

Но структура есть набор оппозиций. Должна быть бессознательная система оппозиций, которая является базой создания евразийцами своего учения. Согласно структуральной философии процесс творчества вообще не есть создание чего-либо абсолютно нового, а есть лишь использование определенных кодов и структур, уже имеющихся в кладовой культуры, тем самым он напоминает использование языка в процессе говорения как порождения речи и слушания как понимания речи.

В этом плане интересно рассмотреть сетку основных понятий евразийской доктрины и творческие практики, в ходе которых они возникали и поверить наше предположение, что при их конструировании использовалась эксплицированная нами структура.

Кажется, все эти понятия можно разделить как минимум на три класса. К первому классу относятся понятия, пришедшие из традиционной церковной и религиозно-философской лексики (Бог, церковь, симфония, личность и т.д.). Отметим, что в текстах евразийцев в них не вкладывается никакого нового содержания и они совершенно не меняются по форме.

Ко второму классу относятся ключевые термины евразийской теории, которые представляют собой обычные известные слова, но евразийцы придали им необычный, новый многогранный сложный смысл (Евразия, Лес, Степь, открытие, подражание, материк и т.д.)¹. Характерно, что этим терминам нельзя дать простую дефиницию, например, нельзя одним предложением ответить на вопрос: «что такое Евразия?», их раскрытие требует пространного рассуждения, фактически совпадающего с изложением евразийской теории. При этом при раскрытии одного такого ключевого понятия, будут использоваться другие, например: «Евразия включает в себя Лес и Степь», что ведет к кругу в толковании и заставляет нас смотреть на такие разъяснения как на имеющие сильный привкус иррациональности. Наконец, к третьему классу относятся также специфические термины евразийства, которые представляют собой результаты словотворчества², словесного конструирования (идеократия, идеалоправство, хозяйстводержавие, месторазвитие, континент-океан и т.д.). Обычно это сдвоенные сложные слова (биномины), которые олицетворяют абстрактные понятия (идея-правительница) или содержат концептуальную «логическую метафору» (континент-океан), т.е. метафору, ярко выражающую какую-либо идею.

Перед нами три вида творческих практик. Первый назовем *традиционалистской практикой*. Он представляет собой воспроизведение уже имеющихся образцов, творчество как подражание. Такова работа евразийцев с понятиями первого класса - религиозными и религиозно-философскими.

Второй вид – творение евразийских мифов, как то – мифа о постоянно распадающейся и объединяющейся Евразии, мифа о Великой Степи как образце порядка, государственного единства и т.д. При этом под мифом мы понимаем не архаичные, ошибочные сказания, а не до конца рационализируемые символические нарративы³ [1]. Это *мифологическая разновидность практики* и она работает, когда используются понятия второго класса, то есть слова, обычный смысл которых заменяется евразийскими мифами.

Наконец, третий вид творческой практики евразийцев – *интеллектуальная практика*, хотя ее интеллектуализм тоже весьма специфичен. Она состоит в конструировании понятий и их систем с олицетворением абстракций и выстраиванием их в строгой иерархии.

Кроме того, есть соответствие того или иного класса понятий евразийской теории, порожденных тем или иным видом творческой практики, определенному уровню евразийской доктрины. Напомним, что их тоже три:

- 1) Религиозно-философский (учение о личностях);
- 2) Научный (учение о структуре культур и географических миров);
- 3) Политический (учение о имперских государствах).

Очевидно, понятия первого класса (церковная лексика), порожденные традиционалистской практикой в большинстве своем присутствуют на религиозном уровне евразийства. Можно было бы ожидать, что научному уровню должны соответствовать понятия третьего класса (биномины), порожденные интеллектуальной практикой, но они указываются на политическом уровне (идея-правительница, идеократия – это понятия евразийских манифестов, а не научных исследований), а на научном уровне оказываются понятия второго класса,

¹ - так, Савицкий часто называет Европу, Азию и Евразию (как синоним России) материками: «... земли ее (России- Р.В.) не распадутся между двумя материками (Европы и Азии – Р.В.), но составляют скорее некоторый третий и самостоятельный материк... » [2, 82], тогда как в географии материком называют сушу, омываемую со всех сторон водой, и, скажем, Европа никак не является с этой точки зрения материком

² - любопытно заметить, что все основатели евразийства – Трубецкой, Сувчинский и Савицкий живо интересовались русским футуризмом, пропагандировавшим словотворчество и связанной с футуризмом формальной школой в литературоведении; один из лидеров формализма Р.О. Якобсон впоследствии даже сотрудничал с евразийцами

³ - определим нарратив как рассказ с мировоззренческим комментарием, излагаемый со знанием того, чем он окончится

рожденные мифологической творческой практикой (скажем Лес и Степь – центральные понятия географических исследований Савицкого и историсофских - Вернадского). Выразим это в виде таблицы:

Понятия	Творческая практика	Уровень евразийства	Пример
1 класс	традиционалистская	религиозный	Бог, церковь, симфония
2 класс	мифологическая	научный	Лес, Степь, открытие, подражание
3 класс	интеллектуальная	политический	Идея-правительница, идеократия, хозяйстводержавие

Таблица показывает, каким образом понятия евразийской теории соединяются в систему. В то же время она позволяет увидеть какая оппозиция структуры евразийства является ведущей на каждом уровне евразийства (и значит при использовании какого класса понятий).

На религиозном уровне евразийства довлеет оппозиция Богоугодного и небогугодного, исходящего от греховного человека.

На научном уровне – оппозиция личного и безличного, так как этот уровень описывает различные виды безличного (культуру, географию, язык) и их соотношение с личностями. Мы определили характерную для этих понятий творческую практику как мифологическую, но ведь миф и есть соединение личного и безличного [1].

Наконец на политическом уровне работает оппозиция единого и много. Это хорошо видно на примере самих понятий, используемых на данном уровне, эти понятия – биномины, то есть они возникли в результате соединения двух слов. С другой стороны и политика в евразийском понимании есть способ сохранения единства в распавшемся или распадающемся мире.

Итак, конструирование евразийства происходило в соответствии с тремя оппозициями, составляющими латентную структуру евразийства, причем, на базе каждой оппозиции надстраивается свой класс понятий и свой уровень евразийства, а само строительство предполагает особую творческую практику, в каждом случае – тоже свою.

Литература

- [1] Лосев А.Ф. Диалектика мифа М., «Мысль», 2001
 [2] Савицкий П.Н. Континент-Евразия М., «Аграф», 1997

Мистический дискурс философии Лосского и металоогическое единство сознания

Е. А. Счастливецва (Киров)

Имманентное учение Н. О. Лосского («гносеологическая координация с миром») имеет в его философии несколько другую направленность, нежели у имманентных философов Ремке и Шуппе. Самую большую роль в его учении играет интуитивизм, благодаря которому сознание становится открытым миру, теряя момент трансцендентности и постигая мир в его оригинальном («подлиннике»), как он есть, состоянии, как вещь, а не копия, символ или иной конструкт. В основу учения Лосского положен принцип непосредственного созерцания предмета в сознании. Этот, по сути, онтологический принцип открывает вещь в ее самоданности, целостности, но и это открытие возможно благодаря тому, что мир есть органическое единство, целостность, система. Открытость сознания интуиции означает и существование особого рода мистической интуиции, при которой становится возможным познание души, выход индивидуума за пределы самого себя. И в тоже время, эта открытость выступает условием сознания, так называемым «предсознанием», или «бытийственным условием познания», в котором философия Лосского становится близкой философии Франка, его «металоогическому единству сознания», что является выходом к органическому целому бытия, познаваемому с помощью мистической интуиции субстанциальных деятелей высшего порядка.

Ключевые слова: имманентизм, учение Лосского, мистическая интуиция, субстанциальный деятель.

Учение Н. О. Лосского есть в конечном итоге мистический интуитивизм. Как он последовательно разворачивается в его философской концепции, представляет немалый интерес для исследователей. Организменное восприятие мира, при котором мир видится целым, в котором идеальное и реальное бытие составляют единство, целостный организм, «слитный» процесс, является для его мировоззрения первоначальным фундаментом, заложенным в основание его концепции. В противоположность органическому пониманию мира как целого, неорганическое восприятие не принимает мир как взаимообусловленность его частей в едином организме, а только как связанное причинностью соотношение вещей.

Интуиция для Лосского не есть гениальная догадка или озарение, она органично вытекает из основ его учения, с помощью интуиции Лосского можно объяснить телепатию, ясновидение и т.п. феномены и своеобразные способности человека [см.: 4, с. 80]. Он считает, что именно исходя из учения об интуиции как «непосредственного созерцания бытия в подлиннике», можно объяснить видение предмета в «его органической конкретной целостности и даже решить трудные проблемы теории дискурсивного знания» при помощи знания того, что в основе дискурсивного мышления «всегда лежит также непосредственная данность предмета в целом».

В феноменологическом методе очень важным оказался подход Лосского об имманентном, внутреннем восприятии предмета. Теория интуитивного знания Лосского, пишет П. П. Гайденко, близка не только имманентной философии Ремке и Шуппе, но «и к получившей значительно большее влияние в XX веке феноменологической школе» [см.: 1, с. 210]. Для имманентной философии мир уже

находится во мне как явный, в это время мне достаточно посмотреть на вещь. Интуитивное учение Лосского есть учение о том, что познаваемый предмет «вступает в сознание индивидуума в подлиннике» (а не посредством копии, символа, конструкции и т.п.), «самолично и потому познается так, как он существует независимо от акта познания» [см.: 4, с. 79]. Гуссерль использует в качестве метода трансцендентальную редукцию и рефлексию, проводимую трансцендентальным субъектом. Он интересуется, прежде всего, границами восприятия, цветовыми оттенками, ракурсами и т.д. Имманентный метод Лосского, напротив, нацелен на присутствие в сознании предмета в готовом виде, какой он есть в реальности. Тем не менее, имманентизм как таковой, для него является лишь необходимым, но вовсе не достаточным условием для познания предметов внешнего мира [см.: 4, с. 203]. Внешний мир, по Лосскому, есть транссубъективный мир, а не мир субъективных переживаний. То, что содержит в себе субъект и объект вместе взятые, как целостное сознание («данное мне»), принадлежит области сверхиндивидуального, объемлющего, по крайней мере, двух или более индивидов [см.: 4, с. 83]. Эта область транссубъективного есть область сверхвременного пространства, даже сверхпространственная область, где обитают субстанциальные деятели, отличные от математических чисел и идей [см.: 4, с. 86]. Эта сверхидеальная область, в которой господствует мистическая интуиция между взаимосвязанными субстанциальными деятелями высшего порядка. Но какое же место в философии Лосского отводится имманентизму, в котором утверждается основной принцип философа – «все имманентно всему»? Оказывается, в этой имманентности связаны субъект и предмет, и вот эту идеальную досознательную имманентность предмета в субъекте можно назвать предсознанием, которое есть условие возможности сознания [см.: 4, с. 88]. Связь познающего субъекта с познаваемым предметом не причинная, как думали раньше, но коррелятивная, и, как полагает Й. Зайферт, предмет дан непосредственно сознанию как очевидность. Только на этом процесс познания у Лосского не заканчивается.

Высшие субстанциальные деятели как носители абсолютного сознания обладают опытом творения истины. В данном случае нахождение истины есть творческий акт самораскрытия субстанциального деятеля, который идет по пути познания Бога, или Абсолюта. Любовь в высшем проявлении между субстанциальными деятелями делает возможным познание друг друга и божественное познание. Она открывает возможности проявления истины вовне для более полной реализации в мире. Данное обстоятельство делает систему Лосского открытой для познания субстанциальными деятелями высшего порядка, а вместе с тем и мистической, и интеллектуальной интуиции. Философ убежден, что человеку «непосредственно открыто не только сверхчувственное бытие идей, но и металоогическая сфера запредельного миру Абсолютного, постижимого при помощи мистической интуиции» [1, с. 208]. Идеальная сторона мира, например, математические идеи у него постигаются идеальной интуицией [см.: 4, с. 202]. Ценность бытия, по Лосскому, также воспринимается непосредственно и открыта аксиологической интуиции, разные виды которой представляют собой нравственный и эстетический опыт. Согласно интуитивизму, вопреки каузальной теории, всякое восприятие субъектом внешнего мира есть выход за пределы его индивидуальности, к органическому целому, постигаемому в образе (целостности) [см.: 4, с. 203].

Органическое понимание противостоит натуралистической картине мира, в которой преобладает индивидуально-психологический подход к явлениям природы,

и в то же время, доминирует стремление к объективизму вопреки субъективному познанию. Натурализм исходит из противопоставления субъекта и объекта, из каузальной теории и т.д., напротив, органическое понимание исходит из начального отсутствия субъектно-объектной дихотомии и признает их слияние в органическом целом мира. Й. Зайферт утверждает, что важнее всего познать изначальную данность, скрытую в объекте (предмете исследования). По его мнению, истина переживается в познании очевидности. И в случае признания принципа имманентизма происходит «обладание истиной» вследствие того, что очевидное суждение есть сознание первоначальной данности» [3, 136]. Согласно Гуссерлю, интенциональный акт как акт идеальный не содержит в себе предмета, он коррелятивен этому предмету. В то же время имманентизм, как считает Й. Зайферт, позволяет достичь полной очевидности предмета, поскольку интенциональный акт изначально содержит в себе предмет как данность. Напротив, Гуссерль проводит различие между значениями терминов «представление» («*Vorstellung*») и «содержание» («*Inhalt*»). Из этого следует «радикальное различие между имманентными реальными содержаниями жизни сознания личности и этим переживанием как чем-то трансцендентным по отношению к противостоящим предметам» [3, с. 135–136].

Иная точка зрения представлена Г. Шпигельбергом. Он считает, что в процессе трансцендентального анализа Гуссерль все больше убеждается в том, что корни познания лежат намного глубже онтологии, а именно в сознании познающего субъекта. Данное положение Гуссерль называет «трансцендентальной субъективностью» [5, с. 97].

Й. Зайферт отвергает трансцендентальную субъективность. По его мнению, идея интенциональности исчерпывает идею трансцендентальной субъективности, и сама эта идея является серьезной ошибкой Гуссерля [3, с. 138, 142].

Можно сделать следующий вывод: имманентная и реалистическая философия Лосского, в том числе, в большей степени не исследует генетическую конститутивную структуру сознания. Основное внимание в его философии уделяется именно учению о субстанциальных деятелях. В отличие от Франка, у которого основания интуитивизма усматриваются в Абсолюте, укореняющем Всеединство, в философии Лосского есть особое начало, отличное от Всеединства. И это начало является сверхмировым. Но, в отличие от Всеединства, оно не содержит в себе мировую множественность («единство единства и множества») [4, с. 88]. Тем не менее, и Лосский, и Франк («мистический реализм» [см.: 2]) оба признают органическое единство мира, «интимную внутреннюю связь между частями его как условие возможности интуиции». По мнению Лосского, и у других представителей русской философии Вл. Соловьева и князей Трубецких учение об интуиции также связано с органическим мировоззрением, а еще глубже – у Шеллинга и Гегеля.

Литература

- [1] *Гайденок П. П.* Иерархический персонализм Н. О. Лосского // Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 208–221.
- [2] *Евлампиев И. И.* Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 5–34.

- [3] *Зайферт Й.* Значение *Логических исследований* Гуссерля для реалистической феноменологии и критики некоторых гуссерлевских тезисов // *Вопросы философии*. 2006. № 10. С. 130–152.
- [4] *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. – 235 с.
- [5] *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. М., 2002.

Понятия «право» и «правосознание» в политической философии Ивана Ильина

Н.Е.Бысов (Москва)

Раскрывается исходное понятие и ключевая проблема права и правосознания в философии И.А. Ильина. Обсуждается идея свободной самостоятельной человеческой личности. Рассматривается вопрос о государственном правосознании.

Ключевые слова: человеческий дух, человеческая личность, естественное права, положительное права, объективное и субъективное право, государственное правосознание

Основу политической концепции И.А. Ильина составляют православное вероучение и идеалистическое понимание человека, государства и права. В связи с этим философ постоянно подчеркивает важную роль человеческого духа и религиозного чувства. Так, например, он полагает, что подлинным фундаментом социальных институтов и культуры в целом является человеческий дух, объединяющий в себе искусство, науку, философию, право, нравственность, религию. Причем последняя играет решающую роль, так как, по мнению Ильина, соединяя личность с Богом, именно религия наполняет человеческий дух содержанием и смыслом.

Будучи идеалистом в своих философских взглядах, И.А. Ильин считал, что человеческий дух является основой и главной движущей силой всего исторического процесса. К сущности человеческого духа И.А. Ильин относит способность воспринимать, преломлять, преобразовывать и направлять по-новому всякое, вторгающееся извне, воздействие. Мир материи можно устроить лишь после того, как будет устроен мир души, так как именно душа есть необходимое творческое орудие мироустройства.

В связи с этим И.А. Ильин особое внимание уделяет рассмотрению вопроса о человеке, личности. Человеческая личность, по его мнению, представляет собой вместилище духовного, и, прежде всего религиозного, опыта. Поэтому обновление человека нужно начинать не с изменения социальных условий существования, а с обновления человеческой души и воли. Именно это обуславливает то, что большое значение в своих трудах Ильин придает анализу вопросов формирования у человека чувства веры, патриотизма и т.д.

В человеческом существе, по Ильину, есть две основные силы - инстинкт и дух, и эти силы, по мысли Ильина, есть просто различные уровни, стороны проявления в человеке высшего, божественного Духа.

Идея свободной, самостоятельной человеческой личности представлялась И.А. Ильину одной из наиболее важных. Наиболее яркое выражение эта идея, по мнению философа, нашла в христианстве: «Христианство принесло миру идею личной, бессмертной души, самостоятельной по своему дару, по своей ответственности и по

своему призванию, особой в своих грехах и подвигах и самостоятельной в созерцании, любви и молитве, - т.е. идею метафизического своеобразия человека». [1, С. 362]

Идея духовной, свободной личности является одной из основополагающих в политических взглядах И.А. Ильина. Дело в том, что вне такой личности, по его мнению, теряется органичность всякого политического строя, всяких политических форм, которые отчуждаясь от человека, становятся для него только лишь внешне-формальной реальностью. Следует отметить, что необходима уравновешенность внутренней и внешней свободы в обществе, которая составляет важнейшее условие общества нормального политического развития. Внешней свободы должно быть ровно столько, сколько нужно, чтобы не тормозить развитие духовности человека и общества, т.е. внутренней свободы, и чтобы не превращать ее из воспитательного в развращающий фактор. То, что человек является политическим существом, живет в государстве, - не есть, по Ильину, внешняя необходимость, но совершенно существенный, органичный способ бытия человека как духовного разумного существа.

И.А. Ильин - последователь теории естественного права или этико-нормативной теории права. Эта теория имеет свои глубокие исторические корни. Так, уже Аристотель делил право по его происхождению на естественное и условное (человеческое). В соответствии с данной концепцией, каждое человеческое право, воплощенное в государственных законах, должно иметь своим основанием естественное право, которое коренится в природе человека как разумного существа, живущего в условиях полиса, государства. Основатель теории естественного права в Новое время Гуго Гроций (XVII век) подчеркивал различие позитивного (положительного) права, являющегося изменчивым и исторически обусловленным, и права естественного - неизменного, коренящегося в природе человека как общественного разумного существа.

И.А. Ильин, напротив, в своем учении о праве подчеркивает его духовную природу, то есть то, что оно, как и вся человеческая культура в целом, творится человеческим духом: «право не есть только условная формула, выдуманная и установленная людьми, и значение права не определяется одним человеческим предписанием; право есть, по самому существу своему, некая духовная, священная ценность, и значение его определяется тем способом духовного бытия, который присущ земному человеку от природы». [2, С. 232]

Право наряду с истиной, добром, красотой, свободой, верой, любовью входит в сферу основных духовных ценностей. Оно, с точки зрения И.А. Ильина, является необходимой формой духовного бытия, так как «... без него дух человека будет лишен возможности осуществить в своей жизни верховное благо». [3, С. 188] И.А. Ильин отмечал, что «право есть прежде всего право человека быть независимым духом... Одним словом: право есть атрибут духа, его способ жизни, его необходимое проявление. А правосознание есть воля к верному праву и к единой верховной цели права как таковой». [3, С. 232]

Таким образом, мыслитель дает духовное обоснование права. Источник права для него - сама природа человека как духовно-нравственного существа, а не Божественная воля. В основе естественного права лежит «достойная, внутренне-самостоятельная и внешне-свободная жизнь всего множества индивидуальных духов, составляющих человечество». [3, С. 196]

В соответствии с этико-нормативной теорией философ выделяет два вида права: естественное и положительное. При этом естественное право указывает строй «равной, свободной самостоятельности каждого, при котором только возможна на земле духовная жизнь». [3, С. 200] Основным и безусловным правом каждого человека вне зависимости от его положения И.А. Ильин считал право вести одухотворенную жизнь, причем вести ее свободно и самостоятельно. Это право выражает существенную природу духовной жизни человека и поэтому является естественным, вечным и неотчуждаемым.

Положительное право, по мнению мыслителя, играет несколько иную роль. Его необходимость основывается на незрелом состоянии человеческих душ, которое может с течением времени измениться. Однако до тех пор, пока оно не изменилось, положительное право, считает И.А. Ильин, будет существовать как целесообразная форма поддержания естественного права.

Рассматривая положительное право как форму поддержания естественного права и способ его осуществления в конкретно-исторических условиях, И.А. Ильин фактически говорит об идеальной и реальной сторонах политической сферы, которые должны находиться во взаимной связи. Это означает, что в политической реальности должны осуществляться идеальные, естественно-правовые нормы, но и их осуществление должно соотноситься с конкретно-историческими условиями. И.А. Ильин отмечал, что положительное право может совершенно извращать, искажать свой духовный первоисточник - естественное право. В этом случае политическая реальность становится для человека не сферой реализации его личности, свободы, а сферой его подавления. Рассматривая возможность конфликта между положительным и естественным правом, Ильин предполагал первенство и приоритет последнего, поскольку положительное право должно быть лишь точной формой естественного. Следует подчеркнуть, что Ильин наполняет понятие права не столько формальным, сколько духовным и психологическим содержанием.

Правосознание - исходное понятие и ключевая проблема политической философии И.А. Ильина, что отчасти, объясняется юридическим образованием этого мыслителя. Целью Ильина при рассмотрении данного вопроса является обоснование неразрывного единства форм политического устройства и внутренней, душевной и духовной жизни как каждого отдельного человека, так и народа в целом.

Правосознание, по мнению И.А. Ильина, - это фундаментальное проявление человеческого духа. С точки зрения мыслителя, его можно описать «как естественное чувство права и правоты или как особую духовную настроенность инстинкта в отношении к себе и к другим людям». [3, С. 231] Естественное правосознание присуще каждому человеку независимо от его возраста, ума и таланта от природы.

Основой для правосознания, таким образом, может быть только мотив, вытекающий из самой природы человека как духовного существа и составляющий эту природу. Это в свою очередь обуславливает то, что «этот мотив как проявление основной и универсальной жизненной воли человека не может быть наполнен каким-нибудь переходящим, или случайным, или чисто субъективным содержанием, но должен быть прикован к существенному, непреходящему и для каждого доступному. Такое универсальное жизненное влечение дано каждому живому человеку в виде воли к духу и духовности». [3, С. 233] Именно воля к духу, то есть желание самому вести духовную жизнь и обеспечивать ее другим, есть, по мнению И.А. Ильина, безусловная и универсальная основа правосознания.

Таким образом, правосознанием человек утверждает свою собственную духовность и признает духовность других людей. На этом постулате и основываются главные аксиомы правосознания, то есть духовные качества личности, которые его составляют: чувство собственного духовного достоинства, способность к самообязыванию и самоуправлению и взаимное уважение и доверие людей друг к другу. Эти аксиомы, по мнению И.А. Ильина, являются непосредственными исходными основами, на которых должна строиться человеческая жизнь. Это объясняется, прежде всего, тем, что в основе права всегда лежит притязание человека на духовность или на духовно необходимые формы жизни.

Из всего выше сказанного становится ясно, что политическую и правовую действительность И.А. Ильин всегда рассматривает в единстве двух ее основных планов - внешне-институционального и внутренне-духовного. Формальная, внешняя сторона политической жизни должна иметь свое внутреннее, содержательно-духовное основание, право положительное и соответствующее ему правосознание должно основываться на естественном праве и соответствующем ему правосознании.

В связи с этим особый интерес представляет рассмотрение вопроса о государственном правосознании, которое, по мнению И. Ильина, является разновидностью общего правосознания. Это объясняется тем, что бытие государства связано не только с материально-телесными процессами, но и с духовно-душевыми. Государственное правосознание подразумевает прежде всего знание о том, что такое государство, а также осознание гражданином своей принадлежности к государству. По мнению И.А. Ильина, необходимо не просто осознавать, а «признавать свою принадлежность к определенному государству, то есть принимать ее волею и чувством, дорожить ею и культивировать ее». [3, С. 261]

Невыполнение принятых в государстве законов, постановлений и норм свидетельствует о неуспехе данного политического строя, который обусловлен разорванностью его связи с народным правосознанием. Необходимость вышеуказанной связи И.А. Ильин объясняет тем, что положительное, установленное законодателями право, оторванное от народного правосознания, от духа, всегда будет только лишь внешним упорядочением жизни граждан в государстве. Однако в реальной политической жизни участвуют реальные, живые люди, и, следовательно, для нормальной жизни государства вовсе безразлично состояние человеческой души. Закон, абстрактно взятый, формален, но он творится, создается и исполняется живыми людьми. Именно во внутреннем мире человека, по мнению И.А. Ильина, пребывает творческий источник права, и действовать в жизни право может только благодаря тому, что оно обращается к внутреннему миру человека, к тем слоям души, в которых формируются мотивы человеческого поведения. Законодательство, как проявление политической жизни, предполагает дух, то есть людей, творящих и исполняющих это самое законодательство.

Таким образом, с точки зрения И.А. Ильина, реальность права есть не только институционально установленные нормы и законы, но и соответствующая им внутренняя, душевная и духовная жизнь человека. Следует особо подчеркнуть, что разделение И.А. Ильиным правосознания на правосознание властей, правителей и рядовых граждан имеет под собой одно общее основание - правосознание личности, независимо от ее социально-политического статуса. Этим обусловлено и то, что именно народному правосознанию И.А. Ильин отводит, в конечном счете, решающую роль в политической жизни, поскольку именно от состояния народного правосознания зависит успешность того или иного политического строя, социально-политических реформ. Поэтому главная задача государственной власти - духовная: организация и воспитание народного правосознания.

Правосознание оказывается у И.А. Ильина той реальностью, которая составляет непосредственное единство внутренней духовной и внешней политической жизни человека. Это в свою очередь обуславливает то, что какие бы вопросы государственной власти ни рассматривал Ильин, категория правосознания всегда остается обязательной составляющей его исследования. Таким образом, данная категория играет определяющую роль при рассмотрении политических взглядов этого мыслителя. Будучи сторонником органического подхода и уделяя основное внимание рассмотрению духовных основ политических явлений, Ильин анализирует главные политические институты, например государство, именно через категорию правосознания.

Литература

- [1] *Ильин И.А.* Наши задачи. Собр. соч.: В 10 т. Т.2. Кн. 1 - М., 1993
- [2] *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. Собр. соч.: В 10 т. Т.1. - М., 1993.
- [3] *Ильин И.А.* О сущности правосознания. Собр. соч.: В 10 т. Т.4. - М., 1994.

В.

Откровение в эпоху «триады Хика»

Крыштон Л.Э. (Москва)

В статье рассматривается троичная типология Дж. Хика, выделяемая на основании разных типов отношений к другим религиям. Выявляется, какое понимание Откровения характерно для эксклюзивизма, инклюзивизма и плюрализма соответственно. Выделяются положительные и отрицательные стороны каждой из обозначенных позиций.

Ключевые слова: *Откровение, Хик, эксклюзивизм, инклюзивизм, плюрализм, религия*

Современный философско-теологический дискурс отличается разнообразием и мозаичностью. В этом проявляется основная характеристика современной культуры и состояние современных обществ. Такое положение дел усиливает еще больше необходимость прояснения того смысла, который вкладывается в те или иные понятия, которое должно предшествовать дискуссиям, ведущимся с использованием этих понятий, в особенности, если эти понятия претендуют в ведущихся дискуссиях на центральную (или, по крайней мере, просто значимую роль). Это справедливо и для такого понятия, как Откровение, занимающего и сегодня, так же как и ранее, одно из центральных мест в философско-теологическом дискурсе.

Вопрос о том, что такое Божественное Откровение, со второй половины XX в. стал в западноевропейской теологии одним из наиболее популярных и обсуждаемых. Результатом этого процесса стали попытки разработки типологий Божественного Откровения. Пожалуй, наиболее известной стала модель Даллеса, предложенная еще в 70-е гг., в соответствии с которой можно выделить пять разных типов понимания Божественного Откровения: Откровение как доктрина, как история, как внутренний опыт, как «диалектическое присутствие» и как обновление сознания. Эта типология не потеряла своей актуальности по сей день. Однако в данной работе хотелось бы более подробно остановиться на другой типологии, а именно, на так называемой «триаде Хика». Эта типология сегодня не просто не менее, а даже скорее и более популярна и обсуждаема, так как обычно связывается с выделением трех разных моделей отношения к другим религиям – эксклюзивизм, инклюзивизм и плюрализм. Этот критерий классификации лежит на поверхности и, мы рискуем предположить, что именно по этой причине о триаде Хика в западноевропейском теологическом пространстве сегодня не знает разве что ленивый. Уж больно остро сегодня стоят вопросы экуменизма и диалога религий. Однако, при более детальном рассмотрении становится очевидно, что не менее значимым различием этих трех моделей является разное понимание того, что из себя представляет Божественное Откровение. Именно разные понимания сущности и природа Божественного Откровения в конечном счете фундируют различия в подходе к иным религиозным верованиям.

Эксклюзивизм и Божественное Откровение

Позиция эксклюзивизма предполагает, что подлинной религией является только та религия, к которой принадлежит сам верующий. Все же остальные религии являются духовным заблуждением и их адепты не имеют шансов на спасение. Применительно к христианству это означает, что только христианство является подлинной религией. Эта позиция может быть коротко сформулирована как «Нет

спасения вне [истинной] Церкви» (лат. *Extra Ecclesiam nulla salus*), хорошо известной всем из истории Западной Европы прежде всего по деятельности инквизиции и попытках насильного обращения аборигенных народов в христианство (обосновываемое их же собственным духовным благом). Примечательным при этом оказывается тот факт, что каждая христианская конфессия полагает, что истинной Церковью является только и исключительно она, что вызывало ранее и вызывает в значительной степени и по сей день препятствия не только в отношениях с другими религиями (даже монотеистическими), но и с другими христианскими конфессиями. Этот взгляд был присущ христианским конфессиям и деноминациям на протяжении большей части истории существования христианства. К сожалению, принято считать, что он остается характерным и по сей день для значительной части православных верующих. Однако такой взгляд предполагает определенное понимание сущности Божественного Откровения, который единственно и делает возможным такую позицию. Характерным для эксклюзивистской позиции пониманием Божественного Откровения оказывается инструментальное к нему отношение, в этом смысле носящее на себе печать буквалистского прочтения. Божественное Откровение воспринимается как сказанного Богом раз и на века и предстает по сути как своего рода набор инструкций, правил поведения (как моральных, так и ритуальных), которые вечны и могут быть подвержены изменению и соблюдение которых необходимо для спасения, так как именно в этом (и не в каком ином виде) они угодны Богу [2]. В наиболее отчетливом виде эта позиция проявляется в иудаизме. Для христианской веры, подчеркивающей приоритет благодати над законом, как кажется, она должна была бы быть характерной в меньшей степени. Однако и в христианстве (причем во всех конфессиях) долгое время преобладала именно эта позиция. Именно в таком подходе сегодня принято усматривать причину долго сохранявшейся в католической церкви вере, что спасение возможно только в латинском обряде и вытекающее из этого неприятие и принижение достоинства, так называемых, униатов [6, s. 23], которое удалось преодолеть только благодаря произошедшим после Второго Ватиканского собора изменениям. Сегодня можно констатировать, что эта позиция постепенно отживает свое, хотя и по сей день она не полностью отошла в прошлое, сохраняясь не только у православных, но и у некоторых направлений протестантизма. И сегодня у этой позиции есть активные сторонники, в частности, ее отстаивает Уильям Лэйн Крейг [1, p. 7-14].

Инклюзивизм и Божественное Откровение

Эта позиция предполагает, как и в случае эксклюзивизма, что полнота истины явлена только в одной религии. Применительно к христианству это означает, что спасение возможно только через Христа и что только в Христе явлена вся полнота Божественного Откровения. Это базовое верование не в меньшей степени характерно и для эксклюзивизма, по причине чего разница между эксклюзивизмом и инклизивизмом на первый взгляд представляется не столь очевидной. Однако она есть и она принципиальна, так как в отличие от эксклюзивизма возможность спасения не резервируется только для адептов какого-то одного вероисповедания, но признается возможность спасения также и для верующих других религиозных направлений и даже для атеистов, так как и с ними Бог говорит через их разум и совесть. При этом однако четко расставляются приоритеты – полнота истины явлена только в одной религии, все же остальные несут в себе лишь какие-то ее отблески, возможно сильно искаженные, в силу чего признается, что, хотя возможно спастись и будучи верующим других религий, однако конечно лучше принадлежать именно той одной единственной, которая и является в полной мере истинной. Именно эта позиция сегодня является официальным вероучением Римско-Католической церкви, что отражено в документах Второго Ватиканского собора. При этом предполагается, что спасение в любом случае происходит только через Христа (благодаря Его спасительной жертве), пусть и неизвестного при жизни спасаемым приверженцам других вероисповеданий. Спасение, таким образом, оказывается универсальным, не

принадлежащим исключительно христианам. Тем самым подчеркивается милосердие и всемогущество Бога, Его благодать, не ограничиваемые рамками человеческих представлений. Бог достаточно милосерден и всемогущ, чтобы говорить с каждым человеком на ему понятном языке и каждого привести к спасению, пусть даже и вне Церкви Христовой. Однако понятным образом именно та религия (т.е. христианство в варианте Римско-Католической церкви), которая передает истину во всей полноте и оказывается предпочтительной (хотя уже в строгом смысле и необязательной).

Стоит отметить, что позиция инклюзивизма становится возможной только при предположении, что Божественное Откровение не сводится к набору инструкций и правил поведения, неукоснительное соблюдение которых в строгом соответствии с буквой как раз и требуется для спасения, но воспринимается уже как личное обращение Бога к каждому человеку, которое в последствии как бы расшифровывается [2]. Эта «расшифровка» может быть более или менее удачной (в зависимости от культурного, исторического контекста, а также от индивидуальных особенностей каждого отдельного человека). Во всей полноте Божественное Откровение явлено во Христе. Именно поэтому принадлежность к Церкви Христа (понимаемой как первое и основополагающее Таинство, дело самого Христа) предоставляет человеку наибольшие возможности спасения, однако не является абсолютно необходимым условием такового. При этом Откровение воспринимается как некая универсальная весть, которая как таковая нам, людям, недоступна во всей своей полноте раз и навсегда. В силу чего признается возможность постепенного прогрессивного (или регрессивного) продвижения в познании истины Божественного Откровения, так как церковное вероучение уже не воспринимается как набор вечно истинных положений и инструкций, а воспринимается как отражение человеческих усилий по расшифровке этого универсального, вечного и неизменного Божественного послания. Ярким представителем позиции инклюзивизма в теологии XX в. является К. Ранер, существенно повлиявший на происходившие в середине XX в. в католической церкви изменения, нашедшие свое выражение в документах Второго Ватиканского собора. В творчестве Ранера, в свою очередь, легко угадываются влияния со стороны, прежде всего, кантовского трансцендентального идеализма, а также Яспера и Хайдеггера.

Плюрализм и Божественное Откровение

Плюрализм идет еще дальше инклюзивизма и подразумевает, что все религии равно истинны и ценны, так как все они говорят нечто о Божественном (как бы оно в рамках конкретного религиозного верования не понималось) и спасении и призывают людей к духовному возрастанию и преображению. Наиболее репрезентативным и последовательным выразителем этой позиции является сам Джон Хик и его программная в этом отношении работа «Бог и Универсум веры» (1973). По мнению Хика, человек призван духовно возрасти, что возможно только если человек вступает в непосредственный личный контакт с некой высшей реальностью, Божественным концептуализируемым в разных религиозных традициях совершенно по-разному, в силу чего мы и видим столь большое разнообразие религий. Однако в конечном итоге все религии говорят что-то (пусть и по-разному) об одном и том же. А именно, все они указывают на то, что для духовного преображения необходимо преодоление своего Я (Эго), своей самости, эгоизма. Только при устранении всех эгоистических препятствий и возможно слияние с этой высшей реальностью (Божественным). Именно так Хик интерпретирует традиционное для христианства понятие «спасения», что дает ему возможность говорить о спасении как о цели и сущности религии как таковой [3, с. 86-87]. В то же время можно констатировать, что Хик не является оригинальным в своей идеи равноценности различных верований и выделения именно спасения в качестве сущностно значимого компонента религии. Подобные взгляды высказывались еще в теологии немецкого Просвещения [7, с. 280-309], что позволяет рассматривать Хика, скорее, как того, кому удалось на основе накопленного в

теологии за прошедшие до него пару столетий опыта точно сформулировать концепцию плюрализма. Ее активному распространению и популяризации во второй половине XX в. способствовала как активная работа самого Хика в этом направлении, так в не меньшей степени и ряд факторов, связанных с положением дел в современных демократических обществах, что дает основание некоторым исследователям утверждать, что концепция Хика должна рассматриваться сегодня как идеология [8, с. 62, 179, 219]. В то же время эту позицию сегодня разделяют не только последователи Хика. Она встречается и в других философских традициях. В частности, другой, не менее яркий пример ее выражения мы находим к современному индологу и философу религии Г. Оберхаммера [4].

Позиция плюрализма, безусловно, имеет определенные преимущества. И самым главным из них оказывается как раз ее неоспоримую и потенциально ничем неограничиваемую толерантность, а также широкий простор для выстраивания на этом основании диалога между различными религиозными верованиями. Однако, при ближайшем рассмотрении, именно с этим вторым и возникают проблемы, ввиду того, что конкретные религии (и их адепты) находятся сегодня все же в подавляющем большинстве на позициях эксклюзивизма или инклюзивизма и не готовы смириться и принять подход, в соответствии с которым их религии отводится место одной из многих, а не единственной (в случае эксклюзивизма) или приоритетной (в случае инклюзивизма). По этой причине концепция плюрализма представляется хорошей теоретической конструкцией, неплохо прижившейся уже на данный момент в среде философов религии и даже некоторых теологов, однако не имеющей пока что реальных шансов на всеобщее распространение в широких кругах населения. В то же время, стоит отметить, что основанием позиции плюрализма оказывается то же самое, что и в инклюзивизме, понимание Божественного Откровения как прежде всего личного обращения Божественного к индивиду. И точно также, как и в случае, инклюзивизма, признается и подчеркивается невозможность для человека постичь всю полноту этого обращения, что и приводит неизбежно к необходимости интерпретации этого личностного обращения, а следовательно, и разнообразия этих самых частных интерпретаций. Таким образом, при более глубоком исследовании оснований инклюзивизма и плюрализма, оказывается, что несмотря на видимую близость инклюзивизма и эксклюзивизма (так как в обоих случаях все же выделяется определенная инстанция – церковь – которая выделяется своими исключительными правами на интерпретирование Божественного обращения), по факту инклюзивизм находится гораздо ближе к плюрализму (ввиду общности фундаментальных базовых предпосылок в виде понимания сущности Божественного Откровения).

Литература

- [1] *Ataman K.* Understanding Other Religions: Al-Biruni and Gadamer's "Fusion of Horizons". Washington, 2008.
- [2] *Döring H.* Paradigmenwechsel im Verständnis von Offenbarung. Die Fundamentalthologie in der Spannung zwischen Worttheologie und Offenbarungsdoktrin // *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1985. №36. S. 20-35.
- [3] *Hick J.* Problems of Religious Pluralism. New York: St. Martin's Press, 1985.
- [4] *Kryshchok L.E.* Religious Hermeneutics of G. Oberhammer: An Experience in the Study of Implementation Human Existence // *Proceedings of 5th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities – Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research (ICCESSH 2020)*. P. 61-65.
- [5] *Schmidt-Leukel P.* Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen. S. 137-138.
- [6] *Stradomski J.* Spory o wiarę grecką w dawnej Rzeczypospolitej. Kraków, 2003.

- [7] *Крыштон Л.Э.* Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта. М.: Канон+, 2020.
- [8] *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010.

*Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 20-011-00479 А,
«Трансцендентальная герменевтика»*

«Автономность, но не автаркия»: интерпретация отношения философии и теологии в трансцендентальном томизме Рихарда Шеффлера

Д.С. Скурихин (Москва)

Доклад посвящен размышлениям Рихарда Шеффлера на тему взаимоотношений философии и теологии. Изложено понимание Шеффлером языка религии как двух отдельных языков: молитвы и теологии. Выделены и описаны основные причины взаимного обособления философии и теологии, о которых говорит Шеффлер, а также угрозы этого обособления. Описан предлагаемый философ способ преодоления этой проблемы.

Ключевые слова: философия, теология, молитва, религиозный язык, языковые игры.

1. Отношение веры и знания, теологии и философии занимало умы мыслителей Европы с давних времён. С течением времени в рамках Католической доктрины развилось относительно цельное учение об их «синергии», однако, в протестантизме эта проблема была поставлена заново и были даны новые ответы: о примате веры – в лице Кьеркегора (и, позже, в более академическом ключе – Барта), о примате разума – в лице Канта и Тиллиха. Однако, вне зависимости от деноминации, то, как эффективно теология «присваивает» философские подходы и как охотно философия перенимает религиозную проблематику, свидетельствует об обоюдной открытости философского и теологического мышления. Однако, в истории отношений философии и теологии можно заметить и обратную тенденцию к обоюдному обособлению и закрытости. Попытки рассмотреть и проанализировать эту тенденцию предпринимало множество теологов и философов, среди которых Рихард Шеффлер, размышлениям которого будет посвящен этот доклад.

2. Рихард Шеффлер (Richard Schaeffler; 20 декабря 1926 – 24 февраля 2019) – современный теолог и философ, автор более 15 фундаментальных трудов, посвященных проблемам мышления, религиозного опыта, отношений веры и знания, теологии и философии и многим другим. Одна из главных тем его трудов – философия языка религии. Ей посвящен целый ряд книг и статей, ключевым из которого является труд *Das Gebet und das Argument: Zwei Weisen des Sprechens von Gott* (Молитва и аргумент: два способа говорения о Боге). В нём Шеффлер суммирует все высказанные в предыдущих работах идеи, синтезируя ходы трансцендентальной и аналитической философии при анализе религиозного языка и формулирует проект философии, герменевтически открытой к недоступной в органах чувств реальности, которая при этом является в форме религиозного опыта.

Два исходных условия, которые являются поводом к построениям Шеффлера – подозрения в бессмысленности религиозного языка, которые возникли в неопозитивистской среде, и взаимное отстранение философии и теологии. Важно отметить, что Шеффлер при описании взаимоотношений разных областей языка не использует термин «дискурс», предпочитая ему терминологию, разработанную в

рамках аналитической традиции (включая позднего Витгенштейна) – «языковая игра», «языковой мир», либо в рамках неокантианской традиции Марбургской школы – например, «символическая форма» Кассирера. Однако, его размышления оказываются в значительной степени релевантными современному «дискурсу о дискурсах» и актуальными при рассмотрении проблем отношений философии и теологии.

1. Язык религии. Один из первых шагов Шеффлера при исследовании специфики религиозного языка – это разделение его на две области: собственно язык религии – молитву, и теологию – «метаязык» по отношению к нему: «Но даже если теологический текст и гимн, исполняемый в богослужении, говорят об одном и том же и сообщают одну и ту же вещь, они все равно говорят по-разному, на разных языках.. Теология – это метаязык религиозного языка. Религиозный язык – это, прежде всего, язык аккламации, в то время как язык теологии – это язык аргументации» [278]. Молитва, таким образом, является для Шеффлера языком выражения религиозного опыта, в ней подлинно проговариваются религиозные истины и делаются религиозные заявления, именно в ней речь о Боге обретает свой предмет, в то время как предмет теологии в действительности обретается только в ссылке на язык молитвы. Подобная ситуация характерна, считает Шеффлер, и для философии: слово «Бог» является для него «заимствованным» - из теологического языка, эквивалентом слов Абсолют, Бытие, Абсолютный Субъект и др. Иллюстрация этого – доказательства бытия Божия Фомы Аквинского, которые в своих формулировках содержат все эти эквиваленты, при этом слово Бог добавляется только в конце, для провозглашения их тождества.

1. Философия, теология и молитва. Признавая выдающиеся результаты совместных усилий философии и теологии в отношении религии, достигнутые в прошлом, Шеффлер констатирует нарастающий разрыв между ними в настоящем. Он предполагает, что ответственность за это лежит на всех трёх сторонах и проявляется в трёх тенденциях: способы выражения религиозного опыта, предлагаемые религией, иногда перестают быть релевантными самому опыту, теология утрачивает связь с живым опытом веры, а философия отказывается признавать теологические основания множества своих проблем [290]. Вместе с тем, Шеффлер присоединяется и к общей критике «Бога метафизики», или, как он сам выражается, «*der Gott bloß für die Philosophie*» – Бога только для философии – именно такой Бог, без ссылки на нечто вне философии, о котором невозможно говорить вне философских контекстов, на языке религии, является для Шеффлера «развязыванием узла, который завязали сами же философы». Именно такой Бог становится предметом критики и именно этот Бог «умирает», никогда и не быв живым. [297]

Однако, подобным образом обстоит дело и с «Богом теологов», который вместе со ссылкой на живой религиозный опыт, теряет доверие религиозных людей и релевантность философскому мышлению о Боге. Шеффлер отмечает, что прекращение этого трёхстороннего диалога между религией, теологией и философией чрезвычайно болезненно для каждой из сторон, «потому что религия без живого опыта диалектических отношений между божественным призывом и человеческим откликом, теология, которая не всегда ссылается на этот религиозный опыт, или философия, которой не хватает трансцендентальной критики (которую Шеффлер и разрабатывает в своих трудах. – Д.С.), неспособны не только к диалогу друг с другом, но и к решению своих собственных задач» [323]. Шеффлер выражает максимум своего подхода к этому разрыву, перефразируя Канта: «Постулат без религиозного опыта ‘пуст’, а религиозный опыт без постулата ‘слеп’». Таким образом, религиозный опыт становится для Шеффлера точкой соприкосновения философии и теологии, предметом и источником знания для обеих областей.

2. Угроза автаркии и анархии языковых игр. Описанная Шеффлером ситуация усугубляется усилением позиций аналитических философов, которые предлагают воспринимать философию, теологию и молитву в качестве «языковых

игр», правила которых работают только в рамках самих игр, и о которых нельзя судить вне их контура. Радикализация этих позиций, говорит Шеффлер, приводит к полной релятивизации языковых миров, их «анархии» и к их автаркии, то есть, замкнутости. Неприемлемость такого положения дел для теолога вынуждает Шеффлера поставить перед собой цель сконструировать такую модель языка, которая обосновала бы «срединный путь» – по выражению самого Шеффлера, «**Autonomie, nicht Autarkie**» (автономию, но не замкнутость) языков философии, теологии и молитвы, и которая содержала бы правила их внутренней работы и плодотворного взаимодействия и позволила бы, в перспективе, обосновать возможность теологического знания о Боге и научный статус теологии наравне с философией. Реализация этого принципа представляется Шеффлеру возможной в рамках разрабатываемого им проекта религиозного языка, в котором синтезируются методы аналитической и трансцендентальной философии, прежде всего, теория речевых актов Джона Остина и Джона Сёрла, неокантианские концепции Кассирера и Когена. Однако, именно идеи Канта дают прочные основания для этого синтеза, только трансцендентальная философия способна, на взгляд Шеффлера, выявить основания возможности, от которых зависит объективная достоверность нашего опыта.

3. Одно из главных достижений Шеффлера в его исследованиях состоит, на наш взгляд, в том, что он обнаруживает возможность срединного пути между гносеологическим оптимизмом, который, на взгляд Шеффлера, неминуемо приводит к идолопоклонству в отношении кажущейся «истины», и гносеологическим пессимизмом, который, в свою очередь, отрицает возможность познания мира и Бога и приводит к «иконоборству» в отношении любых способов рационально описать их. *Veritas semper maior*: «истина всегда больше» того, что мы способны о ней знать, говорит Шеффлер, перефразируя блаженного Августина. По мнению Шеффлера, напоминать философии об этом, а также о том, что знание – вовсе не *visio beatifica*, не блаженное, незамутнённое ничем видение истины, а разворачивающийся процесс, *scientia in via*, которому препятствует человеческая ограниченность – задача теологии, которая, таким образом, предупреждает философию от самоуверенности и призывает человека оставаться открытым к опыту.

Литература

- [1] *Neumann B.* Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Richard Schaeffler. Beobachtungen und Anmerkungen aus katholischer Sicht \\ Gott und Vernunft. Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie Richard Schaefflers. Verlag Karl Alber Freiburg, 2013.
- [2] *Schaeffler R.* Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung. Alber, Freiburg im Breisgau 1995.
- [3] *Schaeffler R.* Religionsphilosophie. Alber, Freiburg im Breisgau, 1983.
- [4] *Zachhuber J.* Richard Schaefflers Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie. Ein Interprationsversuch aus protestantischer Perspektive
- [5] *Zachhuber J.* Richard Schaefflers Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie. Ein Interpretationsversuch aus protestantischer Perspektive \\ Gott und Vernunft. Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie Richard Schaefflers. Verlag Karl Alber Freiburg, 2013.
- [6] *Сборник статей «„Stets zu Diensten?“: Welche Philosophie braucht die Theologie heute?».* Aschendorff Verlag, 2019.
- [7] *Schaeffler R.* Das Gebet und das Argument: Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Düsseldorf: Patmos, 1989.

Консеквенциализм глазами Элизабет Энском

Е.К. Карпицкая (Москва)

В статье рассматривается отношение Э. Энском к современной моральной философии. Трансформация в современной культуре приводит к переосмыслению этических категорий добра и зла, вобравшие в себя иудео-христианскую традицию; понимание терминов долга и обязательства должны переосмыслиться.

Ключевые слова: мораль, долг, обязанность, моральный дискурс, нормативная этика, консеквенциализм, гильотина Юма

Понятие дискурса широко распространено в гуманитарной сфере. Моральный дискурс может являться регулятивом социальных отношений в обществе. С помощью морального дискурса люди создают ориентир в понимании аксиологических ценностей. Моральный дискурс объединяет людей, где каждый человек строит для себя мир базовых, нормативных ценностей. Таким образом сам дискурс фундирует те категории, которые его наполняют. Моральный дискурс создает поле, которое вбирает в себя нравственные и безнравственные компоненты, соотносящиеся должным образом с реальной жизнью. Для того чтобы это действительно работало, нужно прояснить хотя бы самые базовые категории добра и зла. Хороший пример попытки прояснения этих категорий дает нам Э. Энском, пытаясь переосмыслить их в отрыве от иудео-христианской парадигмы. Разрыв с прошлой традицией, в которой сформировалась мораль, не может мыслиться в отрыве от этого контекста. А значит, эти категории на сегодняшний день не могут практически применяться, представляя собой голую форму. Они выполняют скорее психологическую функцию, подкрепляя веру в свои действия. В этом смысле мы больше не можем обращаться к таким категориям и нуждаемся в их прояснении.

Элизабет Энском (1919-2001) проложила дорогу термину «консеквенциализм», использующийся в нормативной этике. В своих работах она опровергает данное направление и показывает его несостоятельность. Консеквенциализм – это совокупность моральных теорий, где само действие (или интенция) не имеет моральной оценки, но моральными считаются сами последствия. Важен результат, предвиденный актором. Нам думается, что такому описанию довольно сложно задать «моральные границы», так как создается поле для оправдания ситуаций, которые, скажем, не были предвидены. С точки зрения Э. Энском аморальному поступку нет оправдания, даже если он не предвиден.

Э. Энском была верующей католичкой и как таковая признавала универсальный характер моральных норм, что в последствии повлияло на ее мировоззрение. Другим важным источником влияния для Энском была философия Л. Витгенштейна. Как ученица и последовательница «позднего» Л. Витгенштейна, она развивала философию действия и перевела его одну из основных работ «Философские исследования» [1, с. 140] и относилась к аналитической традиции. Свою критику на современную трактовку моральной философии она изложила в работе «Современная философия» [5, с. 70-91]. По мысли Энском, мы не имеем возможности заниматься этикой, так как у нас не сформирована философская психология, которая должна прояснить понятия долга, интенции и т.д.. Для себя она выделяет аристотелевскую этику, ее можно правомерно считать основоположником этики добродетелей в современной философии, она совершает «аретический поворот». Для того, чтобы у нас был перечень пороков и добродетелей, нам нужна общая картина психики человека. Надо понимать, что такое человеческая психика, как она работает и на что она направлена. На сегодняшний день мы не можем заниматься этикой добродетели, пока у нас не будет понимания психики человека.

Основную задачу Энском усматривает в построении адекватной моральной философии. Для этого мы нуждаемся в эмпирическом исследовании психики, в частности, в исследовании того, каким образом порочность и добродетель укоренены в нашей душе. Необходимость этого Э. Энском обосновывает тем, что все «моральные категории» сформировались и обязаны своим происхождением этике божественного закона и требуют в современных условиях новой интерпретации, чего, однако, не происходит. В результате на выходе остается лишь голая форма, без содержания, которая не просто ничего не приносит для морального сознания индивида и общества, но может быть даже вредна. Кроме того, следует также отказаться от какого-либо морального долженствования или моральной оценки с точки зрения того, что является правильным или неправильным. Такое понимание долга и обязанности восходит к иудео-христианской традиции, которая в целом не может считаться релевантной современным условиям жизни. В этике не должны использоваться такие категории или термины, которые не имеют под собой содержания, так как они не просто неверны но могут быть вредны.

Во взглядах Энском можно усмотреть влияние ницшеанской критики категорий добра и зла в их иудео-христианской трактовке. [2. с. 241]. Также Энском отказывается от классического понимания категорий добра и зла, используемые современными английскими философами, например Сиджвик [6, с. 70]. Существующий соблазн оправдания любого поступка в следствии постулирования пустых категорий может серьезно исказить предметное поле дискурса моральной философии. Долг или моральная обязанность характеризуются жесткой вердиктностью. Под этим понимается соответствие моральному закону или воле законодателя, а оценка с точки зрения морально правильного или неправильного отождествляется с чем-то позитивным, с законом. Однако Энском полагает, что возможно и другое определение для категорий «быть обязанным» или «быть должным», не связанное непосредственно с законом. Так, проводимый ей анализ истории этики и развития понимания термина морально должного приводит ее к утверждению, что в античности отсутствовало представление о вердиктивном, законническом характере моральных норм, свойственному современному моральному дискурсу. Понимание морали и этики претерпели серьезные изменения вследствие появления этики божественного закона, в соответствии с которой от человека требуется следование божественному откровению и его предписаниям, если же человек не исполняет это, то он характеризуется как морально злой. Результатом такого обращения к божественному закону являются такие термины, как «незаконный» или «недозволенный». В современном моральном дискурсе их аналогом можно считать понятие неправильного, например в области совершаемого человеком поступка.

При анализе классического понимания долга и обязанности для Энском важным оказывается также то, что данная концепция включает в себя создателя божественного закона, веру в Него, например, в случае христианской морали. Абсолютный авторитет Того, кто является творцом закона, обуславливает абсолютный характер долженствования в этих предписаниях. В христианской этике божественного закона существуют абсолютные предписания, имеющие безусловный характер. Энском приводит примеры абсолютного и безусловного запрета: нельзя убивать невинного человека, даже если ты преследуешь благую цель, так как мы не имеем права распоряжаться чужой жизнью; несправедливо быть наказанным за чужой проступок и т.д. [6, с. 80]. Все эти тезисы довольно просты, каждый человек понимает, что они аморальны, не обращаясь при этом ни к какому принципу. Если представить, что эти тезисы не верны, это ввергнет нас в еще более зыбкое пространство непонимания морали как таковой, и покажет нашу несостоятельность в этом. Этика божественного закона, таким образом, задает нам границы, предостерегая от сомнения впасть в подобного рода вопросы. Таким образом, именно христианская традиция, доминирующая на протяжении многих веков в Европе, во многом определяла верования, мышление, язык и привела в конечном

счете к укоренению в европейском моральном дискурсе категорий долга и обязанности. Затем активное развитие процессов секуляризации привело к постепенному ослаблению христианской этики (этики божественного закона), но не к изменению используемых этических категорий и характера их понимания. В результате христианство, отошедшее на задний план, унесло за собой их практическую применимость и функциональную значимость, оставив голую форму, подкрепляемую психологической верой. Однако остается большим вопросом, насколько может быть оправдан психологизм в данном случае..

Э. Энском и «гильотина Юма»

В проводимом рассмотрении значения категории «долженствования» Э. Энском ссылается на Д. Юма, первым усмотревшего ошибку в использовании терминов «должное» и «обязан». «Гильотина Юма» описывает проблему существования должного, и показывает нам невозможность перехода от факта существования (связка «есть») к долженствованию (глагол «должен») [5, с. 229]. Данную проблему позже поднимает Дж. Э. Мур и ложится в основу его концепции «наутралистической ошибки» [2, с. 99]. Энском поясняет это различие на примере ситуации с бакалейщиком и мешком картошки: если бакалейщик принес нам мешок картошки, из этого не следует, что мы ему должны [6, с. 73]. Невозможно сделать переход из факта «вы привезли мне картошку» к долженствованию «мы должны вам столько-то денег». Наша задолженность содержится в контексте наших институтов. Контекст института – это деньги, долговые расписки или совершенная сделка. Эти институты порождают ситуацию, в которой мы фактически задолжали бакалейщику определенную сумму. Суждение: «мы должны бакалейщику» - не содержит в себе описание наших институтов. Факт того, что мы дали кому-нибудь шиллинг, также не содержит описание института денег. Например, у нас есть идея: «мы обязаны вам шиллинг». Сама по себе она не содержит в себе описание нашей монетарной системы. Однако для того чтобы эта фраза могла быть высказана как осмысленная, мы должны подразумевать нашу монетарную систему, систему существующих долговых расписок и долговых обязательств. При этом все эти факты не заключают в себе необходимости задолженности бакалейщику определенной суммы, ибо транзакция может быть, например, частью съемки любительского фильма. У нас могут быть исключительные обстоятельства: если бакалейщик мне привез мешок в контексте съёмок в кино, то мы ему ничего не должны. Теоретически всегда можно предположить специальный контекст. Но по умолчанию мы подразумеваем контекст имеющихся институтов.

Основным выводом, который Э. Энском делает на основании разбора ситуации с задолженностью бакалейщику, оказывается утверждение, что о долге мы можем говорить только в терминах фактов. Вывести из фактов моральное долженствование невозможно, ибо такой вещи как моральное долженствование не существует. С этой точки зрения «гильотина Юма» утрачивает свой смысл. Обязательства не обязательно попадают в поле морали. Могут быть моральные разногласия, разная интерпретация моральных институтов, дополнительные обстоятельства. В результате, по мысли Энском, сфера моральной философии не отличается от сферы науки. Есть просто факты, моральная философия исследует некую группу фактов, связанную с деятельностью людей. «Грубый факт» - это расширенное описание, позволяющие изменить, дополнить исходный факт [7, с. 69-72]. Например: «бакалейщик принес нам мешок картошки» - исходный факт, тогда как «бакалейщик принес нам мешок картошки и поднял его на пятый этаж» - грубый факт. Энском создает эту концепцию, чтобы обойти «гильотину Юма». В итоге, при помощи концепции «грубых фактов» могут быть переосмыслены не только долг, но также и такие явления как клевета, воровство, ложь, измена, наказание невиновного. Все они также оказываются основанными в определенном фактическом устройстве институтов, в которых есть понятие вины, в силу чего они фактически плохи везде, где есть институт вины.

Э. Энском и «аретический поворот»

С именем Э. Энском обычно связывают «аретический поворот» в современной моральной философии. По мысли Энском, для начала надо установить, что есть добродетель, как она связана с нашими действиями, и только потом говорить, что справедливость приобретает позитивную значимость. Уместно показать различие между законнической этикой и этикой добродетели. Одним из наиболее известных представителей законнической этики можно считать И. Канта. Представителем этики добродетели – Аристотеля. Этика закона – это этика правил. Объектом исследования этики в «законнической» концепции является отдельное действие: для того, чтобы охарактеризовать его как хорошее или плохое, его надо соотнести с заранее данным универсальным законом и проверить соответствие ему. Для Аристотеля объектом исследования является не действие, а человеческий характер. Человек может считаться злодеем, не из-за того, что он совершил один или два плохих действия, а когда у него есть склонность поступать систематически плохо. Христианская этика в данном случае рассматривается как разновидность законнической этики. И для нее, также как и для этики Канта, важным понятием является долг.

Нам надо понять как вообще понимается слово «должен». Например, «должен» может пониматься в смысле технической рациональности (кантовский гипотетический императив), быть эквивалентом социальной обязанности, о которой говорит Э. Энском в контексте институтов, или выражать абсолютное (кантовский категорический императив). При этом Энском отмечает, что последнее понимание «долга» встречается не во всех культурах. Она критикует прескриптивизм, согласно которому для выведения прескриптивных высказываний требуется наличие прескриптивных посылок. Например, для того, чтобы вывести утверждение «мы должны отдать долг», сначала необходимо иметь большую посылку «если мы взяли деньги в долг, то мы обязаны их вернуть». Однако используемое здесь понимание долга является порождением современного европейского мышления и не характерно для большинства других культур. Такой подход невозможен там, где понятие долг употребляется в смысле категорического императива. Таким образом, прескриптивизм, с точки зрения Э. Энском, также ложен, так как «морально должно» принимается как слово, имеющее собственное значение, которого у него на самом деле нет. До тех пор, пока не заданы условия его применимости, оно не имеет значения и не может вступать во взаимоотношения с другими словами.

Итоги

Аристотелевская этика не возможна без моральной психологии. Ввиду отсутствия последней нам ничего не остается, кроме как признать, что единственный вариант существования этики – это теологическая концепция закона. Без теологии этика не возможна в принципе. Консеквенциализм мыслим как объективный, если у нас есть объективный критерий, позволяющий оценивать действия. Но если он субъективный, то мы будем обязаны совершать действия, приводящие к наилучшим последствиям, согласно моему личному предпочтению. Сама Э. Энском не различает мета-этику и этику. Для неё различие между объектными и субъектным вариантом несущественно, ибо в обоих случаях консеквенциалист будет утверждать, что мы обязаны убить невиновного, если действие таким образом приведёт к большей пользе для кого-то ещё. Консеквенциализм не включает в себя абсолютные моральные запреты, как, например, в иудео-христианской этике, в силу чего консеквенциалист может наказать невиновного. В вопросах философии действия мы различаем намерения и предвидения, но в вопросах морали консеквенциалист ответственен за все то, что он предвидел в качестве последствий своих действий, намерение же не релевантно при оценки действия. В принципе в интересах всех людей, чтобы в обществе были моральные абсолютисты, например, в ситуации войны моральный абсолютизм – действительно хорошая позиция. Только если у нас есть абсолютные запреты, мы можем критиковать любую социальную структуру в

обществе. Нам нужны моральные абсолютисты, чтобы критиковать изъяны в обществе.

Литература

- [1] *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1 / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 74–319.
- [2] *Мур. Дж. Э.* Принципы этики / Перевод с английского Л.В. Коноваловой М.: Прогресс, 1984.- 327 с.
- [3] *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Полное собрание сочинений. Том 7 - М.: Культурная революция, 2012. 480 с.
- [4] *Мишура А.* Понятие намерения в философии действия Э. Энском // Социологическое обозрение. 2018. Т.17. №2
- [5] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. М.: Попурри, 1998. – 720 с.
- [7] *Энском Г. Э. М.* (2008). Современная моральная философия // Логос. Т. 64. № 1. С. 70–91.
- [8] *Anscombe G. E. M.* (1958). Modern Moral Philosophy //Philosophy. Vol. 33. No 124. P. 1–19.
- [9] *Anscombe G. E. M.* (1958). On brute facts // Oxford University Press. Vol. 18, No 3. P. 69-72.

Этические дискурсы в философии М. Шелера и Н. Гартмана

А.В. Логинов (Москва)

М. Шелер и Н. Гартман предприняли попытку переосмысления классических этических проблем на новых основаниях. Они переосмыслили кантовский априоризм, отвергли формализм в этике и создали два различных варианта материальной этики ценностей. Ценностная иерархия в этих теориях обладает особой реальностью и постигается интуитивно. Шелер и Гартман констатируют множественность моральных практик. Этика стала отправной точкой для философской антропологии и социологии Шелера, а также для онтологии в философской системе Гартмана.

Ключевые слова: формальная этика, материальная этика, ценности, ресентимент, философская антропология, онтология

Макс Шелер и Николай Гартман разработали, пожалуй, самые влиятельные этические концепции первой половины XX века. Новизна их подходов состояла в том, что эти философы восприняли вызовы радикальной критики традиционной этики в ницшеанстве и позитивизме, сумев учесть ее при разработке систематических этических теорий. Так Шелер в «Ресентименте в структуре моралей» отмечал, что «среди сделанных в новейшее время немногочисленных открытий в области происхождения моральных оценок открытие Фридрихом Ницше ресентимента как их источника – самое глубокое ...» [4,11] Достаточно неожиданное заявление от христианского мыслителя, каким он был в момент создания этого текста. Речь шла у него здесь о переосмыслении ресентимента и включении некоторых итогов ницшеанского анализа этого феномена в иную ценностную этическую концепцию. Христианская любовь, убежден Шелер, свободна от ресентимента, а сам этот феномен является порождением буржуазного духа,

появившегося значительно позже. Непонимание Ницше трансцендентного основания христианства обусловило сведение им христианской морали к ресентименту. Основными трудами в этой области являются «Формализм в этике и материальная этика ценностей» М. Шелера и «Этика» Н. Гартмана. Исходные позиции их мышления во многом были обусловлены Кантом, поскольку именно Кант осознал своеобразие вопросов о ценностях и их отличие от вопросов о бытии и его познании. По словам Н. Гартмана, идея «материальной этики», принадлежащая изначально Шелеру, «отнюдь не исчерпывается критикой кантовского “формализма”». Собственно, она представляет собой прямое воплощение именно этого этического априоризма, который уже у Канта составлял суть дела» [1,83]. По словам Шелера, «насколько верным является утверждение Канта, что этические положения должны быть положениями “a priori”, настолько же шатки и неопределенны его высказывания о том, как раскрыть это A priori» [5, 265]. Философия ценностей обрела особый статус в неокантианстве. Неокантианство предстало как «нормативная наука о ценностях». «Неокантианцы в результате проекции одной только формы долженствования на многообразные исторически меняющиеся ценностные представления людей свели формальный принцип Канта к требованию следовать всякому (...) ценностно-нормативному содержанию (...) и в результате лишили его всякого содержания» [3,19]. Шелер, напротив, еще в ранних работах подверг фундаментальному пересмотру и критике формальную этику, в частности, этику Канта, где эти идеи нашли наибольшее выражение. Критикуя этический формализм, Шелер в то же время унаследовал ценностный подход, опирающийся на идеи Канта и представленный в трудах неокантианцев. Философия ценностей в то же время у Шелера подверглась существенному пересмотру. Жизненный мир человека он представлял, опираясь на Паскаля, как «порядок любви». Любовь воспринималась им как первичное отношение человека к миру, именно любовь, а не разум открывает для человека доступ к миру ценностей. Подлинная этика, по Шелеру, должна дать ответ на вопрос о том, что есть высшее благо, формальная этика на этот вопрос не способна дать адекватный ответ. Шелер стремился показать возможность содержательной априорной этики, положения которой настолько очевидны, что не нуждаются в дополнительных доказательствах. Ценности образуют определенный порядок, не зависящий от внешних факторов. Абсолютные ценности открываются в чистом чувстве (любви), не зависящим от «сущности чувственности» и от «сущности жизни». Высшие и низшие ценности постигаются благодаря «интуитивной очевидности предпочтений» каждый раз заново. Шелер вслед за Ницше признавал наличие различного типа «моралей». Это совсем не сближало его с этическим релятивизмом. Исторические различия «моралей» обусловлены различными системами предпочтения ценностей. По Шелеру, объективная иерархия ценностей остается неизменной. Этика Н. Гартмана была разработана значительно позже, чем этическая концепция М. Шелера. Философия Шелера стала отправной точкой для Гартмана. Некоторые идеи Шелера получили у него дальнейшее развитие. По Гартману, кантовский вопрос «Что я должен делать» должен быть дополнен решением задачи непосредственного познания ценностей и приобщения к ним. Обращенность к ценностям является у Гартмана антропологическим и одновременно онтологическим феноменом: именно благодаря ценностям человек может быть в подлинном смысле слова. Этика изучает те принципы, которые уже существуют в человеческой душе. Этические принципы, согласно Гартману, усматриваются непосредственно и имеют априорный характер. «Ценности абсолютны в своем объективном и самодостаточном бытии. Они априорны как существующие сами по себе до человеческого познания. Но в человеческой практике они постоянно открываются и переоткрываются в соответствии с теми задачами, сквозь призму которых человек осмысляет и осваивает практические ситуации». [3,728] По словам С. Франка, автора содержательной рецензии на этику немецкого философа, «Гартман не разделяет кантовского учения об автономии. Личность не сама «ставит» над собой закон. Мир ценностей есть и имеет силу совершенно независимо от воли личности»

[6]. Тем не менее, вслед за Шелером Гартман признает «множественность моралей». Эта множественность определяется разнообразием целей и установок к определению средств для их достижения. Априорность ценностей проявляется в феномене совести, в этом чувстве раскрывается первичное ценностное сознание, доступное каждому. Именно это чувство связывает мир ценностей и реальный мир. Способом реализации ценностей является долженствование. Оно предстает как актуальное и реальное. Гартман различает ценности на основные и частные. К основным он относит ценности, связанные с понятием блага, к частным – ценности-добродетели, которые охватывают отдельные виды деятельности. К частным относятся античные добродетели, а также добродетели «культурного круга христианства», особое автономное место занимают «любовь к дальнему», дарящая любовь и личная любовь. Моральность человека состоит в намеренном исполнении ценностей в поведении, в принятии на себя ответственности за исполнение ценностей. Действительная свобода человека заключается в самоопределении человека по отношению к ценностям, в выборе человеком оснований для своих действий. Этика Гартмана непосредственно связана с онтологией, поскольку априорен способ, каким даются ценности субъекту и априорен способ познания ценностей субъектом. Ни наше сознание, ни внешний мир не являются теми местами, где ценности обладают самостоятельным существованием. Они присутствуют в двух этих мирах, их существование объективно, независимо от сознания отдельных индивидов. Бытие ценностей сродни бытию идеальных сущностей, это идеальные объекты, существующие сами по себе, их бытие и их значение абсолютны. Подход Гартмана характеризуется тем, что он утверждает единство и неизменность этики при многообразии моралей. Моральные практики людей, как мы знаем, могут сильно различаться между собой. В отличие от Шелера, который писал о замкнутой завершённой системе ценностей, Гартман отстаивает наличие «иерархии ценностей как многомерной открытой сферы многообразных человеческих целей и устремлений». Он описывает «группы, уровни, виды ценностей, находящиеся в сложных иерархических, многообразных и порой противоречивых отношениях...» [3,80]. Следует отметить, что этика играет ключевую роль в творчестве М. Шелера и Н. Гартмана, явившись отправной точкой для философской антропологии и социологии знания у одного мыслителя, онтологии – у другого. Проницательный русский наблюдатель философ С. Франк подчеркивает в упомянутой рецензии негарантированность и уязвимость этики Гартмана, лишенной религиозных онтологических оснований. Ничто не заставит автономного индивида в атеистической вселенной Гартмана выполнять нравственный долг и следовать в направлении, указываемом высшими ценностями. Христианская этика, представленная в ранних работах Шелера, русскому мыслителю оказывается гораздо ближе. Об этом Франк написал в некрологе, посвященном Шелеру, где он очень высоко оценил как «Формализм в этике...», так и более поздние этические работы философа, критически отозвавшись о его позднем творчестве [7].

Литература

- [1] *Гартман Н.* Этика СПб., 2002
- [2] *История этических учений* (под ред. Гуссейнова А.А.) М., 2003
- [3] *Перов Ю.В., Перов В.Ю.* Философия ценностей и ценностная этика // Гартман Н. Этика СПб., 2002
- [4] *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей СПб., 1999
- [5] *Шелер М.* Избранные произведения М., 1994
- [6] *Франк С.Л.* Новая этика немецкого идеализма (Н. Гартман) // *Путь*, 5, 1926.
Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/path/13/7>
- [7] *Франк С.Л.* Макс Шелер // *Путь*, 13, 1928. Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/path/13/7>

Хайдеггер и метафизические основания начала этики

Н.А. Артеменко (Санкт-Петербург)

В рамках лекционного курса летнего семестра 1928 года Хайдеггер впервые развивает концепцию «Metontologie» – мета-онтологии, которая следует из необходимости трансформации фундаментальной онтологии, представленной в качестве проекта в «Бытии и времени», в некое метафизическое учение об онтическом (Ontik), которое рассматривало бы сущее в целом как сущее. Согласно Хайдеггеру, только на основании полностью разработанной мета-онтологии могут ставиться и обсуждаться этические проблемы. К связи этики и онтологии Хайдеггер обращается и в более поздних работах, очерчивая тем самым определенный круг.

Ключевые слова: *мета-онтология, этика, фундаментальная онтология, Dasein.*

В рамках лекционного курса летнего семестра 1928 года Хайдеггер впервые развивает концепцию «Metontologie» – мета-онтологии, которая следует из необходимости трансформации фундаментальной онтологии, представленной в качестве проекта в «Бытии и времени», в некое метафизическое учение об онтическом (Ontik), которое рассматривало бы сущее в целом как сущее. Согласно Хайдеггеру, только на основании полностью разработанной мета-онтологии могут ставиться и обсуждаться этические проблемы. Однако, указывая на необходимость мета-онтологической укорененности этики, Хайдеггер в этих лекциях 1928 года тем не менее не предпринимает детальной разработки оснований этики и не возвращается более к этому вопросу в поздних работах, в которых, однако, вопрос о связи онтологии и этики все же возникает, но уже из совершенно иной перспективы.

Итак, в летнем семестре 1928 года Хайдеггер читает свои последние марбургские лекции, объединенные общей темой «Метафизические основания начала логики исходя из Лейбница»¹. Предметом лекций выступает не только и не столько формальная логика или материальная логика как пропедевтика к соответствующим отдельным наукам, напротив, вопрос ставится об «идее некоей философской логики» на пути «деструкции лейбницианского учения о суждении к основным метафизическим проблемам»², чтобы тем самым примыкающую к ним «Метафизику положения об основании» высветить вообще как основную проблему логики³. В этой связи поиск «метафизических оснований начала» означает критический демонтаж (Abbau) скрытых оснований и фундамента унаследованной традицией логики, в которых, согласно Хайдеггеру, только и можно добраться до метафизики.

Учение о суждении Лейбница отсылает к его учению о субстанции, в котором оно укоренено, впрочем, как и вся лейбницианская проблема идентичности (Identitätstheorie) укоренена в монадологии, так что логика сама по себе в итоге может быть понята как некая «метафизика истины»⁴. Понятие метафизики применяется здесь Хайдеггером не в каком-то решительно определенном смысле, и уж тем более не таким способом, как если бы под метафизикой понималось бы

¹ M. Heidegger. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. In: GA, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Bd. 26, hg. von K. Held, Frankfurt a. M. 1990. По всей видимости, название курса лекций отсылает к работе Канта «Метафизические начала естествознания», к которой Хайдеггер в 20-е годы неоднократно обращался.

² Vd. 26, S. 7, 35.

³ Vd. 26, S. 135 ff.

⁴ Vd. 26, S. 122, 126.

что-то готовое и устойчивое по смыслу. Напротив, то, что Хайдеггер здесь именуется метафизикой, еще должно быть схвачено и понято и впервые тем самым проблематизировано. Однако, проблема нового основания метафизики – тема отдельного исследования, мы же сосредоточим свое внимание на том, как и насколько для используемого в этих лекциях 1928 года впервые за время проекта «Бытия и времени» понятия этики могут быть обнаружены «метафизические основания начала» не по аналогии с логическим понятием. Так ли необходимо, учитывая этическую проблематику, заострять внимание на философском рассмотрении предпосылок, впрочем, до сих пор не продуманных до конца, и «метафизическом» фундаменте? Чтобы ответить на этот вопрос, следует для начала, пускай и схематично, рассмотреть в основных чертах соотношение Dasein-аналитики, фундаментальной онтологии и метафизики, как оно представлено в хайдеггеровском мышлении марбургского периода, т.е. с 1923 по 1928 годы.

Как известно, основной мотив «Бытия и времени» – разработка бытийного вопроса, т.е. вопроса о бытии сущего, который более точно может быть схвачен как вопрос о смысле бытия сущего¹. Отправным методическим пунктом для дальнейшего разворачивания этого вопроса выступает для Хайдеггера необходимым образом такое сущее, которое единственное среди прочего сущего обладает бытийной понятностью, т.е. каким-то определенным ему одному присущим способом понимает бытие и может это понимание артикулировать – экзистирующее бытие-вот, Dasein. В отличие от другого сущего только Dasein существует, экзистирует таким образом, что для него его собственное бытие всегда является проблемой, т.к. Dasein «есть сущее, которое, понимая в своем бытии, относится к этому бытию»². Только этому сущему есть дело до своего бытия. Внедрение в философский лексикон понятия «Dasein» – вместо понятия «человек» – было сделано Хайдеггером неслучайно: он тем самым настаивает на исключительно нейтральном, чисто онтологическом понятии «человека» вопреки тому, что традиция, перегружая это понятие всевозможными коннотациями, вкладывала в это понятие, располагая его то в области антропологии, то в области психологии, от которых Хайдеггер решительным образом дистанцируется. Речь здесь ни об антропологической, ни о психологической, а именно – об онтологической проблематике. Тем не менее, и в этом можно усмотреть иронию судьбы многих хайдеггеровских находок, с самого момента публикации «Бытия и времени», это понятие подвергалось различным, далеким от его исконного смысла и заменяющим его интерпретациям.

Следуя за направляющим вопросом о смысле бытия, Хайдеггер далее предпринимает разработку аналитики Dasein, которая должна была решить две задачи: 1. Исследовать способ бытия сущего именем Dasein, принимая во внимание феномен временности; 2. Возможности этого сущего должны быть высвечены, подобно тому, как должно быть понято «бытие», и это понимание подлежит артикуляции. Аналитика Dasein при этом не является целью самой по себе, но служит необходимым подготовительным этапом разработки обоснования онтологии (т.е. «фундаментальной онтологии»)³, иными словами, аналитика Dasein подготавливает онтический фундамент для затребованной универсальной феноменологической онтологии и не есть она сама – так Хайдеггер формулирует в заключительных параграфах «Бытия и времени» поначалу в риторической форме, тогда как в лекциях 1928 года уже в виде однозначной определенной установки⁴.

Перед фундаментальной онтологией, таким образом, ставится задача, исходя из человеческого понимания бытия показать, как может быть схвачено сущее в его бытии до всякого конкретного исследования в отдельных науках, а также до

¹ M. Heidegger. Sein und Zeit. Tübingen, 1972. §§ 1-8.

² SZ, S. 53.

³ Bd. 26, S. 196 ff.

⁴ Bd. 26, S. 210 / SZ, § 83.

всякой «региональной онтологии», обосновывающей и фундирующей каждое такое исследование. И поскольку фундаментальная онтология в этом качестве является основополагающей для всякого последующего онтологического разбирательства, постольку ей и причитается титул «фундаментальная». Принимая во внимание понятие бытия, можно указать на четыре основополагающие задачи, постановка которых должна быть осуществлена в рамках фундаментальной онтологии: 1. Как следует схватить осуществляющуюся в понимании бытия онтологическую дифференцию между бытием и сущим? 2. В чем может быть усмотрена возможность основополагающей артикуляции бытия (*Grundartikulation des Seins*) в смысле «разделения» идеи бытия вообще на *existentia* и *essentia*? 3. Какова изначальная связь, управляющая конъюнкцией между бытием и истиной? 4. Как может быть схвачено и понято единство идеи бытия, принимая во внимание его «региональные» модификации?_¹

Представленные здесь схематично основные четыре задачи в рамках фундаментальной онтологии с оглядкой на ведущий вопрос о бытии приобретают некий расширительный смысл в приложении к лекциям 1928 года, имеющем заголовок «Разметка идеи и функции фундаментальной онтологии». В качестве третьего пункта этой разметки Хайдеггер называет здесь следующий: «развитие само-собой-разумеющегося (*des Selbstverständnisses*) этой проблематики, ее задачи и границы – переход (*Umschlag*)»_². Это означает, что обозначенные выше идеи фундаментальной онтологии, с одной стороны, имеют центральное значение, но для универсального и радикального рассмотрения еще не достаточны и не являются единственными задачами, фундаментальная онтология не исчерпывает тем самым понятия метафизики. Более того, будучи схваченной радикальным образом, она отсылает к необходимости некоего «изначального метафизического преобразования», перехода в такое рассмотрение, которое делает сущее в целом в смысле аристотелевского *θεολογική* своей темой. Основание для внутренней необходимости такого перехода Хайдеггер поясняет на феномене человеческой экзистенции: только человек понимает нечто такое как бытие, только человек совершает различие между бытием и сущим. Поскольку же «имеется» только бытие, постольку *Dasein* понимает бытие; возможность бытийного понимания «имеет в качестве своего условия фактическую экзистенцию *Dasein*, а она, в свою очередь, фактическую наличность природы. Именно в горизонте радикальным образом поставленной проблемы бытия выявляется, что все, что может стать видимым и то, как может быть понято бытие, возможно, если имеет место некая возможная тотальность сущего»_³. Эту проблематику перехода (*Umschlag*) онтологии в качестве фундаментальной онтологии в некую метафизическую онтичность (*Ontik*), которая в противоположность исходной установке «Бытия и времени» выдвигает совершенно новую перспективу, Хайдеггер обозначает в качестве «мета-онтологии»_⁴; фундаментальная онтология и мета-онтология впервые вместе, в единстве, и образуют полное понятие метафизики.

Когда Хайдеггер подчеркивает, что мета-онтология должна быть получена с необходимостью из радикализации фундаментальной онтологии как ее перехода (*Umschlag*, *μεταβολή* – «перемена»), то так проявляет себя в этом внутренняя и как бы судьбоносная переплетенность обеих наук: «Продумать бытие как бытие сущего и универсальным образом радикально схватить бытийную проблематику означает в то же время сделать темой в свете онтологии сущее в его тотальности»_⁵. Мета-онтология отличается, по Хайдеггеру, как раз именно тем, что она не представляет собой простого обобщения онтического знания отдельных наук в качестве некой

¹ Vd. 26, S. 192 ff.

² Vd. 26, S. 196.

³ Vd. 26, S. 199.

⁴ Vd. 26, S. 199 ff.

⁵ Vd. 26, S. 200.

«суммы онтического (Ontik) в смысле некоей общей науки»¹; более того, как раз впервые из такого «поворота» («Kehre») выявляется в качестве его результата, что основоположение и разработка онтологии как аналитики Dasein и как аналитики темпоральности бытия возвращается обратно к своим истокам. Вместе с наброском мета-онтологии приобретает свои очертания та область, в которой становится возможным разыскание метафизических оснований начала этики: «И здесь, в границах мета-онтологического экзистенциального вопроса [очерчиваются] так же границы метафизики экзистенции (и здесь же впервые можно поставить вопрос этики)»². Только исходя из «метафизики экзистенции», в рамках которой оказывается возможным указать на роль экзистирующего Dasein внутри тотальности сущего, мы можем обсуждать проблему этики неким подобающим этому обсуждению образом.

Взаимная соположенность фундаментальной онтологии и метафизики экзистенции приобретает характер «герменевтического круга»: с одной стороны, только тщательно разработанная метафизика экзистенции позволит развернуть из самого истока фундаментальную онтологию, с другой стороны, именно последняя открывает возможность для адекватного схватывания фактической экзистенции понимающего бытия Dasein. В работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер поэтому неслучайно определяет фундаментальную онтологию как первую ступень метафизики Dasein.

На эту связь метафизики и этики указывает и поздний Хайдеггер в своей работе «Письмо о гуманизме». Хайдеггер сокрушается здесь: «Вскоре после выхода «Бытия и времени» один молодой друг спрашивал меня: «Когда Вы напишите этику?»...[если] человек никоим образом не возводится в средоточие сущего, то неизбежно возникает потребность в общеобязательном нормировании, в правилах, говорящих, как должен исторически жить человек, понятый из его экзистенции, выступая в Бытие. Желание иметь этику тем настойчивее понуждает к своему удовлетворению, что потерянности человека, будь то очевидная, будь то утаиваемая, разрастается до неизмеримости»³. О чем говорит нам эта цитата Хайдеггера? О том, что Хайдеггер снова предлагает продумать этику в ее первоначальном истоке – отличая ее и от морали, и от «этики» как «философской дисциплины», близкой к социальной или политической проблематике. Хайдеггер разводит два понятия – ἔθος и ἦθος, предпочитая говорить не об «этике», а об «этосе». Для Хайдеггера этимологическая археология – это не возврат к «прямому», «примитивному», «чувственному» значению слова. Стершийся этимологический след – одна из примет размытого следа изначального мышления бытия, мотив для продумывания. Так почему же «трагедии Софокла...с большей близостью к истокам хранят «этос» в своем поэтическом слове, чем лекции Аристотеля по «этике»»?⁴ Значение слова ἔθος – привычка, обыкновение, обычай, – пересекается с первым значением слова ἦθος – нрав, обычай, характер, образ мыслей. Но у ἦθος есть еще одно значение, которое для Хайдеггера и является решающим: обычное местопребывание, жилище, обитель. Таким образом, для Хайдеггера «этика» не имеет дело с моральным измерением бытия человека («мораль» – от лат. *mos* – нрав, обычай; характер, образ жизни, поведение; закон, правило, предписание), а равно как с «обычаями и предписаниями». В согласии с основным значением слова ἦθος название «этика» должно означать, что «она осмысливает местопребывание человека», а мысль, «продумывающая истину бытия в смысле изначальной стихии человека как экзистирующего существа, есть сама по себе уже этика в ее истоке. Мысль эта вместе с

¹ Bd. 26, S. 199.

² Bd. 26, S. 199.

³ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. // Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 214. (Heidegger M. *Brief über den Humanismus*. (GA 9): Wegmarken (1919-1958), hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., 1996)

⁴ Там же. С. 215.

тем есть также и не только этика, потому что она онтология»¹. Таким образом, для Хайдеггера словом «этнос» «именуется открытая область, в которой обитает человек. Открытое пространство его местопребывания позволяет явиться тому, что касается человеческого существа и, захватывая его, пребывает в его близости»². Из «Бытия и времени» мы знаем, что это обитание есть существо «бытия-в-мире». Dasein как бытие-в-мире должно быть понято как такое сущее, которое пребывает при... в мире так и так вот освоенном. Это «-в» значит: селиться, обитать, пребывать, довериться, ухаживать за чем-то, быть небезразличным к чему-то, заботиться о чем-то. Всякое «теоретическое» отношение к сущему, толкующее сущее как предмет, фундировано в отношении небезразличного, озабоченного попечения: только так сущее вообще позволяет с собой встретиться, только так может быть осмыслена истина бытия, без того, чтобы «вгонять» бытие в понятие.

В «Материалах философии» от человека требуется «превратиться» в вот-бытие, чтобы иметь возможность спрашивать о смысле, соответственно, об истине Бытия. Только в «Материалах философии» Хайдеггер ставит уже другой, по сравнению с «Бытием и временем», акцент: когда говорится о превращении в вот-бытие, то речь идет не просто о методической предпосылке, но о фактическом «преображении понимающего человека»³. Есть более строгое мышление, чем понятийное: мысль, которая спрашивает об истине бытия и притом определяет сущностное местопребывание человека исходя из бытия – показывает нам обитель (этнос, ἦθος) человека до всякого разделения на этику и онтологию.

Из этого схематичного наброска мы видим, как на каждом новом этапе своего пути Хайдеггер снова и снова пытается подступиться к проблематике связи этики и онтологии (а тем самым и радикализировать вопрос о возможности метафизики). Хайдеггер не оставил нам никакого систематического труда, посвященного этике, в связи с чем значительное количество интерпретаций Хайдеггера, в которых представлено понимание этического измерения его мышления, выглядят несколько обескураживающими, так что либо следует уличить самих исследователей в «этической иллюзии» (которая сама по себе тоже может стать объектом исследования), либо попытаться вслед за ними также раскрыть это этическое измерение хайдеггеровской философии, ведь неслучайно многие из учеников самого Хайдеггера и многие из тех, кто попал под его влияние (Ханна Арендт, Ханс Йонас, Г.Г. Гадамер, Э. Левинас, Й. Риттер и др.) достаточно интенсивно занимались именно вопросами этики. Многие критики отмечали, что никакой этический подход не совместим с подчеркнутой «нейтральностью» Dasein, о которой иронично высказывался Левинас: «Dasein у Хайдеггера никогда не испытывает чувства голода»⁴, и которую отчаянно критиковал Деррида⁵. И эта критика на первый взгляд кажется вполне уместной. Но заметим, что нейтральность Dasein «аннулирует», так сказать, моральное, но не этическое как таковое.

Так что нам не остается ничего другого, как снова, исходя из Хайдеггера и отчасти вопреки ему, поставить вопрос о метафизических основаниях начала этики.

¹ Там же. С. 216.

² Там же. С. 215.

³ Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 65), Frankfurt a. M., 1989. S. 14.

⁴ Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 153.

⁵ См.: Derrida J. *Geschlecht (Heidegger): Sexuelle Differenz, ontologische Differenz*. Heideggers Hand (Geschlecht II), übersetzt von H.-D. Gondek, Wien, 1988.

Литература

- [1] Derrida J. *Geschlecht (Heidegger): Sexuelle Differenz, ontologische Differenz.* Heideggers Hand (Geschlecht II), übersetzt von H.-D. Gondek, Wien, 1988.
- [2] Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.* In: GA, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Bd. 26, hg. von K. Held, Frankfurt a. M. 1990.
- [3] Heidegger M. *Sein und Zeit.* Tübingen, 1972.
- [4] Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 65), Frankfurt a. M., 1989.
- [5] Heidegger M. *Brief über den Humanismus.* (GA 9): Wegmarken (1919-1958), hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., 1996.
- [6] Хайдеггер М. *Письмо о гуманизме // Время и бытие. Статьи и выступления.* М., 1993.
- [7] Левинас Э. *Избранное. Тотальность и Бесконечное.* М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

*Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00753 А
«Рецепция и трансформация идей Мартина Хайдеггера в русской философской мысли».*

Проблема миропроекта: Икскуль, Хайдеггер, Бинсвангер

А.С. Верецагина (Санкт-Петербург)

В докладе предпринимается попытка сравнить введенное Якобом фон Икскулем понятие мира (Umwelt) с понятием мира у Мартина Хайдеггера (Welt). У Икскуля это специфический окружающий мир, к которому приспособлен любой биологический организм. В том и другом мире не существует жесткого разделения на субъект и объект. В отличие от Икскуля Хайдеггер подчеркивает привилегированность человеческого положения которое в гораздо меньшей степени детерминировано окружающей средой. Человеческое Dasein никогда не бывает готовым или законченным, оно находится в трансценденции, т.е. всегда выходит за рамки себя самого и, будучи бытием-в-мире, «открывается» этому миру. Позднее создатель Dasein-анализа, Людвиг Бинсвангер, использует хайдеггеровскую экзистенциальную аналитику для расширения возможностей работы с жизненным миром другого.

Ключевые слова: жизненный мир, Umwelt, Dasein, трансцендирование, бытие-в-мире, априорные экзистенциальные структуры.

«Понятие Umwelt в работах Якоба фон Икскуля»: мы тематизировали понятие Umwelt как специфический жизненный мир, к которому приспособлен и который конструирует для себя всякий живой организм. Всякий живой организм существует внутри определенного среза мира, который он конституирует под себя и который, в свою очередь конституирует его самого. Вот некоторые аспекты этого понятия, которые мы выделяем:

- *активное восприятие и активное действие* – живые организмы создают окружающий их мир под себя, прилаживая его под свои нужды и на свою пользу;

- *избирательность восприятия и действия внутри мира* – через органы чувств живого организма схватывается только определенный срез окружающего мира, воспринимаемое преобразуется в нервные импульсы и воздействует на психомоторную активность;
- *размытая граница между внешним и внутренним* – в мире не существует четкого деления на субъект и объект, живой организм во взаимодействии со средой превращает внешнее во внутреннее, а себя «распыляет» вовне; Umwelt человека не имеет такой жесткой детерминированности как Umwelt животного, он трансформируется на протяжении всей жизни. Привилегированность человеческого положения состоит в том, что человек способен в большей степени отступать от собственного проекта, заданного инстинктами, и расширять свое поле возможного, посредством выборочной активности.

Далее мы рассмотрим понятие мира у Мартина Хайдеггера, который также ссылаясь на понятие Umwelt, понимая его как некоторое подручное сущее человека, как окружающий мир, состоящий из его значений и средств. Человек, или в данном случае Dasein, понимается Хайдеггером не отдельно от среды, а вне субъект-объектного противопоставления, как бытие-в-мире – то, что существует, как нечто сущностно связанное с миром. Фундаментальным для нашего исследования является феномен трансценденции, который в онтологии Хайдеггера приобретает особое значение, не сводящееся к традиционным трактовкам термина. Мир здесь предстает как структурный элемент самой трансценденции, как направление ее исполнения. Поскольку Dasein никогда не бывает готовым или законченным, оно всегда выходит за рамки себя самого, тем самым Dasein оказывается «открытым» миру. Следующим важным моментом является понятие «набросок» в текстах Мартина Хайдеггера. В «наброске» потенциального Dasein видит только то в мире, что есть оно само. И сам мир для Dasein есть совокупность возможных выборов, совокупность, так называемых, «дверей в иное бытие».

Следующим важным моментом моего доклада являются экзистенциально-априорные структуры и миропроjekt в Dasein-анализе Людвиг Бинсвангера. Последний объединяет кантианский подход к синтезу опыта и хайдеггерианское представление о Dasein. Экзистенциальная аналитика или Dasein-анализ дает нам возможность работы с жизненным миром другого, дает возможность заглянуть в ту сферу опыта, в которую погружен и неразрывно с которой существует другой человек. Мы поняли, что априорные экзистенциальные структуры конституируют мир человека, задавая определенную матрицу возможного опыта. Они образуют, так называемый каркас бытия-в-мире. Как и Хайдеггер, Бинсвангер тематизирует понятие трансценденции. Способность к трансцендированию Бинсвангер понимает, как психиатрическую норму, она заключается в способности изменять экзистенциальные априори, в силу их осознания, и в способности быть рецептивным по отношению к тому, что не входит в уже существующий проект мира. Поскольку, опыт человека крайне редко бывает радикально новым, как правило, все, с чем сталкивается человек в своем опыте – продукт его априорных экзистенциальных структур.

Литература

- [1] *Uexküll J. von.* Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1970
- [2] *Jacob von Uexküll.* Monde animaux et monde humain. 1956
- [3] *Князева Е.Н.* Понятие «Umwelt» Якоба фон Икскуля и его значимость для современной эпистемологии // Вопросы философии 2015
- [4] *Хайдеггер М.* О существе основания, 1929
- [5] *Хайдеггер М.* Бытие и время. 1997

- [6] *Бинсвангер Л.* Аналитика существования Хайдеггера и ее значение для психиатрии // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. М., К., 1999
- [7] *Власова О.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы. 2010;
- [8] *Binswanger L.* Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. 1954

Раздел IV

ДИСКУРСИВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Дискурсы трансцендентальной феноменологии

А. А. Шиян (Москва)

Автор исходит из возможности рассмотрения феноменологии Гуссерля как продолжения кантовского трансцендентального проекта дескриптивной метафизики. Выдвигается тезис, что в рамках такого подхода нет необходимости обращаться к «трансцендентальному» дискурсу Гуссерля позднего периода творчества, то есть использовать такие понятия как трансцендентально чистое Я, трансцендентальное сознание, трансцендентальные редукция и эпохэ, трансцендентальная субъективность.

Ключевые слова: трансцендентальный дискурс, дескриптивная метафизика, трансцендентальное Я, сознание, Гуссерль.

Я исхожу из общего понимания дискурса как связной речи (как устной, так и письменной), предполагающей систему понятий, выражающих определенное содержание. Предмет интереса данного сообщения – дискурс трансцендентальной феноменологии. Как принято считать, выход первого тома «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» знаменует поворот Гуссерля от дескриптивной к трансцендентальной феноменологии. Этот поворот маркируется введением в дискурс феноменологии таких понятий, как трансцендентально чистое сознание (или трансцендентальное сознание), трансцендентальное чистое Я (или чистое Я), трансцендентальное эпохэ и трансцендентальная редукция, трансцендентальная субъективность. Мне представляется важным поставить вопрос: Какие содержательные изменения стоят за трансформацией дискурса феноменологии и введением «трансцендентальных» понятий?

Ответ на этот вопрос не является однозначным, так как существует несколько интерпретаций феноменологии и, соответственно, различные понимания ее целей и задач.

Я исхожу из понимания феноменологии как продолжения проекта дескриптивной метафизики¹ (выражение П. Стросона), нацеленного на изучение нашего познания мира, опыта в отношении мира и мышления о мире². Этот проект является одним из возможных вариантов развития кантовского трансцендентализма, который, как мне представляется, весьма актуален и сегодня. Феноменология Гуссерля предлагает собственный вариант развития трансцендентальной дескриптивной метафизики, который, в отличие от «классического» стросоновского, допускает в той или иной степени познание действительного мира.

Рассмотрим с точки зрения проекта дескриптивной метафизики «трансцендентальные» понятия, введенные Гуссерлем в ходе трансцендентального поворота.

¹ Подробнее о кантовском проекте дескриптивной метафизики см. [1].

² О феноменологии как дескриптивной метафизике см. [2].

Одним из основных понятий, или концептов, философии Гуссерля после поворота является понятие трансцендентально чистого Я. Несмотря на то, что это понятие часто используется Гуссерлем в качестве синонима трансцендентального сознания, оно имеет и собственную значимость, причем как техническую (например, для фиксации переноса внимания сознанием на различные предметы или их части), так и содержательную. В отношении последней можно сказать, что именно концепт чистого Я (трансцендентального Эго) лежит в основании так называемого гуссерлевского трансцендентального идеализма, в рамках которого все существующее можно рассматривать как продукт деятельности трансцендентального сознания, что ведет к абсолютизации статуса субъективности и пониманию феноменологии как эгологии. В этом случае дискурс трансцендентальной феноменологии, начиная с первой книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», имеет принципиальное содержательное отличие от дискурса дескриптивной феноменологии и напоминает дискурс немецкого классического идеализма в духе Фихте и Шеллинга.

Однако в рамках трансцендентального проекта дескриптивной метафизики концепт трансцендентально-чистого Я совсем не нужен. В поздний период своего творчества Гуссерль разрабатывает проблемы познания, занимается дескриптивным анализом опыта сознания мира и мышления о мире, отталкиваясь от своих прежних исследований, конкретизируя их и внося в них новые моменты. Но для демонстрации достижений Гуссерля в этой области нет необходимости обращаться к трансцендентальному Я. Так считал, например, Г. Г. Шпет, высказывая подобное мнение в работе «Сознание и его собственник» [3].

Одной из важнейших методологических новаций Гуссерля в «трансцендентальный» период является введение процедур трансцендентального эпохэ и трансцендентальной редукции. Однако если рассмотреть эти методологические средства в широком контексте, применяя их для исследования окружающего мира, сообществ людей, науки и т.п., а не только для изучения сознания, обнаруживается, что совсем необязательно применять к ним эпитет «трансцендентальный» (как это делает Гуссерль в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии»). Именно так упрощают многие исследователи и последователи Гуссерля, говоря просто об «эпохэ» и «редукции». Нечто подобное можно сказать о термине «трансцендентальное чистое сознание». Если подходить к его толкованию в рамках трансцендентального проекта дескриптивной метафизики, то «трансцендентальное сознание» можно понимать как всеобщее сознание, или сознание, рассматриваемое с точки зрения его общих (универсальных) структур, свойств и функций. Именно так рассматривал сознание сам Гуссерль в ранний период своего творчества, то есть не добавляя к нему характеристику «трансцендентальный».

Гуссерль в более поздний период предпочитал говорить даже не о «трансцендентальном сознании», а о «трансцендентальной субъективности». Это предельно абстрактное понятие, допускающее множество интерпретаций. Одна из них, осуществляемая в рамках проекта дескриптивной метафизики, следующая. Трансцендентальную субъективность (интерсубъективность) можно понимать как социально-культурную общность (сообщество) людей конкретной исторической эпохи [5]. Это понятие используется также в исследованиях опыта сознания о мире, начатых Гуссерлем в период дескриптивной феноменологии. Дело в том, что изначальные содержания и структуры сознания имеют социально-культурную обусловленность. Они формируются в ходе взросления и развития человека в изначальном окружающем его домашнем мире. Эта тема лишь намечена в феноменологии позднего периода творчества Гуссерля и развивается в работах его учеников и последователей¹, причем нередко без употребления специальной трансцендентальной терминологии.

¹ См., например, [4].

Таким образом, с точки зрения понимания феноменологии как развития трансцендентального проекта дескриптивной метафизики трансцендентальная терминология Гуссерля после «поворота» не является необходимой, скорее, наоборот, она уводит в сторону. Отказ от «трансцендентальных» понятий не мешает рассматривать феноменологию Гуссерля как раннего, так и позднего периодов как учение о познании, опыте сознания и мышления в отношении мира, то есть как продолжение кантовского трансцендентального проекта.

Литература

- [1] *Катречко С. Л.* Кантовская «идея [проект] трансцендентальной философии» // Трансцендентальный журнал. 2020. URL <http://transcendental.ru/s123456780008967-4-1> (дата последнего обращения 17.11.2020).
- [2] *Шиян А. А.* Кантовский проект дескриптивной метафизики и трансцендентальная феноменология Гуссерля // Трансцендентальный журнал. 2020. URL: <http://transcendental.ru/s123456780009002-3-1> (дата последнего обращения 17.11.2020).
- [3] *Шнем Г. Г.* Сознание и его собственник // Философские этюды. М., 1994.
- [4] *Husserl E.* Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion // Husserliana VIII Herausgegeben von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.
- [5] *Held K.* Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt. Frankfurt am Main, 2012.

*Данное исследование проведено в рамках проекта
«Кантовский проект дескриптивной метафизики: история и современное развитие»,
поддержанного грантом РФФИ (проект № 19-011-00925а)*

Уместно ли понятие «феноменологический дискурс»?

А.А. Мёдова (Красноярск)

Обсуждается вопрос о допустимости использования понятия «феноменологический дискурс». Автор выделяет такие характеристики феноменологии Гуссерля как автономность феномена значения по отношению к языку, специфическая неартикулированность ключевых терминов, отсутствие лингвистической природы у интенции надления значением, редукция коммуникативности речи с целью выявить в языке уровень чистого выражения, интерпретация языка как а-тематического посредника понимания, нацеленность на дескрипцию недискурсивного слоя сознания. Анализ данных характеристик позволяет заключить, что понятие «феноменологический дискурс» лишено смысла, если понимать дискурс в духе М. Фуко, и что оно самопротиворечиво, если понимать дискурс как вербально артикулированную форму объективации сознания.

Ключевые слова: язык, значение, артикуляция, референция, «оперативное понятие», допредикативный опыт, Гуссерль, Деррида, Финк.

Как справедливо заметил Т.А. ван Дейк, дискурс является сложным и неоднозначным понятием, давать дефиницию которому – задача неблагодарная. Это связано с тем, что как только мы хотим дать дефиницию, нам уже нужно провести все виды аналитических различий, использовать другие концепции и начинать собственно теоретизировать о дискурсе [5, 195]. Таким образом, каждый автор

руководствуется интуитивным представлением о том, что такое дискурс, и это представление предшествует всем теоретическим экспликациям.

Коснемся версий того, чем может быть дискурс применительно к философии. Распространено представление о дискурсе как об особом структурировании языка в соответствии с паттернами, которые обуславливают высказывания людей в различных сферах социальной жизни (кинический дискурс, политический дискурс и т.п.) [7, 17]. Обобщение данного подхода приближает к версии понимания дискурса в духе М. Фуко. В этом смысле дискурс – это «эпистема», априорные нормы и правила, детерминирующие системы знания, исторически и социально обусловленная форма их организации и трансляции. Так же дискурс понимается в более частном текстологическом ключе как некая абстракция конкретных текстов данного содержания, жанра или структуры, например, новостных репортажей [5, 196]. Не менее часто дискурс рассматривается как коммуникативное событие или «продукт» коммуникативного действия, его письменный или устный результат [11, 25].

В конечном итоге в большинстве современных философских текстов дискурс интерпретируется предельно широко, как особый способ общения и понимания окружающего мира или какого-то аспекта мира, отсылающий к исходным концептам данного философского подхода, что коррелирует с определением М. Йоргенсен и Л. Филлипс [7, 18]. Так, согласно Т. Человенко, экзистенциально-феноменологический дискурс есть совокупность когнитивных практик, рассматривающих религиозный опыт в единстве понимаемого «смысла» и сверхсмысленного «переживания», «слова» и «события», в логике его протекания и с учётом его предельных личностных оснований [13, 101].

Несмотря на все сложности определения дискурса, неизменным остается одно: из понятия дискурса не устранима вербальная составляющая. Дискурс – это определенная организация речи, вербально артикулированная форма объективации содержания сознания. В соответствии с этим пониманием дискурс – это «язык в языке», имеющий определённые лексику, семантику, прагматику и синтаксис, проявляющийся в актуальных коммуникационных актах, речи и текстах [9].

В свете вышесказанного, применительно к феноменологии (под последней мы подразумеваем в первую очередь гуссерлевский проект) мы можем занять одну из двух наиболее адекватных позиций: понимать ее дискурс как способ представления определенного аспекта мира или же как стиль вербальной артикуляции содержания сознания. Более корректной представляется вторая позиция, позволяющая говорить как об особой терминологии, раскрывающей самобытность феноменологической концепции, так и об отношениях феноменологии и языка в целом. И здесь мы встречаемся с известной особенностью феноменологии: она работает с допредикативным слоем сознания.

Нетрудно убедиться, что феномен значения (*Bedeutung*) для Э. Гуссерля автономен по отношению к языку, даже если само значение выражено словами. В *Logische Untersuchungen* он говорит о том, что существование знака не мотивирует существование или, точнее, нашу убежденность в существовании значения. Но, с другой стороны, «физическая форма знака нужна лишь для извещения, для выражения не нужно его видеть или слышать. Во внутренней речи нет формы слов, только выражение» (Иссл. I § 8) [3, 36-37].

Язык не попадает в фокус феноменологической рефлексии, он как бы остается не замеченным ею. Это можно проследить, например, во втором томе *Logische Untersuchungen*, где Гуссерль настойчиво разделяет две функции знака – указание (*Anzeige*) и выражение (*Ausdruck*). С этого разделения начинается первое логическое исследование: «Придание значения (*das Bedeuten*) не есть вид функционирования знака (*Zeichensein*) в смысле оповещения (*Anzeige*)» [3, 23]. Казалось бы, любого рода высказывания устанавливают референцию независимо от того, каков модус их отсылания к объектам – выражают ли они их, констатируют их существование или же описывают объекты. С лингвистической точки зрения невозможно высказывание

без оповещения, т.е. без указания. Но Гуссерль видит свою задачу иначе. Выделяя слой указания и, затем, редуцируя его, он редуцирует всякую коммуникативность речи, чтобы выявить в языке слой чистого выражения. В этом «чистом» выражении он хочет обнаружить отношение к предмету, а именно интендирование объективной идеальности, которая стоит лицом к лицу с интенцией значения [1, 22].

Последовательный феноменолог неизбежно должен встретиться с рядом вопросов. Часть из них формулирует Ж. Деррида: как мы можем оправдать решение, которое подчиняет логике рефлексию знака? И если понятие знака предшествует логической рефлексии, дано ей и свободно от ее критики, то откуда это исходит? [1, 7]. Далее спрашивается вопрос, можем ли мы пользоваться понятиями для описания допонятийного слоя опыта? В конце концов, мы должны спросить: если цель феноменологии – достичь непосредственной очевидности актов сознания, его живого присутствия, и редукция играет в этом важнейшую роль, то не должен ли быть редуцирован сам язык? Не является ли «естественное» использование языка одной из форм «естественной установки», ведь означивание с помощью слов столь же спонтанно, как и полагание существования мира? В свете сказанного Деррида находит удивительным, что единство обычного языка (или языка традиционной метафизики) и языка феноменологии никогда не разрывалось [1, 8].

Как выход из создавшейся ситуации можно рассматривать предложение Р. Соколовски создать новый, трансцендентальный язык: «Когда мы вступаем в феноменологическое или трансцендентное отношение, мы должны внести соответствующие изменения в слова, которые мы используем. Новый контекст, поскольку он настолько уникален, требует корректировки нашего естественного языка. Давайте назовем новый язык, являющийся результатом этих изменений, трансцендентальным, и давайте назовем язык, на котором мы говорим в естественной позиции, мирским (*mundanese*). Эти два отношения складываются из типов интенциональности, присущей каждому, и языки, на которых говорят в каждом из них, отражают различные перспективы» [4, 58-59]. Однако, Гуссерль, как отмечает О. Финк, не ставил перед собой проблему «трансцендентального языка», если это вообще возможно. Связь трансцендентально-феноменологического понимания бытия и языка остается темной [12, 378].

Более того, Финк характеризует работу Гуссерля с понятиями как интерпретацию языкового смысла, однако, такого смысла, который не говорит об устоявшемся и общеизвестном, а скорее пытается выразить разрушение всей устоявшейся известности [12, 364]. Он разделяет все философские понятия на два типа – «тематические» и «оперативные». Первые – это эксплицитные, артикулированные понятия, в которых мышление фиксирует и хранит продуманное. Вторые – это «затенённые понятия», мыслительные схемы, которые философы не в состоянии зафиксировать предметно. Это некоторое понятийное поле, в котором разворачивается постижение, но на который мыслитель в силу определенных причин не может обратить свое внимание. К неартикулируемым оперативным понятиям Финк относит важнейшие понятия феноменологии, такие как конституирование и исполнение («произведенная работа», *Leistung*). Но не является ли сам феномен языка аналогом такого оперативного понятия для Гуссерля? Язык выступает в феноменологии а-тематическим посредником понимания, благодаря которому и в котором определенная тема проявляется и одновременно методологически фиксируется [12, 371].

Подводя итоги, отметим следующее: язык не составляет тему трансцендентальной феноменологии Гуссерля. Язык не является регионом бытия. Ряд понятий феноменологии сохраняет специфическую неартикулированность. Интенция наделения значением не имеет специфической лингвистической природы. Понятие как таковое не предикативно для Гуссерля потому, что на феноменологическом уровне переход к категориям нельзя описать как приписывание свойств, т.е. как дальнейшее развертывание многообразий, которые даны в восприятии [3, 150; 4, 91].

Поэтому и референциалистский научный дискурс, согласно В.А. Ладову, должен быть категорически противопоказан феноменологии [8, 46].

В феноменологии Гуссерля происходит двойное «исчезновение» языка – его растворение в том, что посредством него обнаруживается, и слияние предмета обсуждения с языком. Речь идет о том, как Гуссерль определяет интенцию осуществления значения: в тот момент, когда выражение отнесено в действительном именовании к данному предмету, интенцию осуществления значения реализуется в соответствующем созерцании. В этот момент предмет дан нам в этих актах созерцания тем же самым образом, каким его подразумевает значение (LU, I § 14) [3, 51-52]. Именно из этой идеи Гуссерля М. Даммит сделал вывод о феноменологической генерализации языкового значения: возникает расплывчатая аналогия между особым способом, каким что-то дано нам, когда мы понимаем выражение, отсылающее к этому, и особым способом, каким что-то дано нам, когда мы получаем это с помощью наших органов чувств [2, 26]. Таким образом, в феноменологии нет чисто языковой референции, и она не может сделать лингвистический поворот.

Безусловно, феноменология Гуссерля имеет дело с языком на уровне нетематического языкового измерения опыта мира. И. Инишев рассматривает вклад Гуссерля в становление феноменологической философии языка как весомый, и эта весомость, как ни парадоксально, напрямую связана с той косвенностью, с которой язык, вернее, универсальное языковое измерение опыта, попадает в поле зрения феноменологии [6, 14-17]. Тем не менее, понятие «феноменологический дискурс» лишено смысла, если понимать дискурс в духе М. Фуко: проект феноменологии с опорой на феноменологическую редукцию подразумевает своеобразный антидискурс, призванный преодолеть дискурсивно-эпистемную обусловленность европейской науки и философии [10, 44]. Если же понимать дискурс как вербально артикулированную форму объективации сознания, «язык в языке» или языковой модус мышления, то термин «феноменологический дискурс», на наш взгляд, самопротиворечив. Эта противоречивость дает о себе знать уже на уровне феноменологического метода. Как отмечает В.А. Ладов, выразительные возможности языка феноменологии, как и любого разговорного языка не позволяют произвести редукцию актов бытийного полагания или их рефлексии. Фраза «На улице идет дождь» не позволяет феноменологу различить и зафиксировать в рефлексии мысль, выражаемую этим предложением, и суждение об истинности этой мысли или ее бытийном статусе, поскольку сама грамматическая структура языка не предполагает такой возможности. Язык неизбежно затягивает феноменолога в «трясину» естественной установки, не позволяя нащупать опору, чтобы удержаться в сфере чистой мысли [8, 44].

Но есть и другая причина, заставляющая отказаться от использования понятия «феноменологический дискурс». Проблема языка в феноменологии – это проблема выражения и понятийной фиксации того, что дано внеязыковым, интуитивным образом. Поэтому с методологической точки зрения язык представляется непреодолимой преградой на пути к достижению идеала дескрипции, базирующейся на интуиции, т.е. исключаяющей из своего содержания всякую интерпретацию [6, 14]. Тезис Деррида о трансцендентальной тревоге языка и о войне языка против самого себя, высокая цена которой заключается в том, что смысл и вопрос о его начале окажутся мыслимыми [2, 14], имеет прямое отношение к феноменологическому «вхождению» в язык, а, следовательно, и в дискурс. Доведенный до конца проект феноменологии неизбежно предполагает самопреодоление языка.

Литература

- [1] *Derrida J. Speech and Phenomena And Other Essays on Husser's Theory of Signs.* Ed. By David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

- [2] *Dummett M. Origins of Analytical Philosophy*. Harvard University Press, 1993.
- [3] *Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968.
- [4] *Sokolowski R. Introduction to Phenomenology*. Cambridge University Press, 2000.
- [5] *Van Dijk T. Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage, 1998.
- [6] *Инишев И.Н. Чтение и дискурс: трансформация герменевтики*. Вильнюс: ЕГУ, 2007
- [7] *Йоргенсен М.В., Филипс Л. Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод: пер. с англ.* Харьков: Изд-во «Гуманитарный центр», 2008.
- [8] *Ладов В. А. Язык феноменологии // Актуальные проблемы социальных и гуманитарных наук*. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 40-47.
- [9] *Можейко, М. А. и др. Дискурс / М. А. Можейко, Г. Б. Гутнер, А. П. Огурцов, Т. Х. Керимов // Гуманитарная энциклопедия. Электронный ресурс*. URL: <https://gtmarket.ru/concepts/6987> (дата обращения 07.10.2020)
- [10] *Сокол В.Б. Преодоление «Власти дискурса» в феноменологии Э. Гуссерля // Социум и власть*. 2012. №5 (37). С. 43-47.
- [11] *Темнова Е. В. Современные подходы к изучению дискурса // Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей. Вып. 26*. М.: МАКС Пресс, 2004. С. 24-32.
- [12] *Финк О. Оперативные понятия феноменологии Гуссерля. Пер. А.А. Шиян // Ежегодник по феноменологической философии РГГУ (I)*. М., 2008. С. 361-380.
- [13] *Человенко Т.Г. О традициях русской религиозно-философской мысли в современном экзистенциально-феноменологическом дискурсе // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина*. 2017. №1. С. 99-107.

Понятие мира в феноменологии Эдмунда Гуссерля

А.В. Фролов (Москва)

В докладе тематизируются различные аспекты понятия мира в феноменологии Э. Гуссерля: мир как факт, как горизонт, как идея и как эйдос, а также жизненный мир в его связи с интерсубъективностью. Прослеживаются корреляции между этими аспектами, что позволяет допустить единство концепции мира в гуссерлевской феноменологии.

Ключевые слова: мир, горизонт, жизненный мир, интерсубъективность, Гуссерль.

В феноменологии Гуссерля понятие мира трактуется в нескольких взаимосвязанных между собой аспектах. Это мир как изначальный **факт** нашего опыта, мир как **горизонт**, мир как **идея** и как **эйдос**. Отдельно выделяется тематизация **жизненного мира** в его связи с сообществом субъектов (**интерсубъективностью**). Мы попробуем проследить связи между этими аспектами понятия мира у Гуссерля.

Фактический мир – это мир, который всегда дан моему сознанию по мере бодрствования, мир естественной установки, с которым сознание всегда уже выстроило интенциональные связи и куда оно поэтому находит себя вовлеченным. Мой опыт относительно действительного мира представляет собой согласованную взаимосвязь, которую я могу корректировать, вычеркивая единичные факты и одновременно полагая новые факты. Тем самым универсальная значимость

согласованной взаимосвязи опыта модифицируется¹. Однако саму эту согласованность я вычеркнуть не могу, в чем проявляется необходимость мира как изначального факта моего опыта. Именно фактический мир я принимаю за действительно сущий и к его полаганию в качестве сущего я могу применить феноменологическое эпохе.

Специфика данности фактического мира состоит в том, что он дан мне в качестве *горизонта*. Раскрытая в опыте зона мира окружена – а также насквозь пронизана – горизонтом того, что было дано в прошлом или только может быть дано в будущем, но что в настоящий момент сокрыто (о горизонтном сознании см.: [3, 193 сл.; 2, 218]). Горизонтная интенциональность прочерчивает границу между данным и неданным, между актуальными и потенциальными содержаниями опыта. Благодаря ей опыт фактического мира никогда не бывает полностью завершенным, в нем всегда может стать доступно что-то еще, какие-то новые объекты и события, или же новые характеристики объектов. Так или иначе, горизонтное сознание связано с функционированием моего воспринимающего тела, с фактом моей позиционированности в мире, с конечностью моего опыта, которую следует признать, несмотря на все имеющиеся у Гуссерля трансценденталистские допущения. В силу этой конечности мой опыт никогда не может вместить в себя мир целиком. Поскольку мир дан мне только в качестве горизонта, в нем всегда таится что-то неизведанное. Познание всегда обладает возможностью продолжения и расширения, ориентируясь на идею максимальной полноты, полного синтеза возможных опытов. Отсюда проясняется связь горизонтной структуры опыта мира с представлением мира в качестве бесконечной *идеи*, телоса, к которому всегда устремлено вовлеченное в мир познание. Если я мыслю мир в качестве идеи, идеального коррелята моего конечного по существу опыта, то это значит, что мой опыт имеет направление, что он ориентирован на максимально полное раскрытие и наполнение этой идеи, на абсолютное миропознание, которого, однако, я никогда не достигаю [см.: 1, 141].

Представление мира в качестве идеи, отсылающей к бесконечному синтезу возможных опытов, отличается у Гуссерля от тематизации *эйдоса мира*. Дело в том, что мир как бесконечная идея имеет отношение прежде всего к фактическому опыту мира, обобщая и направляя его протекание. Я проживаю мир в качестве бесконечной идеи, маячащей на горизонте моего опыта, и это фактически данный мир, мир, который я распознаю как действительно сущий. Напротив, эйдос мира у Гуссерля заключает в себе структуру возможного мира вообще, т.е. имеет приложение не только к фактическому миру, но и ко всем возможным мирам, которые могут быть сконструированы в эйдетической вариации [6, 261 ff.]. Эйдос мира не есть регулятивная идея, разворачивающаяся в моем фактическом опыте, это структурная форма мира вообще. Как таковая, она имеет приложение и к фактическому миру, поскольку действительное в моем фактическом опыте всегда сопряжено с возможным. По словам Гуссерля, в каждой фазе опыта можно различить актуально данное и его горизонт, причем последний представляет собой «горизонт дизъюнктивных возможностей» [ibid., 321]. Иными словами, в моем опыте всегда возможно что-то еще, раскрытие каких-то новых содержаний, и эти содержания заранее предочерчены по своему типу. Например, констатируя, что фасад дома окрашен в желтый цвет, я предполагаю, что и задняя его сторона будет окрашена или в желтый, или в какой-либо другой цвет. Какая-то из этих возможностей должна реализоваться, в результате чего другие возможности вычеркиваются. Таким образом, в моем фактическом протекании опыта мира мне может встретиться только то, что набросано и предочерчено исходя из структуры возможного мира вообще; реализоваться могут только те возможности, которые согласуются с эйдосом мира, в

¹ Гуссерль пишет, что согласованность в совокупном восприятии мира достигается «благодаря, никогда, собственно, не прекращающейся корректировке» [2, 219]. О согласованности опыта у Гуссерля см. [4].

данном случае – с тем обстоятельством, что протяженные поверхности должны быть как-то окрашены. Поэтому, несмотря на то, что эйдос мира, как абстрактная форма мира вообще, не привязан ни к чему фактическому и индивидуальному, тем не менее фактическое и индивидуальное может реализоваться в опыте только в соответствии с эйдетически предочерченными возможностями. Иными словами, эйдос мира привходит в фактическое протекание опыта мира, образуя пространство возможностей, только некоторые из которых подлежат реализации.

Вместе с тем, разобранные аспекты понятия мира у Гуссерля пересекаются и с тематикой *жизненного мира*, который, в свою очередь, нельзя рассматривать в отрыве от понятия *интерсубъективности*. Жизненный мир – это всегда окружающий мир (Umwelt) какого-то сообщества субъектов, которое не только обживает, наделяет смыслами и видоизменяет свой естественный, природный мир, но и конструирует вокруг себя мир культурных артефактов – от жилищ до произведений искусства. Традиционно сообщества отличаются друг от друга своим языком и культурой, поэтому (с известными оговорками по поводу глобализации) можно говорить о сосуществовании множества локальных жизненных миров, каждый из которых представляет собой как бы аспект раскрытия мира вообще исходя из перспективы данного сообщества. Иными словами, жизненный мир задает перспективу мировидения. В этой связи нельзя не поставить вопрос о возможных инвариантах, свойственных каждому из этих локальных жизненных миров. Есть ли что-то общее, общечеловеческое в жизненных мирах образованного европейца, китайца и обитателя берегов реки Конго, или же их системы координат вообще не пересекаются? Гуссерль, как известно, настаивал на том, что такие общие всем жизненным мирам структуры имеются, и описывал их под рубрикой «априори жизненного мира» [2, 87 сл.]. К этому априори относятся, прежде всего, вещь и мир – «всеобщие формальные структуры жизненного мира» [там же, 193 сл.]. Также в любом жизненном мире его обитатели имеют дело с пространством, временем и причинностью, пусть эти характеристики и осмысляются по-разному в каждой конкретной культуре (естественно-научное осмысление указанных категорий – это возможность, реализованная только в одном из жизненных миров, а именно новоевропейском). Также в качестве инвариантов жизненного мира могут рассматриваться небо и земля, как своего рода неизменные природные измерения человеческой жизни [5]. Наличие инвариантов и описание априори жизненного мира позволяет связать эту проблематику с разработкой эйдоса мира, поскольку здесь идет речь об инвариантах, свойственных всем возможным жизненным мирам. Вместе с тем, в своих манускриптах, касающихся эйдоса мира, Гуссерль говорит о том, что эйдос мира – это всегда эйдос окружающего мира, поскольку всякий возможный мир – это всегда возможный мир некоторого сообщества, которое является, таким образом, неотмыслимой от мира инстанцией [6, 337].

Кроме того, жизненный мир всякий раз образует *горизонт* жизни сообщества, поскольку эта жизнь разворачивается в пространстве и во времени. Сообщество обживает свой мир таким образом, что вокруг обжитого фрагмента простирается не включенное в данный жизненный мир пространство (которое может быть включено в другие жизненные миры), так же как и историческое время жизни данного сообщества, захватывающее те или иные исторические события, представляет собой только отрезок универсального мирового времени. Мир простирается на горизонте жизни сообщества, которое, будучи локализовано в мире, занимает в нем конечную позицию и открывает мир из своей конечной перспективы. Так или иначе, проблематика жизненного мира у Гуссерля включает в себя тематизацию мира в качестве горизонта¹.

Итак, попытка выстроить связь между различными аспектами понятия мира у Гуссерля приводит нас к выводу, что в гуссерлевской феноменологии мир тематизируется прежде всего как фактически существующий, действительный мир

¹ Это можно проследить по тексту «Кризиса» [2; 150, 195, 200, 215, 218 и др.].

моего субъективно окрашенного опыта. Как таковой, он открывается в качестве горизонта, поскольку в опыте мира всегда присутствует граница между данным и неданным, явленным и неявленным. Горизонт, в свою очередь, намечается согласно тем или иным эйдетически предпочерченным возможностям, и здесь мы можем проследить связь тематизации мира в качестве факта с проблематикой эйдоса мира. Вместе с тем, разработка эйдоса мира не совпадает с представлением мира в качестве бесконечной идеи, или телоса моего конечного опыта (представлением, как нам кажется, вытекающим из анализа горизонтной структуры опыта).

Этот фактически данный мне мир есть в то же время мир некоторого сообщества субъектов (я сам всякий раз вхожу в определенное сообщество), и как таковой он открывается и конституируется, становится обжитым, обитаемым миром благодаря совместной смыслополагающей активности членов этого сообщества (в которой и я всякий раз принимаю участие). Подобно тому, как индивидуальное сознание открывает и конституирует мир в качестве горизонта, так и жизненный мир некоторого сообщества открывается и конституируется в качестве горизонта intersубъективно обобщенного опыта, что свидетельствует о том, что этот intersубъективно обобщенный опыт обладает конечной размерностью: в нем всегда возможно что-то еще, что-то новое и непредвиденное всегда может прийти из мира, универсальное поле которого всегда превосходит – и насквозь пронизывает – конечный фрагмент мира, обжитый и освоенный членами данного сообщества¹.

Литература

- [1] Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.
- [2] Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004.
- [3] Гуссерль Э. Опыт и суждение. § 8. Горизонтная структура опыта. Предварительная типическая известность каждого отдельного предмета опыта // *Horizon. Феноменологические исследования*. 2017. Т. 6, № 1.
- [4] Чернавин Г.И. Телеология согласованности опыта в феноменологии Гуссерля // *Horizon. Феноменологические исследования*. 2013. Т. 2, № 1.
- [5] Held K. Sky and Earth as Invariants of the Natural Life-World // *Phenomenology of Interculturality and Life-world (Phänomenologische Forschungen, Sonderband)*. Freiburg; München, 1998.
- [6] Husserl E. *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Bd. XLI. Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation (Texte aus dem Nachlass, 1891–1935). Springer, 2012.

*Исследование проведено в рамках проекта
«Феноменологическое понятие мира»,
поддержанного грантом РФФИ, проект № 18-011-00912*

¹ Хотя, если мы рассматриваем сообщество не в качестве эмпирического сообщества индивидов, а в качестве «трансцендентального Мы», трансцендентальной intersубъективности, уже нельзя утверждать, что позиция такого сообщества является конечной: «...объективный мир уже не трансцендирует в собственном смысле слова эту сферу... но принадлежит ей как имманентная трансцендентность» [1, 211 сл.].

Понятие мира: от классического идеализма к феноменологии

А.Б. Паткуль (Санкт-Петербург)

В докладе анализируются различие и преемственность в понимании мира в классическом немецком идеализме и феноменологии. Здесь отмечается, что для обоих направлений характерно т. н. трансцендентальное понятие мира. Мир не является чем-то, что существует само по себе, но обязан тем, что он имеет место, некоторой конституирующей инстанции. Кроме того, и там, и там для мира в его первичном смысле такой инстанцией оказывается не только субъективность, но и интерсубъективность. Способ понимания этого отношения, впрочем, существенно различается в обоих философских направлениях. Кроме того, если для классического идеализма мир не может быть феноменом, то для феноменологии он становится таковым, во многом благодаря редукции различия между вещью самой по себе и явлением у Гуссерля, Хайдеггера и Тенгели.

Ключевые слова: мир, идея разума, космологическое понятие мира, моральное понятие мира, вещь сама по себе, явление, феномен, горизонт, интерсубъективность, Кант, Гуссерль, Хайдеггер, Тенгели.

Сопоставление трактовок понятия мира в феноменологической философии с концепциями мира, предложенными классическим немецким идеализмом, прежде всего, критической философией Канта, может пролить дополнительный свет на специфику феноменологической трактовки данного понятия. Первое, что буквально бросается в глаза при таком сопоставлении, – это общность двух подходов, заключающаяся в том, что и там, и там понятие мира является **трансцендентальным**. Можно, разумеется, учитывая тонкости, сказать, что в обоих случаях мир рассматривается не как то, что налично само по себе, даже если это наличное рассматривалось бы как целое, а именно – целое всего наличного (например, согласно почерпнутой из школьной философии дефиниции мира как целого, которое уже не может быть частью другого целого). По своему трансцендентальному понятию, независимо от различных возможных модификаций такового, мир трактуется как результат априори конституирующей деятельности некоторой инстанции. Мир не существует, но он дан, дан, поскольку уже имеет место некоторая отвечающая ему инстанция (конечный разум, субъект, *Dasein*). В качестве иллюстрирующего примера можно взять суждения о мире у Хайдеггера, который считал, что мир – это вообще не нечто сущее. Мир, согласно его интерпретации, уже у греков понимался как бытие сущего, его определенное **состояние** (в качестве такового мир как космос может быть противоположен другому состоянию того же самого сущего – хаосу). Мир также может отличаться как состояние сущего от другого мира как иного состояния того же самого сущего. (Ср. «*Κόσμος* подразумевает не столько само напиряющее и охватывающее сущее, а также и не все это сущее, взятое вместе, но означает “состояние”, т. е. Как, каким сущее, а именно сущее в целом, есть» [9, 240–241]). Бытие же, как считал этот философ, само не есть нечто сущее, оно вообще не есть, но только может быть дано. Сфера данности бытия – это понимание; понимание же имеет место постольку и только постольку, поскольку для него имеется определенная онтическая предпосылка – сущее, которое единственно среди всех прочих сущих способно понимать бытие, т. е. поскольку экзистирует человеческое *Dasein*.

Нет, впрочем, никакого сомнения в том, что формирование понятия мира как именно трансцендентального понятия восходит все же к Канту. Принципиальное

новшество, привнесенное этим мыслителем в историю понятия мира, состоит в том, что у него мир начинает рассматриваться как *идея разума*. Идея у Канта – это «такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» [3, 358]. Кант причисляет понятие мира к так называемым *трансцендентальным идеям*, т. е. чистым понятиям разума, «которые будут определять согласно принципам применение рассудка в совокупности всего опыта», [3, 355] и каждое из которых представляет собой «понятие *целостности условий* для данного обусловленного» [3, 355]. Мир в качестве чистого понятия разума характеризуется Кантом как «совокупность всех явлений» [3, 391]. Причем совокупность эта мыслится им как безусловное *гипотетического синтеза*. Мир – это безусловная предпосылка для всех возможных следствий, «безусловное единство объективных условий в явлении» [3, 390]. Специфика идеи мира состоит в том, что, с одной стороны, адекватный предмет ее, как и любой другой трансцендентальной идеи, не может быть дан ни в каком возможном опыте, но с другой стороны, он все же соотнесен с предметами опыта – поскольку мир есть не что иное, как совокупность именно *явлений*. В связи с этим Хайдеггер так комментирует эту особенность относящихся к идее мира понятий (космологических идей): эти понятия «одновременно трансцендентны и трансцендентальны; их реальность трансцендентальна, поскольку они относительно трансцендентны в сопоставлении с явлениями, определяя, впрочем, их единство как целостность. Это – субъективная реальность, но все же в космологическом плане отнесенная к чувственному миру; в понятии мира помыслена безусловная тотальность явлений (объектов), но не вообще (schlechthin) безусловное» [9, 289].

Очерченное здесь понятие мира является космологическим. Однако оно не исчерпывает все понятия мира в кантовской философии. Мы можем, по меньшей мере, указать еще на одно понятие мира у Канта, которое способно сыграть ключевую роль при сопоставлении идеалистической и феноменологической концепций мира. Речь в данном случае идет о *моральном понятии мира* у Канта. В «Критике чистого разума» такой мир определяется следующим образом: «Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он *может* быть согласно *свободе* разумных существ и каким ему *надлежит* быть согласно необходимым законам *нравственности*), я называю *моральным миром*» [3, 663]. Моральный мир – это также идея разума, но в отличие от космологической идеи мира, формируемой чистым разумом в его спекулятивном применении, идея эта формируется в практическом применении разума, а стало быть, обладает *объективной реальностью*. Она демонстрирует, что возможно некое систематическое единство иного типа, чем систематическое единство природы. Мир в моральном смысле является всецело *умопостижимым*. В качестве такового он все же «относится к чувственно воспринимаемому миру, но как к предмету чистого разума в его практическом применении и как к *corpus mysticum* разумных существ в нем, поскольку свободная воля их при моральных законах обладает полным систематическим единством как с самим собой, так и со свободой всякого другого» [3, 664]. Моральный мир как мир практически разумных существ Кант определяет также как *царство целей*. В «Основах метафизики нравственности» он пишет: «...разумное существо постоянно должно рассматривать свои максимы с точки зрения самого себя, но в то же время и каждое другое разумное существо – как устанавливающее законы (почему эти существа и называются лицами). Вот таким именно образом и возможен мир разумных существ (*mundus intelligibilis*) как царство целей, и притом посредством собственного законодательства всех лиц как членов» [4, 281]. Понятие же царства целей возникает у Канта в связи с понятием «каждого разумного существа, обязанного смотреть на себя как на устанавливающее через все максимы своей воли всеобщие законы, чтобы с этой точки зрения судить о самом себе и о своих поступках...» [4, 275]. Само же понятие царства философ определяет следующим образом: «Под *царством* же я понимаю систематическую связь между различными разумными существами через общие им законы» [4, 275]. Но эти общие им законы и

есть законы, которые устанавливаются «каждым разумным существом», как обладающим автономией воли; так, что «...разумное существо всегда должно рассматривать себя как законодательствующее в возможном благодаря свободе воли царстве целей» [4, 275–276].

Если теперь задаться вопросом, как можно определить отношение мира как царства целей к миру по его космологическому понятию, то ответ на него может показаться неожиданным. Дело в том, что практическое применение разума предполагает, что связь между элементами морального мира (блаженство и неустанное стремление сделать себя достойным его), «должна быть лишь предметом надежды в том случае, если *высший разум*, повелевающий согласно моральным законам, будет положен в основу и как причина природы» [3, 665]

Таким образом, наличие морального понятия мира, обладающего в качестве практической идеи объективной реальностью, приводит к идее высшего разума, который приходится также и полагать в качестве *причины природы*, т. е., с известными оговорками, и мира по его космологическому понятию (этикотеология).

Поэтому Кант утверждает о связи космологического и морального понятий мира: «Но это систематическое единство целей в этом мире мыслящих существ, который, правда, как одна лишь природа может называться только чувственно воспринимаемым миром, а как система свободы – умопостигаемым, т. е. моральным, миром (*regnum gratiae*), неизбежно ведет также к целесообразному единству всех вещей, образующих это великое целое согласно общим законам природы, подобно тому как систематическое единство целей образуется согласно общим и необходимым нравственным законам и приводит в связь практический разум со спекулятивным» [3, 669].

Стало быть, можно предположить, что мир в космологическом смысле и мир в моральном смысле – это, в конечном счете, не два разных мира, но один и тот же мир, рассматриваемый всякий раз в разных перспективах, а именно по отношению к конечной чувственности. В первом случае систематическое единство целей рассматривается в связи с возможным предметом чувственности (явления), во втором – вне этого отношения как только умопостигаемый. Причем именно мир по его моральному понятию оказывается конститутивным (возможно опосредованно – через понятие высшего разума) для мира по его космологическому понятию. Конечно, такое истолкование позиции Канта является весьма смелой гипотезой, тем более что сам он пишет: «Конечно, мы могли бы мыслить и царство природы, и царство целей объединенными под властью одного и того же главы; вследствие этого царство целей не было бы уже одной лишь идеей, а приобрело бы истинную реальность. Этим путем идея была бы, правда, подкреплена сильным мотивом, но это несколько не увеличило бы ее внутренней ценности...» [4, 282]. Тем не менее сама возможность представленного здесь отношения морального мира как конститутивного для мира в космологическом смысле остается мыслимой в кантовской интеллектуальной оптике.

Нужно при этом учитывать, что, по мысли Канта, и сама наша чувственность, по крайней мере, может быть рассмотрена как результат *ограничения* полноты следствий высшей сущности, *omnitudo realitatis*, т. е. совокупности всего возможного, из которого каждая вещь выводила бы свою возможность. Соответственно, и вещи в их определениях могут мыслиться как результат такого ограничения. Ведь, как считает Кант, «многообразие вещей зиждется на ограничении не самой первосущности, а полноты ее следствий, к числу которых должна относиться также вся наша чувственность вместе со всей реальностью в явлении...» [3, 509]. Это тем не менее означает, что уже космологическое понятие мира находит свое полное систематическое определение только в связи с другой трансцендентальной идеей – *трансцендентальным идеалом*. На это обращает внимание в своей интерпретации Канта и Хайдеггер: «Получается, что мир – как идея совокупности явлений – встраивается в еще более высокую идею трансцендентального идеала» [9, 295]. Он подчеркивает при этом, что такое встраивание происходит «не в смысле онтической

зависимости конечного сущего как сотворенного от существующего творца, но таким образом, что совокупность условий возможной целостности опыта заявляет о себе как о возможном ограничении абсолютной совокупности возможных вещей и их сущности вообще» [9, 295].

В этом плане философия Шеллинга с его понятиями *творения* и *откровения*, на наш взгляд, представляет собой доведение до предела этой кантовской гипотезы, которое демонстрирует нравственную необходимость для первосущности ограничения полноты ее следствий – и не только в онтическом, как считает Хайдеггер, но и в онтологическом смысле.

Казалось бы, какое отношение все сказанное может иметь к феноменологической концепции мира? Ведь полагание существования существа, соответствующего понятию первосущности, оказывается заранее выведенным из феноменологического рассуждения, коль скоро «оно было бы трансцендентно не только по отношению к миру, но и по отношению к “абсолютному” сознанию» [2, 128]. С другой стороны, хотя естественная установка заранее считает, что «мир как действительность – он всегда тут» [2, 69], бытие его для трансцендентальной рефлексии не является аподиктическим. При этом уж точно такое бытие не может быть обосновано в особой дедукции, будь то спекулятивная (тем более – спекулятивно-диалектическая), будь то практическая, т. е. этикотеологическая. Вместе с тем в других контекстах мир вполне может быть признан метафизическим фактом, наряду с бытием *cogito*, инстерсубъективностью и историчностью, фактом, который будет далее немодализуемым. Такие расхождения обусловлены тем обстоятельством, что в гуссерлевской философии мир может пониматься весьма вариативно. (См., напр. [10]). Но для нас важнее то обстоятельство, что в определенном ракурсе и у Гуссерля мир в качестве мира и в его объективном бытии вообще может затребовать *интерсубъективного конституирования*.

Ход его хорошо известен: Гуссерль пытается подойти к объективности мира через *признание* его бытия и тождественности его характеристик для различных – и конкретных трансцендентальных субъектов, образующих монадологическое сообщество. Конечно, на первом шаге такого обоснования достигается аподиктичность бытия самого *cogito* в его телесной определенности и хабитуальности, но уже на последующих обосновывается и аподиктичность других Я, также связанных со своими телами и имеющих свои хабитуальности. А за счет этого конституируется и общность природы, или, скажем мы, мира как *интерсубъективной природы*: «Первая вещь, конституированная в форме сообщества и образующая фундамент всех других в интерсубъективном смысле общих вещей, есть общность природы вместе с общностью иного психофизического Я, образующим пару с моим психофизическим Я» [1, 233]. Каждое Я, с аподиктичностью обнаруживая себя в качестве существующего, признает также и другое его в качестве несомненно существующего, но это признание сопровождается признанием и того, что каждое его *в своей перспективе* воспринимает мир как *общий нам мир*. Гуссерль описывает это следующим образом: «Легко понять, что каждый природный объект, познанный мною в опыте или доступный такому познанию в нижнем слое, получает отсюда свой аппрезентативный слой (который, впрочем, никоим образом не доступен созерцанию в развернутом виде), образующий тождественное синтетическое единство с тем слоем, который дан мне в своей первопорядковой изначальности: один и тот же природный объект в возможных для него способах данности “другому *ego*”. *Mutatis mutandis* это повторяется в отношении конституируемых впоследствии и принадлежащих к более высоким уровням объектов конкретного объективного мира, каким он всегда существует для нас, а именно, в качестве мира людей и культуры» [1, 240–241]. Он говорит далее: «При этом следует иметь в виду, что смысл успешно осуществленной апперцепции “других *ego*” состоит и в том, что их мир, мир, принадлежащий их системам явления, должен быть сразу же воспринят в опыте как

мир, принадлежащий моим системам явления, а это подразумевает тождественность этих систем» [1, 241].

Мы должны поставить вопрос: нет ли определенной аналогии между тем, как мир по его космологическому понятию конституирует «царство целей» и тем, как мир в смысле intersубъективной природы учреждается конкретным монадологическим сообществом.

Конечно, это всего лишь аналогия, но в определенной степени она все же имеет место. Но не указывает ли она все же на структурную общность трансцендентального понятия мира – а именно взаимную принадлежность совокупности природного сущего и сообщества?

Положительный ответ на этот вопрос мотивируется еще и тем, что, как показывает А. Н. Крюков, intersубъективность у Гуссерля в некоторых изводах может мыслиться именно как *этическая intersубъективность*. Этот автор считает, что у Гуссерля «в случае моральной проблематики мы также имеем дело с неким подобием этического солипсизма» [5, 188], который может быть преодолен только в этической intersубъективности. В этом случае конституируемые сознанием высшие этические ценности требуют объединения частных интенциональностей в интенциональность общую. Так, Крюков пишет: «Каждый из членов человеческого единства (Einheit der Menschheit) на уровне отдельной жизни обладает своими частными интенциональностями, однако на более высоком уровне речь заходит уже об общей, intersубъективной интенциональности, если мы стремимся жить в соответствии с законами истинной феноменологической жизни» [5, 189]. Трансформация такого рода выстраивается в определенной последовательности: от низших инстинктов через разумность и рациональную жизнь вплоть до высшей ступени абсолютного разума, т. е. феноменологически обоснованной жизни.

Ситуация указанной аналогии, правда, обращается в феноменологии Хайдеггера. У него не мир конституируется из сообщества его, каждое из которых является другим для всех прочих его, но сам по себе в качестве бытийной структуры Dasein как конституирующей инстанции есть *совместный мир* (Mitwelt), только из которого другие и встречаются для Dasein. Согласно Хайдеггеру, «в итоге не дано сначала изолированное Я без других» [6, 116]. Причем другие встречаются первично из т. н. *окружающего мира*, т. е. мира, своей целостностью имени-дела, допускающего бытие-подручным подручных средств, утвари, которую эти другие также совместно используют: «Они встречают из *мира*, в каком по сути держится озаботившее-усматривающее присутствие» [6, 119].

Мир как окружающий мир, по мысли Хайдеггера, уже способен открыть для феноменологического исследования формальную онтологическую структуру мира (мирность) как такового. В этом аспекте мир подручного сущего трактуется им следующим образом: «В-чем себя-отсылающего понимания как в-видах-чего допущения сущему встретиться бытийным способом имени-дела есть феномен *мира*» [6, 86]. И структура того, в видах чего присутствие себя отсылает, есть то, что составляет *мирность* мира» [6, 86]. Так понятый мир выступает у Хайдеггера в качестве того, из чего подручное сущее подручно. Подручным же сущим является такое, бытие которого понимается по схеме «для того чтобы», так, что каждое подручное отсылает к другому, а взаимосвязь этих отсылок и образует универсальную взаимосвязь имени-дела. Однако такая взаимосвязь восходит к тому «ради чего», которое уже не может рассматриваться как «для того чтобы». Мир подручного сущего, таким образом, может быть сопоставлен с космологическим понятием мира у Канта и противопоставлен ему, как «безусловное» синтеза «для того чтобы» безусловному гипотетическому синтезу «если, то»: при той общности, что в основании этой безусловности в одном случае уже заключено «ради чего», свободное от любых «для того чтобы», а в другом – цель сама по себе.

Мир в более широком его понимании у Хайдеггера уже должен иметь место, чтобы задать возможность встречи в нем других Dasein, впрочем, как отличного от него по своему онтологическому статусу внутримирного сущего (подручного и

наличного). Философ поэтому вообще определяет его следующим образом: «Мир как целостность “есть” не сущее, а то, идя от чего присутствие *дает себе знать*, к какому сущему и как оно может относиться» [7, 111]. Этому соответствует и более формальное его определение, согласно которому «мир есть раскрытость сущего как такового в целом» [8, 531].

Соответственно, совместный характер мира предопределяет то, что Dasein – всегда уже есть *совместное бытие* (Mitsein) с другими в такой раскрытости. При этом условие возможности совместности и встречи других заключено в устройстве самой трансценденции, составляющей базовую онтологическую структуру такого сущего, как Dasein. Хайдеггер трактует трансценденцию как *превосхождение*, а именно превосхождение сущего ввиду его бытия, исполняемое Dasein.

В данной концептуальной связи мир у Хайдеггера – это *направление трансценденции*, то, куда и к чему она трансцендирует, превосходит сущее. Так, этот мыслитель пишет: «Мы именуем то, к чему сущее трансцендирует, *миром* и определяем теперь трансценденцию как *бытие-в-мире*» [7, 94]. Если же говорить определеннее, мир в своем фундаментальном смысле представляет собой *единство горизонтных схем экстазисов временности*, составляющей онтологический смысл Dasein. В этом смысле он определяется Хайдеггером и как nihil originarium.

Впрочем, и здесь проблематика мира остается связанной с проблематикой взаимосвязи внутримирного сущего (как наличного, так и подручного) и совместных Dasein (Mitdasein), хотя и отчасти высвобождается из той обосновательной взаимосвязи, которую мы обнаружили в линии Кант – Гуссерль: этико-практического конституирования мира в смысле природы трансцендентальным сообществом. Хайдеггера интересует, скорее, тот общий *экзистенциальный источник*, который обеспечивает возможность как мира, так и *вхождения в мир* (Welteingang) и внутримирного сущего, и других Dasein, т. е. экстастически-горизонтная временность в ее конкретной структуре. Источник этот, кстати говоря, как полагает Хайдеггер, может показать основание для различения и вместе с тем исконного единства различных понятий мира, например, космологического и морального, а также, скажем так, прагматического (в терминологии Хайдеггера – экзистентного) его понятий у Канта.

Вместе с тем если сопоставить, скажем так, усредненную феноменологическую трактовку мира с кантовскими воззрениями на мир, то можно увидеть, что мир во многом перенимает здесь на себя те функции, который при кантовской постановке вопроса о мире принадлежали совокупности всего возможного, мыслимой как безусловное разделительного синтеза. Мир – при условии выключения первосущности – начинает пониматься как источник и/или *горизонт возможностей*. Конечно, сам характер возможностей может здесь в каждом случае значительно различаться. В качестве примера, можно указать на мир в трактовке Хайдеггера как подающий Dasein фактические экзистенциальные возможности или открывающий саму возможность возможного. Хотя при этом сам мир и есть результат трансцендентального его наброска Dasein, которое и обозначается Хайдеггером в качестве *мирообразующего* (weltbildend) сущего. Наша гипотеза будет состоять в том, что такой перенос функции источника возможностей на мир основан на редукции принципиального для Канта различия вещей самой по себе и явлений, которое замещается различием (1) явления и являющегося у Гуссерля и (2) трактовкой феномена как того, что показывает себя самого в себе у Хайдеггера. Взятый феноменологически мир – это уже не определенное ограничение следствий из полноты первосущности, он есть феномен в себе самом и из себя самого, предполагающий вместе с тем ноэтическую явленность его в качестве явления как таковую.

Существенный вывод из этого смещения, опираясь в том числе на гуссерлевскую концепцию вещи, сделал Л. Тенгели, показав, что после высвобождения проблематики мира из систематической связи с понятием трансцендентального идеала (omnitudo realitatis) предоставляемые миром возможности в феноменологии

уже нельзя понимать как заранее заданные предикаты, которые выводятся вещами из предзаданной же совокупности всего возможного. Под «предикатами», которые обретает феноменологически понятая вещь, «подразумеваются не свойства вроде тех, что по-новому открываются, но свойства, которые возникают как новые» [11, 544].

При этом у Гуссерля, как считает Тенгели, разрушается и идущая еще от Аристотеля онтология вещи как субстанции – устойчивого носителя акциденций. Феноменологически вещь – это «открытая сущность», система нюансов и оттенков, данная в бесконечном горизонте мира. В связи с этим *бесконечность* мира, как подчеркивает Тенгели, начинает пониматься как бесконечная *открытость*, которая, с точки зрения этого философа, становится теперь решающим свойством мира. Этот автор описывает отношение вещи и мира так, что «вещь в мире есть и остается носителем агональных набросков мира» [11, 425], а «различие между являющейся вещью и горизонтом мира принадлежит к неупразднимой основной структуре мира» [11, 425].

Для Тенгели возможности – это возможности самого опыта, поскольку и мир феноменологически оказывается не вещью самой по себе, а коррелятивным опыту феноменом. Бесконечность как открытость мирового горизонта оказывается присущей миру именно в той мере, в какой тот является коррелятивным опыту: «Если бесконечное и налично в мире, как этого требует идея метафизики трансфинитного, то, разумеется, не в самом физическом универсуме, но исключительно в нашем – всякий раз перспективном – отношении к нему» [11, 535].

Соответственно, возможности, которые предоставляются миром – это возможности опыта, собственно говоря, способности, структурируемые различного рода «я могу», «я делаю», «я могу иначе, чем делаю» и пр. Со своей стороны, это означает и то, что мир как горизонт должен в виду модификаций опыта определяться как *горизонт можествования* (Könnenhorizont). Соответственно, мир как горизонт возможностей, которые уже не могут пониматься как совокупность заранее заданных предикатов, «мир, которому принадлежат вещи, не может больше трактоваться как замкнутая в себе и самодостаточная природа» [11, 544]. Бесконечность открытости мира, связанная с возникновением все новых и новых определенностей вещей, задана изначальной *возможностью становления иным* (Anderswerden). «Ибо утверждение, что вещь сама по себе полностью определена при этих обстоятельствах не может относиться к готовой, заранее заданной совокупности свойств или предикатов. Напротив, возникают новые свойства, которые расширяют запас возможных предикатов до непредсказуемой широты» [11, 546]. *Вещь* в таком *мире* оказывается «бесконечной системой возможных опытов».

Литература

- [1] Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.
- [2] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию. М.: ДИК, 1999.
- [3] Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964.
- [4] Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 4.1. М.: Мысль, 1965.
- [5] Крюков А.Н. Этическая интерсубъективность – другой подход к решению проблемы интерсубъективности у Гуссерля? // Ежегодник по феноменологической философии. Т. V. М., 2019. С. 174-193.
- [6] Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
- [7] Хайдеггер М. О существе основания // Философия в поисках онтологии: Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5. Самара: Издательство СаГА, 1998. С. 78-130.
- [8] Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество.

- СПб: Владимир Даль, 2013.
- [9] *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd 27: Einleitung in die Philosophie. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag, 1996.
- [10] *Strasser, S.* Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie // Phänomenologische Forschungen. № 3, 1976. S. 151-179.
- [11] *Tengelyi, L.* Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. 3. Aufl. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 2015.

*Исследование проведено в рамках проекта
«Феноменологическое понятие мира»,
поддержанного грантом РФФИ, проект № 18-011-00912*

Язык феноменологии в «Бытии и времени»

М.А. Белоусов (Москва)

Статья посвящена проблеме языка феноменологии в «Бытии и времени». Рассматривается вопрос о специфике той стратегии, которой следует Хайдеггер при построении языка феноменологии в своем главном произведении. Демонстрируется, что эта стратегия основана на идее самотрансценденции естественного языка, соответствующей пониманию истины как несокрытости.

Ключевые слова: язык, речь, феноменология, Хайдеггер, феномен

Проблема соотношения феноменологической и обыденной, или естественной, установки затрагивает, как показал Ойген Финк, не только опыт, но и средства его выражения. Если феноменологический опыт принципиально выходит за пределы естественного, то как он может быть выражен на естественном языке, т.е. на языке естественного опыта? Не требует ли «неестественность» опыта совершенно иного языка, и не делает ли эта инаковость языка невозможной саму феноменологию, ведь, чтобы *быть*, она должна *являть* себя в естественном мире, и, следовательно, говорить на его языке? Как традиция – «реалия» исторического жизненного мира – феноменология может быть передана не феноменологическими, а только естественными средствами, в то время как существование феноменологического языка делало бы естественное традирование невозможным.

Вопрос о роли языка в феноменологическом исследовании является проблемой, чье принципиальное значение – до его концептуализации в текстах Финка начала 30-х годов – было впервые если не тематически, то фактически раскрыто в «Бытии и времени». В этой связи я хотел бы рассмотреть вопрос о специфике той стратегии, которой следует Хайдеггер при построении языка феноменологии в своем главном произведении. Проблемный аспект, интересующий меня здесь в первую очередь – это разрыв и единство феноменологического и повседневного языка. Языковая стратегия, реализованная в «Бытии и времени», изменяет, как я попытаюсь показать, смысл самой проблемы «выражения» феноменологического опыта.

Ключевым обстоятельством, определяющим направление феноменологической работы с языком в «Бытии и времени», является «усредненная и смутная понятность бытия» (1, 5). Это обстоятельство, как и повседневность в целом, характеризуется двусмысленностью, которая требует от феноменологии концептуальных и языковых новаций.

С одной стороны, усредненная и смутная понятность бытия в повседневности является, согласно Хайдеггеру, *несобственным опытом*, т.е. опытом, чьим конститутивным моментом является *искажение и сокрытие* «самых вещей». Повседневное затемнение феноменов не является случайным событием, которому предшествовала ничем не замутненная, непосредственная и чистая данность вещей

как они есть. Напротив, феномены *всегда уже скрыты* повседневным толкованием. Условием возможности толкования и понимания (а не просто *выражения* толкования и понимания) является *речь* (Rede), составляющая смысловой фундамент языка (Sprache) как «выговоренности» (Hinausgesprochenheit) речи (1, 160). Исходное затемнение самих вещей в повседневности обнаруживает себя как речь, которая всегда уже проговорена, т.е. в качестве *толков* (das Gerede). Перфектная приставка Ge- демонстрирует, что понимание неизбежно запаздывает по отношению к свершившемуся превращению речи в естественный язык. Понятность толков не требует изначального понимания того, *о чем идет речь*, поскольку «некто (das Man) не столько понимает обговариваемое сущее, сколько прислушивается только к проговариваемому как таковому» (1, 168). Проговариваемое, таким образом, *всегда уже вторично*, ибо оно «сообщается не способом исходного освоения этого сущего, но путем разносящей и вторящей речи» (1, 168). Усредненная и смутная понятность бытия есть поэтому *прозрачность* естественного языка, *затемняющая* «сами вещи». Понятность *сказанного как такового*, т.е. понятность без понимания, закрывает феноменологии доступ к искомому «смыслу бытия».

С другой стороны, усредненная и смутная понятность бытия, скрывающая и искажающая сами вещи, только и делает их раскрытие возможным. Феноменология как «вопросание» о смысле бытия нуждается в предварительном руководстве со стороны искомого (1, 5). Это руководство есть условие возможности философской проблематизации, поскольку «уже когда мы спрашиваем “что есть ‘бытие’?” мы держимся в некой понятности этого “есть”, без того чтобы мы были способны концептуально фиксировать, что это “есть” означает» (1, 5). Тем самым «предварительное руководство со стороны искомого» оказывается той же самой усредненной и смутной понятностью бытия в толках и повседневной речи. Понятность бытия есть открытость (Offenheit) как публичность (Öffentlichkeit), в которой оно всегда уже понятно и именно поэтому совершенно ускользает от понимания.

Таким образом, двусмысленность – невозможность ответить на вопрос о том, что раскрыто в подлинном понимании, а что нет (1, 173) – является не просто конститутивным моментом повседневного опыта, но и исходной ситуацией феноменологического исследования. Феномен двусмысленности есть двусмысленность феномена, поскольку он с необходимостью скрыт и, в то же время, впервые раскрыт публичностью естественного языка. Феноменолог сталкивается со своеобразной «подручностью» естественного языка – смысл и понятность «выражений» конституируются их применением, тогда как при попытке *тематизации* этого смысла он словно бы растворяется. Поэтому идея ясного и отчетливого усмотрения не соответствует способу существования феноменов. Скорее, языковая стратегия феноменологического исследования должна считаться с феноменом двусмысленности и демонстрировать подвижную подвешенность смысла. В языке повседневности «смысл бытия» ни присутствует в некоей ясности и однозначности, ни отсутствует совершенно, но «дан» в его ускользании («когда меня не спрашивают – знаю, когда спрашивают – не знаю»).

Двусмысленность «усредненной и смутной понятности» исключает как построение однозначной терминологии, так и простое отождествление феноменологического и естественного языка. Попытка выстроить однозначный терминологический язык параллельно естественному имеет своей предпосылкой возможность перескакивания через естественный язык с его смутностью и многозначностью. Другими словами, она предполагает прямое схватывание самих вещей, не опосредствованное их повседневным истолкованием и присущим последнему эффектом ложного узнавания (в философском тексте слова естественного языка мгновенно идентифицировались бы и истолковывались в их повседневном (нефилософском) значении – блокировать этот автоматизм понимания должны *философские термины*). Поскольку, однако, повседневное предположение есть условие возможности философского понимания, ложное узнавание невозможно

просто *обойти*, для того чтобы напрямую обратиться к самим вещам – представление о непосредственном доступе к феноменам игнорирует сущностный характер их естественного искажения («сокрытия») и, следовательно, само искажает их. *Необходимость* повседневного предпонимания подразумевает, что задача феноменологии – не обойти его, а пройти *через него*. С другой стороны, полное отождествление феноменологического и естественного языка также сделало бы эту задачу неразрешимой и обрекло бы феноменологию на простое распространение толков. Неустрашимость повседневного понимания вовсе не делает его подлинным, но, напротив, свидетельствует о том, что мы должны *потерять* изначальное понимание в усредненной и смутной понятности естественного языка, чтобы восстановить его в философском самоосмыслении. Поэтому *направление* феноменологической работы *прямо противоположно* направлению повседневного толкования, движущегося *прочь от самих вещей*, т.е. являющегося самим «движением» утраты подлинного понимания в качестве затемнения, «забалтывания» и искажения. Следовательно, простое использование естественного языка в феноменологических описаниях *затемняло* бы сами вещи, порождая, а, точнее, воспроизводя опаснейший вид непонимания – иллюзию понятности сказанного как такового. Полная прозрачность языка в его публичности и есть, по Хайдеггеру, непроницаемая тьма, окутывающая «феномены феноменологии». Так как «"реальнейший субъект" повседневности» есть *никто* как das Man (1, 128), то сказанное всегда уже понято *всеми* в том смысле, что оно понято *никем* или *никем не понято* – оно *само собой разумеется* из-за *отсутствия того, кто бы его «разумел»*: «Публичность затемняет все и выдает скрытое таким образом за известное и доступное каждому» (1, 127).

Как возможна феноменологическая речь – логос самих феноменов – если феноменолог не может ни занять теоретическую позицию над естественным языком, ни остаться в его границах? Решение этой проблемы Хайдеггер ищет в *самопревосхождении* естественного языка. Хотя феноменология не может поставить себя вне естественного языка, она может взломать его *изнутри*. Тогда язык феноменологии оказывается не *иным языком*, существующим *наряду* с естественным, а самим естественным языком, выходящим за *пределы себя самого*. Многочисленные неологизмы, используемые Хайдеггером в тексте «Бытия и времени» и ранних лекционных курсов, не опровергают, а, напротив, подтверждают этот тезис, поскольку они, как отмечает Е.В. Борисов, «построены на основе естественной лексики и так, чтобы в них выявлялись (и осуществлялись!) те или иные толковательные возможности естественного языка (его собственная "понятийность")» (2, 356).

Эта языковая стратегия соответствует пониманию истины как «несокрытости» (Unverborgenheit) (1, 219). Исходный феномен истины заключается не в правильности высказывания и даже не в чистой, непосредственной открытости самих вещей, но в *преодолении сокрытости* как *не-сокрытости*: «Если Dasein собственно раскрывает и приближает к себе мир, если оно размыкает себе самому свое собственное бытие, то это раскрытие "мира" и размыкание Dasein всегда осуществляется как расчистка сокрытий и затемнений, как взлом искажений, которыми Dasein запирается от себя самого» (1, 129). В преодолении сокрытости Хайдеггер видит сущность речи как логоса: «"Истинность" логоса...подразумевает: изъять сущее, о котором идет речь, из его сокрытости и дать увидеть как несокрытое, *раскрыть*» (1, 33). «Изъятие из сокрытости» есть, таким образом, переход от естественного языка к философской речи, отнесенность которой к естественному языку является столь же внутренней, как отнесенность истины к неистине («сокрытости»), господствующей в повседневности.

Поскольку сами вещи скрыты именно прозрачностью языка как публичностью (Offentlichkeit) сказанного, феноменологическое раскрытие феноменов должно лишить язык прозрачности и тем самым сделать его видимым. Затемняющей прозрачности естественного языка противостоит раскрывающая темнота

философской речи. Круг толкования замыкается: повседневность – это речь, «всегда уже» превратившаяся в язык, тогда как язык феноменологии – это естественный язык, становящийся речью. В этом «круговом движении» речи и языка заключается, по-видимому, полнота динамики истины в смысле «Бытия и времени». Как повседневность, так и философская истина есть единство раскрытия и сокрытия, но векторы соответствующих смысловых «движений» являются противоположными. Повседневность – это раскрытие, которое *скрывает* (затемняет и принципиально искажает) феномены, феноменология же есть сокрытие (затемнение публичной прозрачности языка), которое *раскрывает* сами вещи. Поэтому проблема языка феноменологии в «Бытии и времени» приобретает иной и более радикальный смысл, нежели проблема *выражения* феноменологических интуиций. В самом деле, идея *выражения* все еще предполагает прозрачность языка как средства передачи внеязыковых и «внеречевых» содержаний. Но если «выражение» и *есть феноменализация* самих вещей, то феноменологическое мышление лишается предметной устойчивости и *полностью переходит* в язык. Сказанное становится показанным и оттого утрачивает прозрачность: феномены уже нельзя увидеть *через* язык, так как они являют себя *в нем самом*. Мышлению не удастся пройти через язык, к предполагаемым внеязыковым содержаниям, оно задерживается языком и «спотыкается» об него. Искажение самих вещей, характеризующее, согласно Хайдеггеру, естественный язык, не означает, что язык является чем-то внешним для феноменов. Скорее, оно свидетельствует, что «ближайшим образом и большей частью» феномены *сами себя скрывают*.

Известно, каким образом подлинное раскрытие феноменов должно стать возможным: внезапный, до-волевой и дотеоретический коллапс смысловых отсылок окружающего мира в настроении ужаса являет мировое целое как таковое. Но так как речь, по Хайдеггеру, «равноисходна» с настроением («расположением») и пониманием (1, 161), коллапс смысловых структур повседневности есть приостановка естественных языковых отсылок как исходный опыт речи. Феноменология «дает слово» этому опыту. Приостановка естественных языковых отсылок не подразумевает предметного вырывания слов и выражений естественного языка из конституирующих их смысловых связей (такой путь предполагал бы как раз построение однозначного *теоретического* языка описания), но, напротив, раскрытие этих отсылок или, как это формулирует Е.В. Борисов, выявление «толковательных возможностей» языка повседневности. Естественный язык как бы претерпевает *внутреннюю мутацию* и раскрывает собственную целостность как подвижную систему отсылок в каламбурах (Erschlossenheit – Entschlossenheit), многозначных выражениях (Unheimlichkeit как «бездомность» и как «несокрытость»), в многосоставных словах (In-der-Welt-sein). Естественный язык «сходит с ума», у него «не все дома», но именно поэтому он раскрывает феномены (является unheimlich в двойном смысле слова), превращаясь в язык феноменологии.

Парадоксальность языковой стратегии, реализованной в «Бытии и времени», заключается, однако, в том, что ориентация на повседневную речь и делает хайдеггеровский язык почти непроницаемым. В нем, как и в повседневности, сказанное и показанное совершенно неотделимы друг от друга – язык «Бытия и времени» выстраивается не как *язык описания*, а как язык самих вещей.

Литература

- [1] Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2001
 [2] Борисов Е.В. Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 345– 375

Природа аффективной реакции на воображаемый предмет в немецком и французском феноменологическом дискурсе

Е.В. Дрожецкая (Москва)

В докладе исследуется феноменологическая природа аффективной реакции на воображаемый (сфантазированный) предмет с точки зрения Э. Гуссерля как основателя немецкого феноменологического дискурса и французского феноменолога Ж.-П. Сартра, вдохновленного идеями Гуссерля и создавшего собственную «феноменологическую психологию воображения». Мы отталкиваемся от утверждения Гуссерля о существующей между актами восприятия и фантазии корреляции, выражающейся в том, что в фантазии может быть апперципирован тот же самый предмет, что и в восприятии. Также Гуссерль справедливо отмечает, что в случае, когда мы «живем» и растворяемся в актах фантазии, на ее основе возникают комплексные акты, и в частности акты аффективные, в которых мы эмоционально затронуты сфантазированным предметом. Возникает вопрос о том, могут ли такие чувства иметь аналогичную природу, что и чувства, направленные на предмет восприятия. На этот вопрос и Гуссерль, и Сартр дают отрицательные, но не идентичные ответы, содержание которых вкупе с анализом соответствующих аргументов и будет изложено в докладе.

Ключевые слова: воображение, фантазия, аффективные акты, модифицированные акты, квазичувства, модус «как если бы»

Как отмечает Э. Гуссерль в V «Логическом исследовании», одна и та же интенциональная предметность может подразумеваться различными способами, с помощью разных типологических свойств актов сознания (*Aktcharakteren*) [1, 375–377, 390]. Иными словами, одна и та же материя (абстрактный момент интенционального содержания акта сознания, обеспечивающий его первичное отношение к предметному) может сочетаться с любым качеством акта. Развивая эту мысль, Гуссерль указывает, что, в частности, возможно наличие общей материи для актов восприятия и фантазии – постольку, поскольку предмет схватывается в них «как тот же самый» [1, 382]. В лекциях 1904–1905 гг. (текст №1 из HUA XXIII) Гуссерль уточняет свой тезис, утверждая, что существует корреляция между актами восприятия и воображения (фантазии), заключающаяся в том, что каждому представлению в восприятии корреспондирует представление в воображении (фантазии), в котором интенция направлена на тот же самый предмет и даже тем же самым способом [3, 17]. В свою очередь, и акт восприятия, и акт воображения (фантазии) могут стать фундирующими для комплексных актов, и в том числе для актов аффективных¹. Как отмечает Гуссерль, наряду с актами фантазии, в которых наше внимание² не направлено на сфантазированный предмет, он не является объектом нашего интереса и играет второстепенную роль, возможны такие акты фантазии, в которых мы «живем», вследствие чего созерцаем сфантазированный предмет так, как если бы он был действительным и присутствовал здесь и сейчас «во плоти» [3, 411–412]. В последнем случае, учитывая предполагаемую возможность тождества воспринятого и сфантазированного предметов, а также возможность быть поглощенным предметом фантазии до «самозабвения» [3, 412], возникает вопрос, могут ли обладать чувства, направленные на сфантазированный предмет, той же природой, что и чувства по отношению к воспринятому предмету.

¹ Необходимо отметить четкое различие, проводимое Гуссерлем между ощущениями – неинтенциональным содержанием сознания, нуждающимся для конституирования предмета в «одушевлении» апперципирующим актом, и чувствами, являющимися интенциональными актами.

² О функции внимания см. § 19 V «Логического исследования» [1, 370–375].

Здесь мы сталкиваемся с рядом трудностей. Как утверждает Гуссерль, «сфера фантазии полностью отделена от сферы восприятия» [3, 53]. В соответствии с гуссерлианской схемой конституирования предмета реальное содержание акта восприятия включает в себя чувственные данные – ощущения, которые апперципируются указанным актом, тогда как в акте фантазии подвергаются интерпретации иные чувственные данные – фантазмы [3, 11]. Основное отличие, однако, в способах апперцепции чувственных данных: восприятие, которое Гуссерль считает парадигмальным актом сознания, представляет собой приведение предмета к присутствию «во плоти», встречу с вещью, тогда как фантазия является всего лишь репрезентацией (репродукцией) отсутствующего предмета. В случае фантазии предмет является нам не в собственном смысле этого слова, а лишь в модусе «*как если бы*», что позволяет Гуссерлю называть его «квазивидимым» предметом [3, 50]. Вопреки высказанной ранее позиции о возможном тождестве предмета восприятия и фантазии Гуссерль приходит к выводу, что «сфантазированный предмет, рассматриваемый в точности так, как он является в фантазии, нельзя найти ни в каком восприятии» [3, 63].

Однако вывод о том, что ни ощущения и фантазмы, ни поле воспринятого и сфантазированного не могут сосуществовать, еще не дает права утверждать, что и чувство, направленное на сфантазированный предмет, не может иметь тождественную природу с чувством, направленным на предмет восприятия. Будет неверным предположить, что чувство, направленное на сфантазированный предмет, всегда с необходимостью является объектом рефлексии. Напротив, как отмечают и Гуссерль, и его учитель Brentano, рефлексия, направленная на чувства, неизбежно модифицирует их. Также было бы ошибочно смешивать чувство, направленное на сфантазированный предмет, со сфантазированным чувством [3, 457]. В то же время Гуссерль полагает, что репрезентативная природа сфантазированного предмета, его данность в модусе «*как если бы*» определяет и сущность связанного с ним чувства – данное чувство является модифицированным, поскольку не связано с действительностью, направлено не на актуальный (присутствующий), а на отсутствующий предмет. Гуссерль именует его «квазичувством», чтобы подчеркнуть его различие с действительным чувством, которое может быть направлено только на предмет, данный в восприятии [3, 411, 446–447].

Эту сущностную особенность чувства, направленного на сфантазированный предмет, исследует Сартр [2]. Он также настаивает на том, что реальность и воображаемое являются радикально различными сферами. При этом обе эти сферы для Сартра обладают своего рода целокупностью, предполагающей, что индекс реальности либо, соответственно, ирреальности имеют не только сами предметы, но и все проявления душевной жизни. Так, в реальном мире равно реальны и аффективные, и волевые акты, тогда как в воображаемом мире все акты сознания являются воображаемыми, однако не в буквальном смысле. Согласно теории Сартра аффективность участвует в самом конституировании образа, в связи с чем необходимо различать данную ситуацию с аффективной реакцией на воображаемый предмет. Чувство, возникшее по отношению к воспринятому предмету, непрерывно обогащается в силу того, что предмет никогда не является целиком и изолированно, а лишь во внутреннем и внешнем горизонте потенциального опыта. Поскольку в восприятии происходит встреча с предметом в его подлинности, «во плоти», он обладает изменчивостью и всегда ускользает от окончательной определенности, что и поддерживает существование чувства. В отличие от реального, воображаемый предмет, по мнению Сартра, конституируется с участием аффективности и знания и не может предложить чувству ничего нового помимо того, что мы сами туда вложили, пусть и на дорефлексивном уровне. Поэтому возникшее по отношению к воображаемому предмету чувство не может быть реальным, оно поддерживается усилием воли и постепенно вырождается, становясь все более абстрактным.

Литература

- [1] Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч.1: Исследования по феноменологии и теории познания / Э. Гуссерль; пер. с нем. В. И. Молчанова. – М.: Академический Проект, 2011. – 565 с.
- [2] Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения: СПб.: Наука, 2001. – 319 с.
- [3] Husserl E. Phantasy, image consciousness, and memory (1898-1925). Dordrecht: Springer, 2005. – 723 p.

Дискурс о доисторическом: спекулятивный vs феноменологический реализм

Д.Н. Попов (Москва)

В статье предметом нашего обсуждения является актуальность дискурса о доисторическом в спекулятивном реализме (К. Мейясу) и феноменологии (Д. Захави, Х. Вильтше). В результате автор приходит к выводу, что значительная часть критических замечаний со стороны спекулятивного реализма была воспринята представителями феноменологии, но для дальнейшей продуктивной разработки данного проблемного поля необходимо задействовать герменевтическое направление феноменологии.

Ключевые слова: реализм, доисторическое, наука, феноменология, спекулятивный реализм

Новое направление континентальной философии, спекулятивный реализм, объединяется вокруг критики корреляционизма, в частности феноменологии. Определение корреляционизма сформулировал Квентин Мейясу: для корреляционизма свойственны утверждения: «нет объектов, событий, законов, сущностей, которые не были бы всегда уже скоррелированы с точкой зрения, субъективным доступом» [1]. К ним относятся трансцендентальные философии, феноменология и постмодернизм. Для нас принципиальна важна именно критика Мейясу, так как она направлена как раз на феноменологическое понимание научных объектов. Главным аргументом против корреляционизма Квентина Мейясу является проблема дискурса о доисторическом или архископаемом: с позиции феноменологии невозможно полноценно помыслить высказывания науки об объектах или процессах, происходивших до появления человека, так как они не могут быть осмыслены независимо от сознания человека. Примером такого утверждения является высказывание: «возраст Вселенной составляет 13,8 миллиарда лет», «образование Земли произошло 4,56 миллиарда лет назад», «около 6 миллионов лет назад сформировалась линия гоминиды, приведшая к появлению современного человека». Эту проблему можно рассмотреть даже шире: «она касается любого дискурса, в смысл которого включен временной разрыв между мышлением и бытием: не только высказывания о событиях, предшествовавших возникновению человека, но также о возможных событиях после исчезновения человеческого рода» [2, 167]. Например, «Солнцем станет красным гигантом через 5 миллиардов лет». Таким образом, феноменологический подход к науке не может предоставить условия осмысленности таких диа-хронических научных высказываний. Причем для Мейясу не важно, могут ли данные высказывания быть истинными в своем содержании, но для него важен «вопрос статуса дискурса, который придает смысл проверке или опровержению таких высказываний» [2, 168].

Нововременная наука с самого начала придает смысл высказываний о вещах вне сознания человека, что выражено в работах Декарта и Галилея. Однако догматические основания различия двух субстанций, двух видов качеств вещей, объективной данности природы, выраженной в математике, были поставлены под сомнение в работах И. Канта и в последующих работах феноменологов. Сам Мейясу решает данную проблему следующим образом. Для того чтобы наука могла осмысленно говорить о событиях до человека, без человека, она должна научиться говорить об абсолюте, преодолев трансцендентализм. Но такая абсолютная необходимость не должна возвращать нас к «абсолютно необходимому существу» метафизики. Спекулятивная мысль претендует не на сущее, не абсолютное вообще по принципу достаточного основания, достаточно всего лишь немного абсолютного [2, 69]. Далее Мейясу объясняет, что под «немного абсолютного» он понимает утверждение первоосновы «гипер-хаоса» и принципа неоснования. Вместо реальности, которая может быть любой, он предлагает гипер-хаос, который может быть любым, но принципиально случайным, контингентным, в том числе, по отношению к человеческому опыту. Феноменологи сами указывают на эту природу реальности, рассматривая ее возможность быть принципиально иной, чем она дана нам. Теперь метафизические вопросы стали осмысленными и получили фактуальный ответ: просто так, ниоткуда, ни для чего [2, 164]. В отличие от скептического признания полного незнания, невозможности исключить ничего в природе абсолюта, Мейясу исключает возможность необходимого основания, признает абсолютную необходимость контингентности. Это самоограничение всемогущества гипер-хаоса: «то, что есть, всегда остается контингентным, то, что есть, никогда не будет необходимым» [2, 94]. Однако этого недостаточно, так как условием научных законов является их стабильность и мыслимость. Поэтому по принципу неоснования вводится тезис: «противоречивое сущее абсолютно невозможно, потому что, если бы некоторое сущее было противоречивым, оно было бы необходимым» [2, 96]. Непротиворечивость позволяет бытию становиться, изменяться и быть иным, избежать незыблемости, а также быть мыслимым.

Так как принцип достаточного основания ложен, принцип неоснования, непротиворечивости истинен. Стабильность вводится через принцип фактичности. Мы можем сомневаться в стабильности фактов, но не можем сомневаться в стабильности самой фактичности. Фактичность не является фактом среди других фактов [2, 105]. Поэтому фактичность принимается как абсолютная возможность, сам акт мышления предполагает абсолютную фактичность: чтобы помыслить свою смертность, мне нужно принять абсолютную возможность моего небытия. Фактическое, контингентное таким образом является абсолютной необходимостью. Решающее значение в фактической стабильности естественных законов заложена в свойстве нетотализируемости всех возможностей времени, его темпоральности безразличного к субъекту [2, 191]. Фактичность – это абсолют, рассмотренный как особое время или гипер-хаос [1]. Материализм означает утверждение абсолютной реальности особого типа сущего без мышления, а в своей спекулятивной форме и что мышление может мыслить существование реальности без мышления. Мышление же случайно по отношению к этой реальности. Наблюдатель может предположительно воздействовать на реализацию закона, как, например, в некоторых теориях квантовой физики. Однако это свойство самого закона, независящего от наблюдателя [2, 170]. Таким образом, Мейясу перенес копернико-галилеевскую науку на основания принципа неоснования, фактуальности, контингентности. Теперь математические описания являются абсолютно возможными [2, 174]. Эта абсолютность подразумевает гипотетическую возможность того, что все математически осмысленное данное может существовать независимо от человека. Однако эта реальность может быть описана математически, что не исключает возможность совершенствования этих законов. Диа-хронический референт математической модели можно рассматривать как контингентный, но абсолютный, т.е. стабильный процесс, возможное фактическое существование вне мышления: что

математизируемо, несводимо к корреляту мышления [2, 175]. Важно отметить, что Мейясу завершает признанием, что приведенное выше доказательство темно и запутанно, оно лишь призвано указать путь решения проблемы. Сам путь будет проделан в будущем. Однако для нас важна именно суть доказательства. Так как из-за критики феноменологии мы принимаем ложность принципа достаточного основания, мы не можем быть в чем-то абсолютно уверены и всегда предполагаем разные варианты реальности. Из этого следует абсолютность вариативности реальности, реальность фактуальна, контингентна. Однако как показала Диана Хамис в своей критической статье «Пустота корреляционизма» [4] данный вывод сделан неправомочно. Принятие вариативности реальности является не следствием контингентности реальности, а следствием контингентной структуры отношения человека к реальности или, языком феноменолога, его интенциональности. Поэтому Мейясу даже в своих начинаниях не удалось преодолеть коррелятивность сознания и реальности. Но каков будет ответ феноменологии на вызов, брошенный спекулятивным реализмом?

Данный вызов был принят феноменологией. Дэн Захави пишет статью в ответ спекулятивным реалистам: «Конец чего? Феноменология против спекулятивного реализма» [5]. В данной статье Захави показывает противоречивость разных направлений спекулятивного реализма в их отношении к науке. Далее он указывает, что в «Логических исследованиях» Гуссерль пишет о связи интенционального объекта и реальности. Поэтому исторически некорректно рассматривать феноменологию как идеализм. До сих пор продолжаются дискуссии о позиции Гуссерля: был он метафизическим идеалистом или же создал некоторую форму реализма [5, 14]. Кроме того, существует множество направлений феноменологии, открыто стоящих на реалистических позициях: мюнхенская и геттингенская школа, феноменологический материализм и т.д. Даже Хайдеггера многие рассматривают как реалиста, например Х.Дрейфус, Т.Карман и Т.Глазбрук. Интересно, что среди трансцендентальных феноменологов нет противопоставления реализму. Ли Харди, например, отстаивает точку зрения, что трансцендентальный идеализм Гуссерля и его утверждения о зависимости физических объектов от сознания должны быть поняты в теоретико-обосновательном контексте и полностью совместимы с научным реализмом. Далее Захави аргументирует, что даже в современном метафизическом научном реализме Хилари Патнэма существует разделение между качествами в себе и качествами, проецируемыми для нас. Слово «факт», «существование», «объект» не имеют смысла без связи с определенной концепцией. С позиции Патнэма «эпистемологическое» и «онтологическое» тесно связаны друг с другом. Современный научный реализм, в обыденном смысле не является реализмом: реальное только то, что измеряется эмпирическими науками. В этом смысле Гуссерль пишет в письме Эмилю Бодену, что ни один «обычный» реалист никогда не был так реалистичен и конкретен, как он, феноменологический «идеалист». Поэтому корреляционизм может быть адекватным признанием конечного и перспективного характера нашего знания. Также существуют современные философы науки, такие как Х.Санкей, которые выступают против спекулятивного реализма. Он не привнес ничего нового в теорию познания, в ходе обоснования своей метафизики [5, 20]. Феноменология же пришла к своим выводам о характере реальности посредством анализа интенциональности.

Однако может ли такое историческое рассмотрение понятия реализма быть сильным аргументом против Мейясу? Мейясу действительно считает, что все современные философии сбиты с толку феноменологией и постмодернистами, даже современные метафизические реалисты. Однако их позиция в этом случае является рационально не обоснованной, а принятой догматически. С другой стороны, реализм самого Мейясу не укладывается в привычное понятие. Главный акцент он ставит на материализм. Цитируя М.Фуко, он утверждает: «я не могу быть реалистом, потому что я материалист». Поэтому статья Захави более ценна не критикой Мейясу, а уточнением позиции феноменологического реализма.

Другим прямым ответом на критику Мейясу является статья Харальда Вильтше «Наука, реализм и корреляционизм. Феноменологическая критика аргумента Мейясу о доисторическом» [6]. В ней Вильтше разбивает аргумент Мейясу на четыре посылки и два вывода [6, 3-4]:

1. Дискурс об объектах является рациональным, если они могут быть воспринимаемы в корреляции субъекта и мира;
2. Наука рациональна;
3. Наука универсальна, т.е. независима от времени, расстояний и размеров;
4. Научный дискурс может рационально говорить о том, что не может быть представлено в корреляции субъекта и мира.

Первый вывод: 1 и 4 противоречивы. Второй вывод: так как 2,3,4 несомненны, посылка 1 – ложна.

Далее Вильтше разделяет объекты вне корреляции субъекта и мира на три типа. Первый тип: объекты ненаблюдаемые из-за пространственного положения. Например, из своей комнаты мне не видно гору Эверест или планету Юпитер. Второй тип: объекты ненаблюдаемые из-за временного разрыва, о котором больше всего говорит Мейясу. Например астероид, уничтоживший динозавров 66 миллионов лет назад или Большой взрыв. И, наконец, третий тип: объекты ненаблюдаемые из-за своего размера. Например, атомы, кварки, гены.

Затем Вильтше уточняет первую посылку, что согласно гуссерлевской феноменологии рациональными являются также объекты доступные не только моему восприятию, но и восприятию всех членов моего эпистемического сообщества, с учетом 47-го параграфа гуссерлевского «Кризиса». Сюда можно отнести и 71-ый параграф. Поэтому любой объект является рациональным, если член моего эпистемического сообщества может наблюдать этот объект в своих интенциональных актах. Таким образом, любой пространственно-ненаблюдаемый мной объект может быть в принципе наблюдаемым другим, а значит рациональным. Что же касается второго типа ненаблюдаемых объектов, на котором делает акцент Мейясу, то здесь Вильтше делает следующий ход. В современные мощные телескопы мы можем наблюдать объекты, находящиеся более чем 13 миллиардов световых лет от нас. Однако это не просто пространственное наблюдение, так как свет доходит до нас спустя определенное время. Как бы это не звучало странно, но таким образом мы получаем принципиальную возможность видеть сквозь время. Так через космический телескоп Хаббл мы уже можем видеть события, случившиеся до существования жизни и сознания. Также и астероид, упавший на землю 66 миллионов лет назад, можно в принципе увидеть, переместившись на 66 миллионов световых лет от Земли. Контрфактуальность данного представления не исключает сам аргумент.

Даже йети и лохнесское чудовище могут быть объектом рационального суждения. Условиями непосредственного восприятия являются: 1) существование объекта; 2) он проявляет предполагаемые нами свойства; 3) мы находимся в соответствующей интенциональной связи с ними. Вильтше также уточняет, что это за возможность восприятия, о которой говорят феноменологи. В «Идеях» Гуссерль приводит пример с воспринимаемым письменным столом: сколько у него ножек? Хотя мы не можем видеть все четыре ножки, но на основе мотивированной возможности или антиципации мы говорим, что их четыре. И это принципиально отличается от пустой вероятности, согласно которой игнорируя весь опыт можно сказать, что у стола сто ножек. Принятие пустой возможности расширит рациональный дискурс до всего логически возможного и исключит все, что не укладывается в рамки формальной логики. Поэтому, согласно Гуссерлю, рациональный характер имеют только утверждения об объектах, восприятие которых мотивированно возможно. Так как мы имеем соответствующие онтологические модели, которые правдоподобны и согласуются с известными нам законами, то справедлива мотивационная возможность того, что ненаблюдаемые объекты в принципе могут стать воспринимаемыми и вписанными в наши модели.

Данный аргумент, хотя и контрфактуально, перекрывает большой пласт критики Мейясу кроме одного момента. Что делать с диахроническими высказываниями о том, что произойдет в будущем? Например, «солнце станет красным гигантом через 5 миллиардов лет» или высказывания о будущей пульсации вселенной. Поэтому можно сказать, что в данной версии феноменологическая осмысленность диахронического дискурса еще не является полной и нуждается в дополнении, возможно, герменевтической философии науки.

Литература

- [1] Мейясу, Квентин. Время без становления. URL: <http://gefter.ru/archive/7657> (дата обращения 10.11.2020).
- [2] Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. – Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2016. – 196 с.
- [3] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер.с нем. А.В. Михайлова; Вступ. ст. В.А. Куренного. М.: Академический Проект, 2009. – 489 с.
- [4] Хамис Диана. Пустота корреляционизма/ Логос. 2013. № 2 (92). С. 113-127.
- [5] Zahavi, Dan (2016) The end of what? Phenomenology vs. speculative realism, International Journal of Philosophical Studies, 24:3, 289–309, DOI: [10.1080/09672559.2016.1175101](https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1175101)
- [6] Wiltsche, Harald. (2016). Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality. European Journal of Philosophy. 25. 10.1111/ejop.12159.

Этическая интересубъективность у Гуссерля

А. Н. Крюков

В докладе будут рассмотрены манускрипты Гуссерля «Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysendes Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)», «Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914». В контексте рассуждений о возможности этической интересубъективности рассматривается так называемая универсальная интересубъективность, когда личные этические мотивы синхронизируются со всеобщей интенциональностью пространства интересубъективности. Важными понятиями для рассмотрения проблемы являются «воля», «ценность», «мотив», «судьба».

Ключевые слова: интересубъективность, этическая интересубъективность, Гуссерль, жизненный мир, Клаус Хельд, Кант, античность.

Доклад посвящен, с одной стороны, указанию на основные проблемы конститутивной феноменологии Гуссерля в «Картезианских медитациях», с другой стороны будет сделана попытка дать указание на возможное решение проблемы интересубъективности у Гуссерля в области этического. Последнее связано с рассмотрением ряда ключевых понятий. Важным понятием является термин «ценность», которую согласно Гуссерлю можно понимать как объективную, так и субъективную, эгоистическую. С его точки зрения самоЕго принимает решение, каким ценностям следовать, и это является косвенным указанием на то, что ценности конституируются самимЕго, а не являются априорными, общезначимыми, как у Канта. Ценности имеют свою шкалу градации, на которой они располагаются от низших к высшим. Важно понять, каковы критерий, объективен ли он как у Канта? Таким критерием ранжирования ценностей по шкале низшие - высшие

ценности является само Ego, его способы принятия решений. Таким образом, мы видим, что отношение к ценностям находится в ведении Ego. Самый предварительный вывод гласит: для Гуссерля не существует априорных независимых ценностей в смысле Канта. Ego является собственным учредителем и собственным критерием надлежащего исполнения нравственных ценностей.

В этой связи возникает резонный вопрос, а каков принцип Ego-выстраивания градации ценностей? Один из ответов Гуссерля, впрочем, не очень определенный, гласит: основываясь на принципах рациональности, всегда стоит следовать идее наилучшего, морально правильного. Что такое идея наилучшего и как она появляется, при этом не проясняется. Мы имеем дело с кругом аргументации, замыкающемся на самом себе.

Ответом на вопрос о критерии ранжирования ценностей могли бы послужить следующие размышления Гуссерля. Если человек живет в соответствии с собственными предпочтениями, то он руководствуется личными ценностями, однако каждый имеет представление, в том числе и о так называемых ценностях долженствования. Последние образуются благодаря тому, что абсолютное долженствование направлено также на абсолютные ценности, которые в свою очередь признают все. Благодаря культивируемому чувству абсолютного долженствования и возникает этическое самосознание. Это и есть, по-видимому, ориентир для Ego в смысле критерия.

В манускриптах мы можем найти указание и на другой критерий морального чувства – подлинность существования, которая связана с важным понятием философии Гуссерля, с хабиутальностью. Я веду себя как Я, имеющее определенный опыт, индивидуальность. Я обладает личностной историей своего становления, личностным характером. В контексте этического анализа хабиутальность означает выработку определенных правил, благодаря которым Я выносит те или иные суждения, мотивирующие принятие им тех или иных поступков. В связи с понятием хабиутальности, Гуссерль рассуждает о «судьбе». Судьба – это всегда горизонт некоторой возможности для Я совершить свой определенный выбор, в отношении обстоятельств, которые Гуссерль описывает словами «Где», «Когда» и «Как». Решение же принимается благодаря наличию особых хабиутальностей Я. Понятие судьбы у Гуссерля имеет скорее негативную коннотацию: судьба – это то, что не позволяет достичь истинной жизни, а выстраивает неизбежные препятствия для достижения подлинности. Собственно говоря, именно в отношении понятия «судьба», понятого таким образом, и выстраивается возможность преодоления всех препятствий на пути к подлинной, истинной жизни.

Общая цель всей феноменологической работы в контексте анализа моральной интерсубъективности состоит в достижении единства жизни человечества. Каждый из членов человеческого единства на уровне отдельной жизни обладает своими частными интенциональностями, однако на более высоком уровне речь заходит уже об общей, интерсубъективной интенциональности, если мы стремимся жить в соответствии с законами *истиной феноменологической жизни*. При этом выстраивается особая нравственная интерсубъективная иерархия: На низшей ступени мы имеем дело с инстинктами самосохранения, влечения к другому, к сообществу, любовное влечение, влечение к другому в контексте всеобщей любви, стремление к установлению сообществ, также основанных на эгоистических интересах. На более высоком уровне речь идет о разуме, рациональной жизни, рациональном влиянии на мир, на других, на себя самого. Высшей ступенью рациональности во всех ее проявлениях является *ступень абсолютного разума, жизнь, обоснованная феноменологически*. Гуссерль предлагает не столько различные стратегии, сколько различные подходы к описанию функционирования интерсубъективности: через интерсубъективность как высшую форму феноменологической жизни; через рациональную установку к правильной подлинной жизни; в любви, как принципе признания общего долженствования моральных законов; в совместном действии, в котором и формируются общие абсолютные ценности. Все это не столько строгая

моральная теория, сколько попытка очертить возможные варианты решения проблемы этической intersubjektivnosti.

Литература

- [1] *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1998.
- [2] *Крюков А.Н.* Этическая intersubjektivnost – другой подход к решению проблемы intersubjektivnosti у Гуссерля? // Ежегодник по феноменологической философии. Т. V. М., 2019. С. 174-193.
- [3] *Held, K.* Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie. Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung, Haag, S. 3-60. 1972.
- [4] *Husserl, E.* Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937). R. Sowa & T. Vongehr. (Hsg.). New York: Springer, 2014. (Hua. XLII)

Исследование проведено в рамках проекта «Феноменологическое понятие мира», поддержанного грантом РФФИ, проект № 18-011-00912.

Раздел V

I. ДИСКУРСЫ В ДИНАМИКЕ РАБОТЫ

A.

О валюативном дискурсе в социальной философии

Ю.М. Коротченко (Симферополь)

Предлагается преодоление противопоставления валюативной и рефлексивной форм социальной философии на основе выделения валюативного дискурса в социальной философии. Валюативность понимается расширенно – не только как ценность, но как оценка вообще, т.е., как результат осмысления социальной реальности неким коллективным субъектом в терминах предпочтения и/или отвержения средствами языка валюатива. Интерпретация определяется как приписывание субъектом элементам социальной реальности смыслов, составляющих ячейки валюативной матрицы и являющихся типичными для оценочной социальной коммуникации. На основе такого понимания социальной интерпретации проясняется феномен «своей правды» как истины по правилам валюативной матрицы. Валюативный дискурс представлен как образованный смысловым полем с набором типичных смыслов, называемых валюативом; субъектами: носителями валюатива, Своих для них, потенциально Своих для них, Других, но способных к диалогу, а также всегда для них Чужих; общественно значимыми и широко обсуждаемыми в обществе событиями.

Ключевые слова: валюативный дискурс в социальной философии, валюатив, язык валюатива, валюативная матрица.

1. Существует настойчивая дифференциация социальной философии на валюативную и рефлексивную, такая, что валюативная трактуется как ценностное осознание мира и поиск смыслов человеческого существования в нем. В границах такой дифференциации научный статус валюативной социальной философии как опирающейся на суждения ценности и усматривающей свою задачу в поиске смыслов социальной жизни ставится под сомнение в противовес научному статусу философии рефлексивной. Данное разделение проводится с оговоркой на взаимодополнительность указанных стратегий философского вообще и социально-философского изучения, в особенности (см., в частности [1], [2]). Тем не менее, вопрос о том, каким может быть социально-философское исследование, в котором они именно дополняют друга, а не разбегаются по его полюсам, остается не ясным на фоне характеристик (предмет, тип суждений, принадлежность науке, отношение к истине и др.), обычно выделяемых в качестве присущих валюативной и рефлексивной социальной философии. Однако мы полагаем, что и о суждении ценности и в целом – о суждении, интерпретируемом на область чьих-то смыслов, можно говорить достаточно строго и систематически, а из того, что оно само по себе не бывает объективно истинным, а может

быть только «правдивым» с точки зрения чьей-то субъективной правды, не следует, что истинными не могут быть суждения о нем. Мы хотели бы показать, что валюативное измерение общества может быть объектом социально-философского исследования, ориентирующегося на нормы научно-рационального постижения мира.

2. Это становится возможным с позиции интерпретационной парадигмы социального знания, сформировавшей в XX веке вовлекшей в сферу социального, в том числе и социально-философского, исследования проблематики смысла – значения смыслового поля для механизма самореконструкции общества, роли смысловотворческой активности людей в социальных трансформациях.
3. Мы предлагаем расширенное понимание термина «валюативный». Ценности не составляют единственный тип смыслов, определяющих жизнь человека в обществе. Если говорить о панаксиологистской трактовке смыслового поля общества профессионально, то не трудно увидеть ее истоки в субстанциальной трактовке ценностей, неизбежно превращающей последние в пустые декларации. Валюативное – не только ценностное, но оценочное вообще. Оценка – результат осмысления субъектом, интерпретации некоторой реальности средствами некоторого языка в терминах предпочтения и/или отвержения, фигурирующая в риторике этого субъекта. Применительно к обществу оценка является результатом осмысления субъектом социальной жизни ее фрагментов посредством особого языка в терминах предпочтения и/или отвержения, фигурирующая в риторике этого субъекта, адресованной общественности, явно или имплицитно содержащей призывы к тому, чтобы адресат разделил содержащиеся в этой риторике смыслы.
4. Что же формирует валюативный в указанном понимании дискурс в современной социальной философии? Во-первых, это сама сфера социально-значимых смыслов, столкновения по поводу разделения которых или сопротивления которым сегодня способно консолидировать или, напротив, разрушать государства. Мы использовали публичные высказывания политических лидеров в СМИ, сообщения и комментарии в социальной сети Facebook на страницах заглавия которых отсылают к названию общественных движений, историко-культурным объектам, тексты программ политических сил, учебников по истории, тексты новостных программ, риторику участников политических ток-шоу, тексты стратегий национальной безопасности. Обнаруживаются устойчивые оценочные смысловые структуры, непосредственно указывающие на интерпретацию их адресантами социального мира, или сводимые в конечном счете к таковым: героическое, враждебное, мученическое (жертва), нормальное, преступное, благое (ценное), отвергаемое, прекрасное и безобразное (об искусстве, например), соответствующее или противостоящее некой «правильной» идеологии. Список открыт. Но это существенные смысловые типы. На наш взгляд, является важным и целесообразным выделить некоторые типы таких смыслов, объединить их в своеобразную смысловую матрицу, служащую моделью интерпретационной, а в данном случае – оценочной, активности социального субъекта. В качестве последнего особый интерес представляет коллективный субъект, публично адресующий общественности свою интерпретацию социальной реальности. Такая матрица нами предложена, в частности, в [3,], названа валюативом, построена для героцентрированной и ценностноцентрированной интерпретаций социального мира. Элементами валюативной матрицы стали следующие типы смыслов: персонификаторы валюатива (герои, мученики, враги); нормы; ценности; формы репрезентации валюатива

(язык, художественное творчество, идеология). Структура интерпретации: коллективный субъект S приписывает элементу социальной реальности O элемент валюативной матрицы посредством языка валюатива, формируемого на базе национального языка, но содержащего и свои специфические элементы. Итак, вторым аспектом валюативного дискурса как объекта социально-философской рефлексии становится язык валюатива. Мы этот язык задаем в [там же] как Rus_v , включаем в его словарь:

- имена ячеек валюативной матрицы;
- нормативные, этические, аксиологические операторы, имена которых заимствуются из естественного языка;
- «запрещено», «разрешено», «преступление», «подвиг», «плохо», «хорошо», «позитивно», «негативно», «оптимально», «эффективно», «благо», «добро», «зло», «нравственно», «безнравственно», «правильно», «неправильно», «идеологически верно», «идеологически неверно» и их естественноречевые синонимы;
- операции использования отрицательных частиц, а также аффиксации с префиксами и суффиксами, сообщающими дополнительные валюативные градации корневым элементам слова: отрицательные префиксы, суффиксы степеней прилагательных, отрицательные частицы;
- операция ударения с функцией ударения выделять отдельно взятый фрагмент высказывания как особо значимый;
- операция написания особым шрифтом фрагментов высказывания, имеющих ту или иную валюативную значимость;
- технические знаки: знаки пунктуации (вопросительный знак может выражать сомнение в принадлежности валюативу, восклицательный – эмоциональную наполненность, равнодушие и т.д.).

Валюативное высказывание приобретает истинностное значение в результате интерпретации на валюативную матрицу по правилам этой матрицы. Матрица конкретного валюатива превращает пропозициональную функцию вида x есть P , где x – некоторые элемент социальной реальности, P – имя ячейки валюативной матрицы в осмысленное высказывание по своим правилам. Например, если вместо x подставить имя исторического или живущего в настоящем, но общеизвестного персонажа, а вместо P – «герой», то мы получим истинное высказывание, если в данной валюативной матрице прописано, что именно этот персонаж – герой. Если в матрице ничего именно об этом персонаже нет, то можно провести опосредованную интерпретацию x , например, его поступков, и если среди них окажется хотя бы один, интерпретируемый как подвиг, то данное высказывание можно будет считать истинным в данном валюативе. Именно такое понимание истинностных значений субъективно-оценочно нагруженных высказываний приводит нас к пониманию феномена некой «своей правды».

Третий аспект валюативного дискурса – субъектный, представлен коллективным субъектом-носителем валюатива и совокупным адресатом его валюативных сообщений, дифференцируемым на Своих; потенциально Своих; Других, но способных к диалогу; наконец, всегда Чужих. Своих интерпретируют мир так же, как и адресант валюативного сообщения; потенциально Свои – становящиеся Своими в результате пересмотра собственной валюативной позиции (пережившие валюативный кризис, принявшие валюатив адресанта валюативного сообщения в результате новой открывшейся истины или «правды» и т.п.); Другие, но способные к диалогу

– остающиеся носителями своего валюатива, но в нем нет интерпретаций, антиномичных интерпретациям валюатива адресанта; валюативы всегда Чужих содержат интерпретации, строго противоречащие интерпретациям валюатива адресанта (например, герои, подвиги, преступления первых – соответственно враги, преступления и подвиги вторых). Иными словами, можно говорить о коммуникативном измерении валюативного дискурса, образованном адресантом валюативного сообщения и его адресатами, по меньшей мере, тройного рода. Порождают валюативный дискурс обсуждаемые события общественной жизни, произошедшие в прошлом (интерпретация истории), происходящие в момент их обсуждения (интерпретация актуального), прогнозируемые (предстоящие установки памятников, мемориалов; переименования улиц, населенных пунктов; изменения государственной символики; футурологические интерпретации социального: утопии, антиутопии, предвыборные программы, законы в стадии обсуждения на референдумах и т.п., государственные стратегии). Эти события составляют четвертый аспект валюативного дискурса.

5. Таким образом, погружение валюативной сферы социальной жизни в дискурс-анализ, выявление конститuent валюативного дискурса, выделение его систематически задаваемых элементов (набора типичных смыслов в смысловом поле –валюатива; языка валюатива; субъектов (адресанта валюативного сообщения и его адресатов – Своих, потенциально Своих, Других, способных к Диалогу и всегда Чужих; общественно обсуждаемые события), а также выделение коммуникативного измерения валюативного дискурса позволяет говорить о неправомерности исключения валюативных по своему предмету социально-философских исследований из зоны исследований, принадлежащих науке, ориентированных на поиск научной истины, сущности познаваемого изымает существенные характеристики общества как среды, создаваемой людьми, не возникающей вне человека, осмысляющего и неизбежно оценивающего себя и общество, реконструирующееся в смыслах, придаваемых человеком проявлениям социального.

Литература

- [1] *Момджян К.Х., Подвойский Д.Г., Кржезов В.С., Антоновский А.Ю., Бараиш Р.Э.* Системно-теоретический подход к объяснению социальной реальности. Философская или социологическая методология? // Вопросы философии. 2016. № 1. С. 38-63.
- [2] *Момджян К.Х.* Об истине и правде // Философские науки. 2019. № 62 (3). С. 110 – 123.
- [3] *Коротченко Ю.М.* Валюативные модели социального: герои и ценности М.: ИНФРА – М, Вузовский учебник, 2018. 153 с. (Научная книга).

От социальной утопии к цифровому капитализму: проблема контроля

Т.Ю. Сидорина (Москва)

Проблема контроля присутствует в большинстве социальных проектов прошлого. Социальные утопии, общественный договор, модели социально политики капитализма, тоталитарная реальность и цифровое будущее – на каждом витке общественного развития контроль возникает неизбежно как гарант социальной стабильности. В истории социальной мысли сложилась устойчивая альтернатива по отношению к базовым основаниям общественного устройства: «порядок, контроль и равенство распределения» и «свобода, равенство прав и возможностей». Обращаясь к вопросу: Что же должно стать основой идеальной системы общественных отношений, мыслители прошлого неизбежно сталкивались с проблемой контроля, как ключевого гаранта социальной стабильности. В рамках предложенной темы мы обращаемся к рассмотрению проблемы контроля на разных этапах развития социальной теории – социальных утопий эпохи Возрождения до концепций цифрового капитализма XXI столетия.

Ключевые слова: социальный проект, общество, контроль, свобода, демократия, цифровой капитализм, капитализм наблюдения

Порядок как основа идеальной системы общественных отношений?

Известно, что проект Томаса Мора во многом был вдохновлен идеями платоновского государства. Поэтому и «Утопия» Мора, и последовавшие за ним сочинения предполагали устранение частной собственности, равный доступ к благам и равное распределение, т. е. строились на основаниях эгалитаризма. Порядок с достаточно стройной социальной иерархией и системой мер – такова основа оптимального социума в данной системе координат [1].

Разработка теории общественного договора (XVII–XVIII столетия) становится новым этапом в истории поисков идеальной модели общественного устройства и определенной альтернативой проектам эгалитарной, социалистической направленности.

Если в утопиях прошлого предлагались модели общественного благополучия, построенные на основаниях порядка, контроля и всеобщего признания, то теоретики общественного договора на первое место ставят свободу и права человека, принимая государство и договор относительно него как неизбежное зло, трагическую необходимость, определенный общепринятый защитный механизм, невмешательство которого в жизнь гражданского общества оговаривается принципиально.

Один из важнейших теоретических документов в этой области – «Общественный договор» (1762) Ж.-Ж. Руссо. В основе проекта Руссо – уверенность в возможной организации общества на основах свободы и равенства.

Так, в истории социальной мысли формируется определенная устойчивая альтернатива по отношению к базовым основаниям общественного устройства: «порядок, контроль и равенство распределения» и «свобода и равенство прав». Что же должно стать основой идеальной системы общественных отношений?

«Торговое государство» Иоганна Готлиба Фихте. Паноптикум Иеремии Бентама

Удалось ли авторам проектов справедливой общественной организации, которые с подачи Томаса Мора мы называем утопиями, приблизиться к модели

идеального государства, разгадать секрет «хорошего общества»? В XX столетии в ответ на сочинения мыслителей-утопистов стали появляться так называемые антиутопии, призванные развенчать представление о построении земного рая в условиях тоталитарного управления. Полагаю, что истоки современных антиутопий присутствуют в сочинениях более раннего времени, например, в «Замкнутом торговом государстве» И.Г. Фихте и «Паноптикуме» И. Бентама, которые содержат самую острую критику утопических проектов, в основе которых – всеобщая трудовая обязанность и порядок, основанный на неусыпном контроле.

Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814) в произведении «Замкнутое торговое государство» (1800) обращается к форме государственного устройства, которое прежде всего должно основываться на идеях разума и не потворствовать личной выгоде некоторых «особо привилегированных» его жителей. Как и Дж. Локк, Фихте признает, что государство обязано гарантировать человеку три главных «прирожденных» права: на собственность, жизнь и свободу и именно в таком порядке, поскольку право на собственность должно включать в себя последующие два.

Однако затем взгляды философов слегка расходятся, и Фихте заключает, что назначение государства состоит в первую очередь в том, «чтобы дать каждому свое, ввести его во владение его собственностью, а потом уже начать ее охранять». Таким образом, главное назначение государства Фихте видит в реализации прав граждан.

Важнейшей составляющей политики замкнутого торгового государства должно являться обеспечение равенства (а именно, равенство распределения). По Фихте равенство должно быть не только юридическим, но и экономическим. Государство должно наделять каждого тем, что принадлежит ему по праву; более того, все должны быть равны и по объему принадлежащей собственности.

Важнейший признак государства Фихте, выраженный в названии его произведения, – полная изоляция от внешнего мира. Национальная экономика никак не должна быть связана с другими экономиками, иначе сама суть теории Фихте теряется.

Для полной реализации прав граждан государства, во избежание произвола со стороны властей, Фихте считает необходимым ввести особый надзирательный орган, который бы являлся посредником между народом и правительством. Этот орган не должен иметь никакой «созидательной» власти (т. е. принимать важные государственные решения, издавать законы, регулировать ситуацию в стране и т. д.), а должен лишь приостанавливать деятельность правительства для совета с народом.

Таковы взгляды Фихте на то, каким должно быть идеальное государство, приносящее максимальную пользу всему обществу в целом и отдельным гражданам в частности, а также на роль труда в этом обществе. Как и проекты предшественников-утопистов, его концепция не свободна от противоречия: *требование обеспечения свободы деятельности и равенство сочетаются в таком государстве с жестким контролем и регламентом жизни всех его граждан.*

В свою очередь предтеча экономической мысли Иеремия Бентам (1748–1832) в своем произведении «Паноптикум» (1797) осознанно или нет, как в кривом зеркале, отобразил организацию общества в соответствии с канонами социальных утопий прошлых веков.

Произведение Бентама демонстрирует предел развития социальной организации, построенной на основаниях социального порядка и контроля, негативные перспективы социалистического утопизма и эгалитаризма, то, что позже стало предметом рассмотрения антиутопий XX в. Проект Бентама сравнивают с моделью идеальной тюрьмы, в которой один стражник может наблюдать

за всеми заключенными одновременно. Узники не знают, в какой точно момент за ними наблюдают, и у них создается впечатление постоянного контроля.

М. Фуко называл Бентама «Фурье полицейского государства».

Противопоставляя позиции Бентама и Руссо, Фуко сравнивает установки в понимании общественного устройства и власти.

Гарнизонное государство (Г. Спенсер и Г. Лассауэл)

Наконец, вспомним, и о социальной теории Герберта Спенсера, в которой он выделяет два основных типа государственного устройства: *воинственный*, при котором все направлено на подготовку войны с другими государствами, и *индустриальный*, когда нормы, законы и институты *в условиях промышленного и технического развития* направлены на мирное совершенствование экономики ради блага членов общества.

И вот тип воинственного государства предвосхитил последующее появление концепта «гарнизонное государство» (*англ. garrison society*).

Через полвека после Спенсера американский ученый – Гарольд Лассауэл ((1902-1978) один из основателей знаменитой Чикагской школы социологии) написал эссе о «государстве-гарнизоне».

В результате развития военной техники и наступления эпохи тотальных войн главную роль в государстве начинают играть специалисты по применению насилия;

- организация экономики и социальной жизни систематически подчиняются потребностям вооруженных сил;
- доминирующее влияние находится в руках того, кто применяет насилие.

В итоге, значительные военные расходы и менталитет военной экспансии ассоциируются с ограничением свобод.

Капитализм наблюдения и слежки Шошанны Зубофф

В XXI века капитализм переживает очередной кризис (Срничек Н., Уильямс А. Ускорение: манифест политики акселерационизма. Новый политический язык или «миллион терзаний»? Современные левые и их новейшие инициативы [2]). За прошедшие два десятилетия появились яркие концепции, предлагающие оценку современных тенденций капиталистического развития. Сегодня все чаще звучит понятие «цифрового капитализма». Среди новых концепций: коммуникативный капитализм; капитализм катастроф; крутой капитализм; акселерационизм; посткапитализм и множество других.

В продолжение обсуждаемой темы «оптимальная организация общества и социальный контроль», американский социальный психолог Шошана Зубофф, автор книг «В эпоху умных машин: будущее работы и власти», «Поддерживающая экономика: почему корпорации терпят поражение», «Следующий эпизод капитализма» (в соавт. с Джеймсом Максмином), а также «Эпоха надзорного капитализма» (2019), которую Financial Times назвала «шедевром оригинального мышления и исследований», обращается к концепту «капитализма наблюдения» (или «капитализма слежки», «надзорного капитализма»).

В обоснование идеи, что бизнес-модели цифровых компаний представляют собой новую форму капиталистического накопления, которую Зубофф называет «капитализмом наблюдения», она рассматривает деятельность Google и Amazon. Это практически первое исследование беспрецедентной формы власти, возникающей в условиях цифрового социума, в стремлении корпораций не только продвигать гибкое накопление, но и аккумулировать данные, посредством прогноза и контроля за поведением человека, которое превращается в товар, а производство товаров и услуг подчиняется новым «средствам модификации поведения» [3].

Литература

- [1] Сидорина Т.Ю. Welfare State как точка отсчета: место государства всеобщего благосостояния в социальной истории // Вопросы философии. 2012. № 11.
- [2] Срничек Н., Уильямс А. / #Ускорение: манифест политики акселерационизма. Новый политический язык или «миллион терзаний»? Современные левые и их новейшие инициативы // Гефтер. 22.12.2015. <http://gefter.ru/archive/17113>
- [3] Zuboff S. The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (Campus, 2018; Public Affairs, 2019)

«Шпионящий капитализм» Ш. Зубофф: критический анализ современной стадии развития информационного общества

А.С. Прошкин (Москва)

В данном докладе рассматривается актуальный этап развития капитализма, а также особенности особого типа социально-философского дискурса 21 века, нацеленного на критический анализ современных рыночных институтов. Автор разбирает концепцию социального исследователя Шюшаны Зубофф, которая, эксплицировав и критически проанализировав основные особенности функционирования цифровых капиталистических механизмов, диагностировала возникновение агрессивной формы «шпионящего капитализма», представляющего реальную угрозу для формирующейся информационной цивилизации.

Ключевые слова: шпионящий капитализм, социально-философский дискурс, цифровая экономика, приватность, Ш. Зубофф.

Начало 21 столетия, которое ознаменовалось стремительным распространением глобальной сети Интернет, а также интенсивным развитием компьютерных технологий, сопровождается трансформацией актуальной экономической жизни большинства технологически развитых обществ, что подтверждается становлением капиталистических практик и институтов цифрового типа, значительно отличающихся от своих индустриальных версий. На это указывает, по словам З. Баумана, и формула успеха в эпоху «текущей современности»: «тяжелые» национальные бизнес-империи 20 века, занимавшиеся, главным образом, массовым производством однотипных товаров, уступают лидирующие позиции недавно основанным «легким» транснациональным корпорациям, которые предлагают информационные решения, осуществляя свою деятельность в сетевом пространстве. Однако в чем же секрет фантастического успеха таких удачных проектов как Google, Facebook, Amazon и др.? На первый взгляд, ответ очевиден: дело в инновационном характере их продуктов, сетевых особенностях организационной структуры, а также эффективности цифрового маркетинга.

Однако, по мнению американского исследователя Ш. Зубофф, поразительный успех этих компаний обуславливается не столько перечисленными факторами, сколько практикой агрессивной эксплуатации персональных данных потребителей, которые, на первом этапе, выступают в качестве ценного сырья для разработки искусственным интеллектом виртуальных прогностических моделей, способных предсказывать возможный вектор покупательской активности на рынке. В дальнейшем эти модели используются высококвалифицированными специалистами с целью односторонней коррекции поведения потенциальных клиентов, суггестивным образом подталкивая их к совершению «правильного» потребительского решения в

реальном мире с помощью системы различных поощрений (бонусные программы, карты лояльности, купоны на скидку и т.п.). Отсюда следует, что ключевую роль в коммерческом триумфе транснациональных корпораций, создающих цифровые продукты или оказывающих сетевые услуги, согласно Зубофф, играют персональные данные – этот последний «девственный лес» современной цивилизации, оставшийся нетронутым до недавнего времени. Впрочем, вслед за тем как в начале 2000-х одна из самых финансово благополучных компаний за всю историю человечества – Google, научилась применять их для извлечения собственной прибыли (вначале лишь опосредованным способом: путем применения таргетированной рекламы, созданной на основе персональных данных), эпоха приватности осталась в прошлом. Открывшиеся перспективы по получению дополнительного дохода существенным образом повлияли как на бизнес-морфологию компании, которая впервые эффективно использовала этот новейший тип ресурса, так и впоследствии трансформировали большинство институтов современной рыночной экономики, что позволило Зубофф диагностировать возникновение новейшей мутации капитализма 21 века – «шпионящего капитализма». Причем, несмотря на тот факт, что первопроходцами в освоении сферы персональных сведений являются IT-гиганты, данная область все чаще притягивает предприятия, которые работают в самых разных отраслях: начиная от автомобилестроения и заканчивая продуктовым ритейлом, что, как указывает Н. Колдри, свидетельствует о новом витке процесса колонизации мира персональных данных. Более того, если первоначально доход, получаемый в результате обработки сведений о покупателях с помощью технологий Big data, рассматривался компаниями исключительно как дополнительный источник прибыли, то в настоящее время он все чаще позиционируется в качестве основного.

После того как роль персональных сведений в деле увеличения прибыли была по достоинству оценена бизнес-экспертами, консультантами, а также топ-менеджментом крупнейших компаний (в период между 2000 и 2004 г., когда Google впервые усвоила правила новой капиталистической игры, ее доход вырос на 3590 процентов), постепенно сформировался теневой рынок личных данных разного рода, на котором частные клиенты, а также государственные структуры могут купить интересующую информацию у цифровых корпораций. Таким образом, произошла коммодификация полученных и обработанных персональных сведений, они стали товаром, который пользуется высоким и устойчивым спросом среди заинтересованной аудитории.

Цифровые процессы по извлечению и дальнейшему преобразованию личных данных реализуются: во-первых, преимущественно без ведома самих пользователей; во-вторых, практически вне правового поля; в-третьих, исключительно в корыстных интересах корпораций. Их главными особенностями являются децентрализованность, ризомность, сетевая гибкость – именно те характеристики, на которые указывал Ж. Делёз, рассуждая о становлении общества контроля. Эти процессы формируют невиданный прежде в истории дисбаланс знания: частные компании знают о своих клиентах практически всё, в то время как клиенты не знают об обслуживающих их компаниях практически ничего. Как отмечает Ш. Зубофф, корпорации самостоятельно отвечают на следующие вопросы: кто знает? Кто будет знать? Кто решает кто будет знать? Эпистемологическое неравенство неизбежным образом приводит к асимметрии власти, которая представляет угрозу современным демократическим режимам, функционирующим в большинстве государств мира.

Интерес вызывает и дискурс, в рамках которого Зубофф осуществляет свой анализ «шпионящего капитализма». Безусловно, что он представляет собой актуализированную вариацию дискурса критической традиции, главными примерами которого являются работы представителей Франкфуртской школы. Однако для Зубофф, как и для «зрелого» Хабермаса, более характерно оперирование такими понятиями, как: «демократия», «коммуникация», «приватность»/«публичность», «гражданское общество», а также акцент на устранении негативных последствий

рыночной экономики с помощью открытого диалога, протекающего в легальном поле. Тем не менее, стоит отметить, что Зубофф также широко задействует и классический словарь, типичный для теоретиков первого поколения франкфуртцев: «эксплуатация», «коммодификация», «автоматизация» и т.п. Уникальным же дискурс Зубофф делает предметная сфера, на которую обращен критический анализ американского ученого: реалии информационного общества первых двух декад 21 века, которыми и задаются особенности её социально-философского дискурса.

Таким образом, указанная форма неравенства знания, возникшая, согласно мнению Зубофф, вследствие агрессивной деятельности компаний, которые бесконтрольно эксплуатируют персональные данные пользователей с целью извлечения прибыли, представляет собой один из главных вызовов современной информационной цивилизации, размывающей ее демократические основы.

Литература

- [1] *Бауман Зигмунт. Текущая Современность* – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.;
- [2] *Делёз Ж. Переговоры* – СПб.: Наука, 2004. – 235 с.;
- [3] *Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура* – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.;
- [4] *Couldry Nick, Mejias Ulises The Costs of Connection: How Data Is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism (Culture and Economic Life)* – Stanford University Press, 2019. – 704 p.
- [5] *Zuboff Shoshana. The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power* – PublicAffairs, 2019. – 704 p.;
- [6] *Zuboff Shoshana. Big Other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization // Journal of Information Technology* – 2015. Vol. 30, pp. 75-89;
- [7] *Zuboff Shoshana. Norma Moellers, David Murakami Wood, David Lyon Surveillance Capitalism: An Interview with Shoshana Zuboff // Surveillance & Society* – 2019. Vol. 17. No 1/2, pp. 257-266.

Дисциплина, социальный порядок и соучастие: новая роль надзора в эпоху digital?

С. Г. Луковенков (Москва)

Жизнь человеческих сообществ практически невозможно представить без тех или иных форм контроля или дисциплинарных механизмов, поддерживающих оптимальное и функционирующее состояние всей системы. С ранних периодов истории прослеживаются, в самых разных культурных условиях, тенденции контроля популяции посредством надзора в его пассивных и активных проявлениях. Несмотря на то, что активные действия надзорной власти, как наиболее сильно влияющие на воображение людей, во многом и определяют то, как надзор и контроль предстают в общественном сознании, пассивные формы данного явления не теряют своей значимости. Пассивные формы надзора, чаще представленные как самонадзор, рассматриваются как одно из условий социального, без которого культурные и социальные системы не имели бы инструментов, ресурсов и возможностей для поддержания собственного существования. Утверждается, что насилие – это лишь наиболее заметный и крайний механизм власти, чаще уступающий месту добровольному соучастию, которое в условиях современной цифровизированной реальности не только не утрачивает позиции, но становится только важнее. Подтверждением сказанному служит

появление новых форм социальных и экономических взаимодействий, являющихся синтезом «мягкого» или «пассивного» надзора и социальных «инстинктов» человека.

Ключевые слова: надзор, самонадзор, контроль, цифровые технологии, власть, интернет, социальное воспроизводство

«Цифровой мир победил» – таким образом можно изменить слова популярной песни, говоря о положении человечества, перешедшего пятую часть XXI столетия. От информационных и цифровых технологий, от их влияния на повседневную и социальную активность индивидов, практически невозможно скрыться, не будучи аскетом или человеком, имеющим глубокие познания в работе компьютерных и сетевых систем, позволяющих заметить «цифровой след» (digital footprint), сохраняя относительную невидимость в мире «тотальной прозрачности». Тревожные образы будущего, где человек находится в ситуации перманентно свершающегося насилия над приватностью со стороны безликих паноптических надзирателей, судя по всему, не были переведены из региона Воображаемого в статус Реального. Но дело отнюдь не в том, что представители власти – в широком смысле – не пользуются, по соображениям совести или из этических норм, надзорным потенциалом информационных и цифровых технологий. Повседневный опыт и просачивающаяся в публичное пространство информация достаточно ясно показывает, что всякая власть максимально использует возможности для проникновения в сокровенное человека – иногда более явно, иногда менее. Но почему тогда можно полагать, что подобные антиутопические сценарии всё-таки останутся прерогативой художественного творчества, нежели позицией из списка проблем социального и культурного теоретика?

Несмотря на то, что фигура Большого Брата продолжает будоражить воображение людей, имманентные ей представления об отношениях человека и информационных технологий не соответствуют – не без оговорок, конечно, – реальному положению дел, и не только XX и XXI столетий. Чеховская история про молодого Митю Кулдарова, спешащего поделиться с миром радостью попадания в газетную полосу, пусть и по весьма сомнительному поводу, – это невероятно остроумная и меткая иллюстрация отношений человека к средствам передачи информации от пещерных стен до блога на YouTube или Twitter. Желание признания, особого выделения, преодоления своих природных границ – одна из причин социальной активности, вероятно, сыгравшая роль в том, что Интернет «захватил» мир. Также к числу причин можно отнести и другое фундаментальное устремление человека, а именно – тягу, некую волю к познанию и в повседневном, и в философском смыслах. Оба данных «инстинкта» могут быть реализованы в сетевой среде, при этом с постоянно повышающимся уровнем комфорта. Как можно в таком случае удивляться, что более 3 миллиардов человек по всему миру оказались активными "жильцами" всемирной паутины? А там, где начинает обитать множество людей, рано или поздно обнаруживается чей-либо экономический, политический или культурный интерес.

Неисчислимы потоки информации, генерируемые пользователями на постоянной основе – это настоящее «чёрное золото» цифровой эпохи и те, кто вовремя смогли оценить потенциал нового «ископаемого», стали пионерами особой формы капитализма, получившей название «surveillance capitalism» или «надзорный капитализм»¹. Известный американский философ и социолог Шوشана Зубофф в работе 2019 г. «The Age of Surveillance Capitalism» предлагает рабочее определение, состоящее из восьми пунктов, характеризующих это социокультурное явление. "Настолько же серьёзная угроза для человеческой природы в XXI веке, насколько серьёзной была угроза индустриального капитализма для природы в XIX и XX столетиях" [1] – гласит пятый пункт. С первой страницы Зубофф заставляет читателя

¹Встречается перевод "капитализм наблюдения", но слово "наблюдение", на взгляд автора, не передает динамики содержания этой формы экономической активности.

понять и принять то, что основанные на круговороте данных экономические и социальные отношения должны быть рассмотрены как выражение характеристик, свойственных исключительно для нашей эпохи. Претендовать на этот статус может фактическое существование человека в двух мирах – Физическом и Цифровом. Активные пользователи сетевых девайсов, которых становится всё больше (в том числе и среди людей, с подозрением и настороженностью относящихся к новшествам технического спектра), свыклись с тем, что везде и постоянно государственные и корпоративные власти стремятся завладеть данными о нас, нашем поведении, предпочтениях и контактах. Но было бы неверным утверждать, что стремление контролировать подвластных путём концентрации в руках власти информации о действиях людей, с целью дальнейшего использования, – нечто новое, данное миру эпохой интернет-коммуникаций.

Для функционирования какой-либо социальной системы необходимо соблюдение целого ряда условий из сплетений особых «узлов» и «инструментов», скрепляющих элементы структуры в одно целое, дающих системе возможности для самовоспроизводства и самозащиты через надзор и контроль за внутренними и внешними пертурбациями. Достигаться подобное может двумя способами воздействия социального целого на его части – созданием материальных проявлений культуры и формулированием способов восприятия мира, самого себя и других людей. Канадский социолог и исследователь надзора Дэвид Лайон пишет, проводя параллель с египетской цивилизацией, что «даже кочевой народ Израиля предпринимал неоднократные попытки переписи населения» [2, р. 22]. На современный манер подобное было бы названо «сбором персональных данных», проводимым в целях оптимизации управления популяцией. Но не одними переписями и учётами проявлялась в истории дисциплинарная власть. Скорее даже можно говорить о том, что перепись, как и подобные ей приёмы сбора информации, – это выражение «пассивного» вида надзора, к которому причисляются действия надзорного характера, задача которых состоит не в разработке какого-либо объекта интереса, но в создании максимально размашистой области, охватывающей максимально возможное число объектов потенциального интереса со стороны власти – отдельных лиц, организаций и даже государств. В противовес этому, к проявлениям «активной» формы надзора относятся такие практики, которые нацелены на «вытачивание» человека под представлениям о нормальности – учёба, армейская служба, наказание – и «фильтрацию» того, что объявляется угрозой жизнедеятельности системы посредством активного влияния на происходящие процессы со стороны агентов власти. Рассматривая историю становления надзора, Лайон высказывает соображение, что «надзор, каким мы знаем его сегодня, – то есть как институционально центрированную и всепроникающую особенность социальной жизни – не возникал вплоть до современности» [2, р. 24]. Канадский исследователь верно подмечает, что рассуждения о надзоре до XIX века и после будут различаться, ведь надзор эпохи египетского царства и система подчинения, образованная в капиталистической Европе XIX века, – два крайне различных механизма, пусть и имеющих общие черты.

Складывается будто бы парадоксальная ситуация, при которой разговор об истории надзора и возможен, и невозможен одновременно. Данную проблему можно решить, проведя различие между дискурсом об особенностях надзора в избранную историческую эпоху (античный мир, становление европейской криминалистики, компьютеризированные практики современности и т.д.) и разговоре о данном явлении, как неизбежном аспекте социальных взаимодействий в целом. Если анализ надзора в его исторических проявлениях не вызывает особых проблем, благодаря наличию отчетливого эмпирического материала, то с изучением надзора в качестве социального механизма, предпосылки социального дело обстоит иначе. В случае последнего довольно легко оказаться в ловушке придания надзору слишком адаптивного содержания, что в итоге лишит термин формы и наполнения. Что же предполагается, когда контроль и надзор наделяются статусом одной из предпосылок

социального? Имеется ввиду наделение этой терминологической пары зонтичным аспектом, предназначенным для охвата практик, сильно отличающихся внешними проявлениями, исходя из общего для них типа функционирования. Важно понимать, что осуществление надзора и контроля зачастую не является самоцелью тех практик, которые содержат в себе дисциплинарный потенциал, давая повод к отделению их от того, что предстаёт прямым инструментом контроля. К примеру, если в дисциплинарной и надзорной функциях камер видео-наблюдения не приходится сомневаться, то вот с образом добродетельного человека, которым Сенека предлагает пользоваться Луцилию [3, с. 56], наблюдающего за его действиями, не так всё просто. Существенная разница между этими процессами, в контексте понимания природы надзора, заключается в том, что для видео-наблюдения, как и для других прямых механизмов надзора, необходимым является наличие Другого для образования пары «поднадзорный-надзиратель», пусть даже Другой будет присутствовать только потенциально (видеокамера, установленная на столбе самого непопулярного маршрута, всегда «готова» к вторжению Другого). В случае же морального-надзорного инструмента римского стоика нет необходимости в Другом, как существующем и действующем поблизости, для запусков надзорных процессов. Дело в том, что «надзиратель» – вовсе не обязательно должен быть пространственно обусловленным нечто, пусть и недоступным для прямого контакта, как в Паноптиконе английского юриста Иеремии Бентама, где поднадзорные не должны были иметь возможность знать, наблюдает ли сейчас надзиратель за кем-то другим или нет, тем самым делая его своеобразно вездесущим [4, р. 41]. Сверх того, можно предположить, что наибольшее присутствие контроля в нашей жизни сопряжено с самонадзором с оглядкой на "надличных" надзирателей. Так, религиозные предписания и представления о Боге, знающем тайны человеческого сердца, осуществляют точно такую же функцию воспроизводства социального порядка, как и классические формы надзора, а в долгосрочной перспективе могут действовать даже эффективней. Понятно, что в эмоциональном смысле впечатление на членов социума производят скорее профессионально проведённые специальные операции, оканчивающиеся ликвидацией угрозы, подкрепляющие знаменитые слова президента США Барака Обамы о принципиальной невозможности иметь стопроцентную приватность и безопасность одновременно¹. Параллельно с впечатляющими проявлениями активного надзора действуют более глубинные социокультурные процессы формирования общества и его частей, не столь впечатляющие для воображения, но играющие не менее важную роль. Значение данных процессов не ослабевает и не устраняется, как может показаться, от улучшения технического оснащения контрольных практик. Высокие технологии изменили способ распространения идеологических компонентов самонадзора и того, как люди корректируют своё поведение в информационном пространстве. Насилие – крайняя стадия осуществления надзора, вступающая в дело тогда, когда система находится на грани социополитического коллапса или возникает серьёзная угроза, силовое игнорирование которой влечёт за собой материальный урон и дискредитацию власти и системы. Аресты и ликвидация террористов, подавление протестов, слежка, ограничение гражданских свобод и другие крайние способы контроля в общественном воображении, по очевидным причинам, предстают в качестве главных инструментов власти, невероятно усиленных цифровыми технологиями, позволившими получать доступ к такой информации и в таких масштабах, о которых не мог и мечтать паноптический надсмотрщик Бентама.

Тем не менее, самонадзор продолжает исполнять для социума важнейшую аутопоегическую задачу, опираясь на добровольное соучастие членов социальных

1 «But I think it's important to recognize that you can't have 100 percent security and also then have 100 percent privacy and zero inconvenience» – ответ Барака Обамы в 2013 г. на просьбу прокомментировать доклады о секретных проектах слежки правительства США за телефонными переговорами и Интернетом.

систем в процессах надзора ради удовлетворения социальных «инстинктов». Соучастие тесно связано с нормализацией и другими ненасильственными способами контроля элементов системы, поощряющими формы конформности. Внедрение в повседневную и публичную деятельность социальных платформ позволило сформировать пространство, где человек может видеть «мгновенную» отдачу от самонадзора и следования нормам поведения. Всё чаще приходится наблюдать, как крупные социальные платформы перестают изображать нейтралитет, вовлекаясь в борьбу социальных систем. Не случайно другой канадский социолог, Ник Срничек, ввёл в гуманитарный дискурс понятие «капитализм платформ», хорошо указывая на властное положение информационных монополистов, создавших цифровую экосистему, позволившую максимизировать потенциал полезности надзорных технологий и социальных устремлений человека. «Власть существует как сеть, и в этой сети индивиды не только двигаются, они постоянно находятся в положении тех, кто испытывает на себе власть, и тех, кто ее практикует» [5, с. 48] – сказал на одной из лекций в 1976 г. Мишель Фуко. Сейчас, практически полвека спустя, слова эти обретают куда более актуальное и действительное значение.

Литература

- [1] *Zuboff, Shoshana*. The Age of Surveillance Capitalism. Kindle Edition, 2019.
- [2] *Lyon, David*. The Electronic Eye. Hoboken: Wiley, 2013.
- [3] *Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луцилию / Луций Анней Сенека; [пер. с лат. и комм. С. Ошерова; вступ. ст. Л. Сумм]. - М.: Эксмо, 2012. – 560 с.
- [4] *Bentham Jeremy*. Panopticon, or Inspection-house // The works of Jeremy Bentham, Volume Four // New York, 1962. P. 37-172.
- [5] *Фуко М.* Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году – СПб.: Наука, 2005. – 312 с.

Дискурс деполитизации

Н.П. Зволев (Москва)

В работе рассмотрена теория дискурс-анализа Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф. Приводится краткое описание данной теории, излагаются ее ключевые принципы. Согласно им, каждый дискурс стремится гегемонизировать поле различных социальных элементов. Но дискурсы конкурируют друг с другом, что, при условии бесконечности дискурсивного поля элементов, подрывает гегемонию каждого доминирующего дискурса. В особый вид дискурса выделяется дискурс деполитизации, итогом гегемонии которого становится политическая апатия, возникающая в сознании людей, что, в свою очередь, может привести к остановке конкуренции дискурсов.

Ключевые слова: Эрнесто Лаклау, Шанталь Муфф, деполитизация, дискурс, гегемония, тщетность, апатия.

Изучение сложных социальных явлений через оптику дискурса сегодня стало популярной практикой в научном сообществе. Политическая сфера также не избежала этой участи. Существует несколько теорий дискурса, через которые можно изучать политику. В этой работе мы рассмотрим один из таких подходов, предложенный основоположниками Эссекской школы дискурс-анализа Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф. Для краткого изложения структуры дискурса процитируем

их: «Мы назовем артикуляцией любую практику установления отношений между элементами, при которой в результате артикуляционной практики изменяется идентичность элементов. Все структурное единство, возникающее в результате артикуляционной практики, мы назовем дискурсом. Различные позиции, в которых знак артикулируется, мы назовем моментами. А элементом мы назовем любое отличие, которое не артикулируется в дискурсе» [3, 105]. Важно подчеркнуть, что дискурс в теории Лаклау и Муффа носит материальный характер, поскольку с точки зрения основоположников Эссекской школы, дискурс – единое целое, состоящее из «лингвистических и нелингвистических элементов, которые не просто сопоставляются, но конституируют дифференциальную и структурированную систему позиций» [3, 108]. Поэтому элементом, как и моментом дискурса может стать все что угодно – как материальный предмет, так и слово, жест, текст.

Далее, с помощью артикуляции из бесконечного поля социальных элементов кристаллизуется определенный дискурс, и процесс расширения и утверждения конкретного дискурса содержащего моменты с партикулярным смыслом можно называть гегемонией определенного дискурса. Артикуляция осуществляется через создание нодалных точек – привилегированных элементов, в которых удается частично зафиксировать конкретный смысл, и которые при этом меняют идентичность других точек, превращая их в моменты дискурса [3, 113]. Например, если слово стабильность, понимаемое особым образом, становится главным понятием в общественном дискурсе, его нодалной точкой, то отношение ко многим явлениям общественной жизни может измениться. Забастовка рабочих на фабрике может восприниматься негативно в дискурсе стабильности, а не как борьба рабочих за свои права, если бы нодалной точкой дискурса была справедливость.

Но с другой стороны, в политике никогда не действует лишь одна сила, один дискурс. Разные дискурсы борются за переопределение нодалных точек, которые в свою очередь изменили бы привычные для общества смыслы. В определенный момент, когда количество проблем в обществе становится критическим, происходит момент обнаружения того, что все привычные смыслы являются следствием политической борьбы: «переоткрытие контингентной природы так называемой “объективности” происходит через возникновение новых антагонизмов» [2, 35]. Поэтому для Лаклау политика начинается с запроса (demand) [4, 73]. В английском языке это слово может трактоваться как простая просьба (request), и как требование (claim). Лаклау приводит в пример мигрантов населяющих трущобы, среди которых может возникнуть запрос к властям на предоставление им более комфортного жилья. Но если этот запрос не удовлетворен, недовольные мигранты могут начать замечать проблемы других категорий населения, что постепенно может привести к сплочению недовольных разными проблемами в единую оппозицию. Когда локальные запросы общества не удовлетворяются властью, и когда эти запросы множатся, между ними может возникнуть цепь эквиваленции, одновременно производя нодалную точку – запрос на перемены, которая в дальнейшем порождает скепсис по отношению ко всем тем привычным смыслам, окружающим человека в повседневной жизни. Тогда перед недовольными встает вопрос об основах этого порядка, о смыслах институтов, практик, дискурсов поддерживающих текущее положение вещей. О том, что политическое у Лаклау всегда связывается с недовольством, пишет и австрийский философ Оливер Маркхарт: «Политика в момент своей реактивации, когда социальные седиментированные смыслы смещены политическим, в своей сущности есть протестная политика» [5, 110]. Но все это возможно только в случае активный действий, а не созерцательного и пассивного негодования. Для построения цепи эквиваленции, то есть для объединения многих недовольных частными вопросами в единый фронт против текущего порядка, необходимо чтобы протестующие замечали проблемы и недовольство соседей.

В таком случае, главной стратегией власти по недопущению разрастания цепи эквиваленции является деполитизация протеста, то есть изолирование отдельных точек недовольства друг от друга, а в идеале – насаждение дискурса о неизменности

текущих оснований общества. Можно сказать, что главный метод деполитизации протеста заключается в насаждении апатичного отношения к политике среди населения,

Альберт Хиршман провел исследование трех риторических стратегий консерваторов, одна из которых могла бы служить девизом в ситуации деполитизации протеста. Наряду с тезисом об извращении, повествующем об обратном результате желаемой реформы, или тезисом об опасности, предостерегающем о нежелательных побочных эффектах наступления перемен, он выделил тезис о тщетности желания каких-либо изменений. Как пишет Хиршман: «...в рамках же тезиса о тщетности мир видится как в высшей степени структурированный, как развивающийся в соответствии с имманентными законами, которые люди не в силах изменить» [1, 83]. Этот тезис отрицает возможность человеческой агентности, и, будучи интериоризирован человеком усугубляет его апатичное отношение к политике.

Но если мы говорим о возможности ввергнуть человека в апатию, надо рассмотреть конкретные техники такой операции. В первом случае ситуация напоминает спираль молчания. Элизабет Ноэль-Нойман, исследовала выборы в ФРГ в 1965 году, где две лидирующие партии шли очень близко друг к другу в опросах общественного мнения. Но по мере приближения самих выборов, возник интересный момент, когда избиратели хотя и сохраняли примерно равное распределение предпочтений к каждой из партий, начали считать победу одной из них более вероятной. В результате эта партия одержала победу на выборах. Исходя из этих наблюдений, Ноэль-Нойман предположила, что в человеке заложено квази-статистическое чувство, заставляющее его ориентироваться на мнение большинства из-за страха оказаться в изоляции со своим оригинальным или просто непопулярным мнением [6, 259]. Соответственно, человек с непопулярным мнением будет склонен реже его выражать на публике, а тот, кто уверен, что разделяет позицию большинства, будет более открыто выражать свои мысли. Тем самым, получается замкнутый круг, когда более популярная позиция привлекает к себе больше сторонников, а менее популярная маргинализируется.

Такая перспектива открывает большой простор для манипуляций. Как пример практической манипуляции, можно привести использование формирующей социологии относящейся к арсеналу «черных» политических технологий. Маскируясь под настоящий опрос общественного мнения, формирующий опрос содержит в себе намеки и слухи, которые опрашиваемый затем распространяет среди своих знакомых. В такой опрос можно прописать представление о неизменности текущего положения вещей, тем самым запустив спираль молчания.

Конечно, есть много различных техник манипуляций общественным сознанием. Но дискурс тщетности участия в политике может заключать в себе не только идеологические моменты в чистом виде. Материальность данного дискурса может выражаться в изменении институциональных условий участия в политике, создании юридических препятствий для выражения политической активности недовольными, или даже в физическом блокировании этого участия. Каждое из таких препятствий, возникающих на пути осуществления человеком своих политических прав, может быть обосновано через связь с пустым означающим – центральным элементом дискурса.

Наконец, можно сказать, что цель любого дискурса – гегемония и переопределение любых элементов социальной жизни через свои нодальные точки, и потому, любой дискурс стремится к деполитизации. Но именно потому, что возможны различные толкования элементов, ни один дискурс не способен оккупировать все поле дискурсивных значений. Вместе с тем, нельзя не отличать те дискурсы, которые стремятся к расширению прав и возможностей человека, от тех, которые стремятся не только зафиксировать свои смыслы элементов, но и подавить любое возможное их переартикулирование. Дискурс тщетности, или деполитизации как раз и является дискурсом второго типа. Сквозь призму такого дискурса сама

возможность рассмотрения отличных интерпретаций элементов является недопустимой. И главной отличительной чертой дискурса тщетности будет являться добровольное бегство от политики людей, недовольных господством такого дискурса, поскольку он не просто претендует на тотальность описания общественной жизни, но служит оправданием закрытия политической сферы. В этом смысле, те, кто руководствуются таким дискурсом конечно прибегают к авторитарным практикам, но суть действия дискурса заключается в изменении восприятия политики на уровне человека, в формировании устойчивого представления о ней как о тщетном, бессмысленном занятии. Именно политическая апатия, возникающая в сознании человека, является его главной целью.

Литература

- [1] *Хиришман, А.* Риторика реакции: извращение, тщетность, опасность. М.: НИУ-ВШЭ, 2010. 208 с.
- [2] *Laclau E.* New Reflections on the Revolution our Time. – Verso. 1990.
- [3] *Laclau E., Mouffe C.* Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics. – Verso, 2001.
- [4] *Laclau E.* On populist reason. – Verso. 2005.
- [5] *Marchart, Oliver.* Thinking antagonism: Political ontology after Laclau. – Edinburgh University Press, 2018.
- [6] *Noelle-Neumann, Elisabeth.* The theory of public opinion: The concept of the spiral of silence. // Annals of the International Communication Association, 1991, Vol.14, №1.

Трансформация космополитического дискурса

А.А. Власов (Москва)

Историческая амбивалентность космополитического проекта и его многоплановое развитие приводит к тому, что в настоящее время, единый корпус космополитического дискурса распадается на множественные фракции отчасти противоречащих и контрастирующих между собой подходов, претендующих на то, чтобы считаться космополитическими. Современность предъявляет новые требования к пониманию «космополитического» и, таким образом, разламывает исходное ядро кантианского проекта, деконструируя классическую базу понятий вокруг космополитизма.

Ключевые слова: универсализм, кантианская модель, космополитизм подчиненных, демократический повтор, перформативное противоречие.

Анализируя традиционное прочтение космополитического дискурса от киников до Канта, Эдуардо Мендиетта показывает, что изначально этот проект был характерен для империй, городов и разветвленной торговой сети. Это, с одной стороны, указывает на исходное отсутствие каких-либо привилегий в рамках такого проекта. Однако, с другой стороны, это же обстоятельство намекает на стремление к постоянному доступу к различным материальным благам и, следовательно, сама по себе принадлежность к более космополитическим городам, государствам или торговым союзам становится привилегией. Таким образом, мы сталкиваемся с так называемым «наивным» космополитизмом, который является формой распространения имперских амбиций, отражение которых обнаруживается в кантианской космополитической модели.

Это обстоятельство, согласно мнению Мендиетта, делает такой космополитизм несостоятельным для «нашего пост-метафизического, пост-секулярного, пост-

колониального или деколониального контекста»[4, 244], что в дальнейшем приводит его к выводу о том, что имперский космополитизм высокомерен, безучастен и автаркичен.

Действительным противником имперского космополитизма можно назвать ту критическую форму, которую выразил Вальтер Миньоло[5]. Согласно его историческому анализу, можно обозначить первую европейскую космополитическую волну как евангелизацию и христианизацию язычников (испано-португальские амбиции XVI-XVII вв.). Далее, наступает очередь западного цивилизационного космополитизма как окультуривания *варваров* (франко-английское владычество XVIII-XIX вв.), и, в итоге, в XX в. себя проявляет новая волна модернизирующего космополитизма США[5]. В этом ключе вполне очевидна обоснованность его критики в отношении тех способов, которыми определенные воплощения космополитизма, потворствовали, оправдывали и узаконивали колониализм, империализм и неоколониализм. Таким образом, задача критического космополитизма, состоит в том, чтобы восстановить и сделать слышимыми голоса тех местных историй, которые были подчинены и заглушены имперским этосом на протяжении четырех столетий. Следовательно, критический космополитизм ориентирован на такую форму универсальности, которую Миньоло связывает с разнородностью как сочетания разнообразия и универсальности.

В этой связи, Джудит Батлер приводит доводы в пользу универсальности, которая должна быть сформулирована посредством вызовов и через вызовы существующей формулировке этого понятия. И эти вызовы возникают от тех, кто не охвачен этой «универсальностью», кто не имеет права занимать место «кого-то», но, тем не менее, требует, чтобы универсальное как таковое включало их[3, 49]. Следовательно, космополитизм становится космополитическим благодаря разнообразию подчиненных, исключенных *других*, *чужих* и маргинальных. И в этой точке мы подходим к космополитизму-снизу, к *космополитизму подчинённых* в качестве ответа на имперскую модель этого проекта, что подразумевает универсальность вместе с различием, вместе с историческим сознанием.

Другим направлением переосмысления классического космополитизма можно назвать *рефлексивный* космополитизм, в рамках которого Марта Нуссбаум, отталкиваясь от кантианской базы, выходит за пределы его евроцентристских и расистских допущений, чтобы противопоставить форму гражданского космополитизма ограниченности и поверхностности патриотизма. Особый акцент она делает на необходимости космополитического образования, которое могло бы научить граждан видеть себя в первую очередь членами мирового сообщества. С практической точки зрения, получение такого образования вкупе со способностью мыслить в качестве члена глобального сообщества поднимает эпистемологическую планку того, какие различия и аргументы мы способны приводить, что, в свою очередь, позволяет войти в пространство причин, которое не имеет границ и, предположительно, не имеет никаких исключаящих требований членства.

Другим представителем этой формы космополитизма можно назвать Кваме Энтони Аппийя, который делает одно существенное открытие, обозначающее парадокс контр-космополитической аргументации: «...как только вы начинаете предлагать причины игнорирования интересов других, само рассуждение обычно втягивает вас в своего рода универсальность»[1, 152-153]. То есть, когда те, кто хочет занять позицию против космополитизма, формулируют свои доводы, они невольно оказываются в тисках универсального разума. Таким образом, «универсальность» становится тем понятием, которое не только требует своего переосмысления в контексте космополитизма, но и сигнализирует о том, что космополитизм должен обратиться к самокритике собственных предрассудков, а также к признанию и раскрытию своей эпистемологической точки зрения.

Таким образом, посредством рефлексивного и критического космополитизма можно заключить, что не существует единого космополитического видения, но есть процесс его достижения через взаимодействие с диалогическим воображением,

открывающим пространство взаимного преобразования. В этой связи Сейла Бенхабиб предлагает еще один взгляд на рефлексивный аспект космополитизма. Рассматривая роль государства в международных отношениях, она обращает внимание на парадоксальную ситуацию, в которой национальные государства одновременно утверждают и отрицают в игре космополитического права. Эта диалектическая игра между суверенитетом и космополитическим правом принимает порождающий и преобразующий характер, когда она происходит внутри национального государства. Так, индивидуумы, носители космополитических прав, могут бросить вызов ограничениям своей собственной нации из катализирующих процессов самоопределения и политико-правовой трансформации. Иными словами, происходит процесс «демократического повтора» [2, 45–80], когда происходит расширение прав и возможностей населения и их политической борьбы, посредством чего люди сами принимают непосредственно на свой счет универалистские перспективы космополитических норм, чтобы обязать к выполнению последних те формы политической и экономической власти, которые стремятся избежать демократического контроля, отчетности и прозрачности. Переплетение векторов борьбы «демократического повтора» в глобальном гражданском обществе и создание солидарности вне границ государств, включая универсальное право на гостеприимство, которое признает *другого* как потенциального сожителя, предвосхищают иной вид космополитизма – его грядущую форму.

Литература

- [1] *Anthony Appiah*. Ethics in a World of Strangers. – New York: Norton, 2006. – 224 p.
- [2] *Seyla Benhabib*. Another Cosmopolitanism. – OUP USA, 2008. – 224 p.
- [3] *Judith Butler*. Universality in Culture, in For Love of Country? / ed. Martha C. Nussbaum. – Beacon Press, 2002. – 154 p.
- [4] *Eduardo Mendieta*. From imperial to dialogical cosmopolitanism // Ethics & Global Politics. – 2009. – Vol. 2, No. 3. – P. 241–258.
- [5] *Walter Dignolo*. The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism // Public Culture. – 2000. – 12 (3). – P. 721–748.

Игла в яйце: университет в обществе риска в дискурсе социальной философии

Н.О. Бороздина (Москва)

В статье предпринимается попытка осмысления роли университета в обществе неопределенности. При этом рискогенность современного общества вписывается в философский дискурс, а университет как общественный институт в социокультурный контекст общества риска. Делается вывод, что для успешного функционирования университета в обществе, где будущее неопределенно, необходимо пересматривать методы взаимодействия университета и общества.

Ключевые слова: *общество риска, философский дискурс, современный университет*

Современная научная парадигма включает в себя довольно широкий понятийный спектр дискурса. Согласно определению, данному профессором А. А. Кибриком, дискурс сочетает в себе единство двух сущностей – это сам процесс языковой

коммуникации и то, что получается в результате – сам текст. Такая комбинация смыслов позволяет изучать дискурс как развивающийся во времени процесс, с одной стороны, и как структурный объект – с другой. Дискурс – максимально широкий термин, включающий в себя все формы использования языка [3]. Н. Л. Моргун в своем исследовании дает следующее определение дискурса: это цельнооформленная единица информации, обусловленная лингвистическими и экстралингвистическими параметрами [7]. Следуя же за определением Э. Б. Миннуллиной, мы трактуем дискурс как спаянность текста и контекста (внеязыковой действительности), представляющего собой среду социальных схем и норм [6]. Уже из приведенных выше определений термина очевидно, что дискурс представляет собой широкое поле, на котором успешно развиваются и пересекаются области научного знания, создавая новые междисциплинарные локусы. Также не представляется возможным в разговоре о дискурсе обойти вниманием работы Мишеля Фуко. Философ работает с дискурсами, осознавая многомерность и сложность этого понятия, выводя его за границы лингвистики, поскольку становится очевидным: дискурс – не равно текст. Описывая в своей инаугурационной лекции в Коллеж де Франс некоторые принципы метода работы с дискурсом, Фуко обращает внимание на то, что не стоит рассчитывать на открытие некоего одного большого монолитного дискурса, в который мы сможем логично вписать всю социальную реальность. Напротив, дискурсы следует рассматривать как конечные практики, которые могут пересекаться друг с другом, взаимодействовать и влиять друг на друга, однако, также способны друг друга игнорировать или исключать один другой [8]. И наконец мы обратимся к интерпретации дискурса профессором И. Т. Касавиным: дискурс понимается им как «неоконченный живой текст, взятый непосредственно в момент его взаимодействия с контекстом» [2]. Дискурс – это незавершенный текст, именно он выводит сам текст в контекстуальное облако, а, следовательно, дает возможность перевода текста из предметной области языка в другие. В пространстве этих рассуждений автор отличает философское мышление от обыденного – незавершенность философского исследования – и есть способ расширения текста, возможность развиваться и выходить на новый уровень.

Следующей темой, рассматриваемой в данной работе, будет общество риска. Как отмечает Е. Л. Луценко, «риск» характерен для многих областей научного знания [5], следовательно, каждой сфере присуще специфическое определение этого термина, с учетом отраслевых особенностей. В самом широком смысле риск – это возможность неудачи или опасности. Соответственно общество риска характеризуется наличием угроз глобального или локального характера, а также развитием социума в условиях повышенной рискогенности. Как известно, концепция общества риска была разработана немецким социологом Ульрихом Беком. В своих исследованиях ученый приходит к выводу, что развитие общества и сопутствующие процессы приводят к неизбежному продуцированию множества рисков в разных областях ввиду потери «исчисляемости рисков» [1]. По мнению другого немецкого социолога Никласа Лумана, любое решение, принимаемое в современном обществе, влечет за собой определеннный риск. В этом смысле никакое из принимаемых решений не может быть названо надежным, избавленным от риска [4]. Соответственно, выбор того или иного способа действия в складывающейся ситуации – это выбор наиболее выгодного ущерба от последствий в случае, если действие будет разворачиваться по наихудшему сценарию. Отказ от любых действий также будет выбором, за которым последуют свои риски.

Сегодня мы уже не просто наблюдаем и фиксируем факт развития общества риска, но и ведем активную социальную жизнь в условиях неопределенности. Поглощаемый процессами цифровизации мир становится все более открытым в физическом смысле – путешествия, трудовая и учебная миграция, работа, образование и просвещение онлайн давно перестали быть удивительными явлениями. Высшее образование во всем мире давно испытывает на себе все преимущества и, вместе с тем, трудности, связанные с активной дигитализацией

учебного процесса. С одной стороны, внедрение новых технологий позволяет сделать обучение, а также административно-управленческую работу, обеспечивающую учебный процесс, легче, гибче и мобильнее. Оцифровка архивных документов, книг и материалов дает возможность оперативно получить доступ для работы с ними из любой точки мира, быстро распространить информацию, поддерживать коммуникацию. Это особенно важно и актуально тогда, когда мир учится быть открытым и доступным не только для людей из разных точек планеты, но и для людей с ограниченными возможностями здоровья. Благодаря дистанционным образовательным технологиям они сегодня имеют возможность получить качественное образование, устроиться на работу и вести насыщенную культурную и социальную жизнь. С другой стороны, активный перевод образовательного процесса в онлайн формат, ставший вынужденной мерой в период пандемии, позволил всерьез говорить о кризисе высшего образования как системы. Добавление нового инструментария в виде онлайн-занятий в обучение в высших учебных заведениях показало несовершенство существующей структуры как с позиции коммуникации групп «преподаватель – студент», так и коммуникации групп «администрация – учебный процесс». К концу 2020 г. несовершенство университета как социального института проявилось не просто как теоретическая проблема, вокруг которой строилось множество дискурсов в разных экспертных сообществах и на пересечении их интересов, но и как действительных проблемных зон, требующих неотложных действий для того, чтобы высшее образование окончательно не потеряло связь с реальностью. Сегодняшняя ситуация позволила многим убедиться в необходимости перемен. Однако смена инструментария не является системными изменениями, которых как раз и требует подход к высшему образованию со стороны чиновников, управленцев, администраторов, преподавателей и студентов. Абстрагируясь от любой проблемы, каждый здравомыслящий человек скажет, что эволюционное развитие – это нормальный жизненный процесс. Следует сразу оговориться, что мы не детерминируем его понятиями «плохой» или «хороший». Мы договариваемся о том, что развитие и прогресс – это нормально. Следовательно, внедрение в образовательное пространство цифровых технологий абсолютно нормальный процесс. И, как при использовании любого инструмента в другой отрасли, можно существенно повысить качество системы или нанести ей значительный ущерб. В образовательной системе любого государства, мыслящего себя частью международной социальной среды, должно быть качественное дистанционное обучение, онлайн курсы и обучающие платформы независимо от внешних факторов, будь то пандемия, экономический кризис или стихийное бедствие. Необходимо, чтобы наша образовательная система имела альтернативный вариант хода учебного процесса и могла его реализовывать без ущерба для качества образования. Это и будет показателем ее резистентности к неопределенности и рискогенности окружающей среды в определенных случаях. Дискуссии о будущем высшего образования в России в связи с пандемией ярко говорят об ее неспособности на данном этапе справляться с подобными задачами. После окончания эпидемии наверняка будут предприняты более серьезные меры контроля со стороны государства за развитием онлайн-образования и созданием комфортной цифровой среды в каждом образовательном учреждении. Однако эта работа никоим образом не относится к решению тех задач, которые должны ставить перед собой государства, стремящиеся преодолеть кризис высшего образования, о котором говорили еще в 90-е годы. Проблема не столько в качестве инструментов и методов, с помощью которых реализуется и поддерживается образовательная система, хотя их качество бесспорно важно, сколько в самом подходе к организации системы обучения в высшей школе. Новые методы и технологии позволяют выводить дискурс о высшем образовании на новый с технической точки зрения уровень, однако, это по-прежнему дискурсивное поле, созданное университетами и коммуникативными практиками в предшествующие исторические периоды. И в этом смысле решение о продолжении/изменении/игнорировании/порождении новых дискурсивных практик

останется за теми, кто будет активно осуществлять коммуникацию внутри этого дискурса.

Литература

- [1] Бек У. От индустриального общества к обществу рисков // Thesis. Вып. 5, 1994. URL: https://igiti.hse.ru/data/421/313/1234/5_2_3Beck.pdf
- [2] Касавин И.Т. Дискурс и хаос. Проблема Титулярного советника Голядкина // Психология. Журнал Высшей школы экономики. Т.3, 2006. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/diskurs-i-haos-problema-titulyarnogo-sovetnika-golyadkina>
- [3] Кибрик А.А. Модус, жанр и другие параметры классификации дискурсов // Вопросы языкознания. №2, 2009. URL: https://iling-ran.ru/kibrik/Discourse_classifications@VJa_2009.pdf
- [4] Луман Н. Понятие риска // Thesis. Вып. 5, 1994. URL: https://igiti.hse.ru/data/423/313/1234/5_2_2Luhm.pdf
- [5] Луценко Е.Л. Риск в социальном пространстве // Вестник ДВГСА. Гуманитарные науки. № 1/2(5), 2010. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/risk-v-sotsialnom-prostranstve>
- [6] Миннуллина Э.Б. Социальное знание в дискурсивной практике // Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки. Т. 156, кн. 1., 2014. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnoe-znanie-v-diskursivnoy-praktike/viewer>
- [7] Моргунов Н.Л. Научный сетевой дискурс как тип текста // Автореферат на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Тюмень, 2002. URL: <https://elibr.utmn.ru/jspui/bitstream/ru-tsu/2285/1/623.pdf>
- [8] Фуко М. Порядок дискурса. Лекция // Гуманитарная библиотека. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/777>

Театр жестокости как проект деконструкции европейской культуры

Р.Д. Шалганов (Москва)

В статье рассматривается театральный проект Антонена Арто в перспективе заявленного самим Арто революционного потенциала нового театра. Анализируются цели и средства предложенной Арто деконструкции европейской культуры.

Ключевые слова: Театр, жестокость, теологоцентризм, мифология.

Безусловно, крютический театр относится к области культуры в большей мере, нежели к полю социально-философской рефлексии, однако в силу своей значимости для истории философии он вызывает интерес именно как культурный феномен. Поясним, что мы имеем в виду под значимостью для истории философии - с самого момента оформления театра жестокости как метода производства высказываний в поле театрального искусства он притягивал к себе внимание многих выдающихся философов XX века, таких как Жиль Делез, Жорж Батай, Жак Деррида, Морис

Бланшо и Жан-Поль Сартр, которые посвящали анализу или интерпретации театра Арто отдельные тексты или значительные фрагменты своих текстов.

Таким образом, наш интерес к театру жестокости легитимируется его притягательностью для мыслителей XX века. В то же время ключевая амбиция крутицкого театра, а именно, внесение позитивных изменений в процессы протекающие в обществе, вырастающая из общего пафоса сближения искусства с жизнью, характерного для художественных движений начала двадцатого века, обладает определенной привлекательностью для социально-философского анализа. Вместе с тем метафизический потенциал театра жестокости также заслуживает рассмотрения.

Оговоримся, что театральный проект Арто, безусловно, не стал для французского общества тем, чем стал футуристский проект для общества итальянского или проект русского авангарда для общества советского, или даже движение сюрреалистов для того же французского общества, да и, при всем уважении к Арто, не мог бы им стать, в силу внутренней противоречивости и фрагментарности. То есть, итоговое влияние крутицкого театра на общественную жизнь оказалось весьма скромным, однако сама амбиция, заявленная Арто в его набросках к теории нового театра заслуживает внимательного изучения. Помимо этого здесь стоит указать на тот факт, что, хоть социальное влияние данного проекта оказалось незначительным, его культурное влияние несколько более заметно, в частности, в творчестве таких выдающихся кинорежиссеров как Дэвид Линч, Алехандро Ходоровский, Теодор Дрейер, Ларс фон Триер или Гаспар Ноэ. Таким образом театр жестокости представляет интерес, в первую очередь, как культурный феномен, оказавший определенное влияние на последующие культурные процессы. Помимо этого, ключевая амбиция театра жестокости заслуживает того, чтобы быть проанализированной в социально-философском ключе.

Итак, как уже было сказано, ключевая амбиция театра жестокости состоит во внесении определенных положительных изменений в жизнь европейского общества. Здесь необходимо поставить несколько вопросов, а именно:

1. Что именно в жизни данного общества стремился изменить Арто?
2. Какими средствами он планировал осуществить эти изменения?

Начнем с ответа на первый из поставленных вопросов. Главным выпадом Арто в сторону современной ему культуры и театра в первую очередь можно считать обвинение современного театра в «проституированности» [1, с. 173]. Глобальные изменения в европейском жизненном укладе, происходившие в начале XX века, вызвали множество разнообразных реакций, одной из которых стал взгляд, согласно которому, все новшества, которые принес с собой новый век, являлись последствиями небывалого упадка европейской культуры. Арто, отчасти, солидаризировался с таким взглядом, что, в частности, и выразил в виде утверждения о «проституированности», под чем он понимал утрату театром, и, шире, европейской культурой в целом, своих мифологически-ритуальных корней. Театр, по убеждению Арто, является местом совершения такого действия, которое должно преобразовать зрителя, изменяя его состояния, в частности, путем использования всех выразительных возможностей театра как медиума, в то время как современный театр превратился в место бессмысленного удвоения реальности с целью доставить публике незамысловатое удовольствие.

Здесь можно обратиться к интерпретации театра жестокости предложенной Жаком Деррида. В своей книге «Письмо и различие» [2], в главе, посвященной Арто, Деррида говорит о том, что ключевая интенция театрального проекта Арто состоит в том, чтобы «покончить с подражательным пониманием искусства, с аристотелевской эстетикой, в которой обрела себя западная метафизика искусства» [2, с. 295-296]. Развивая эту мысль Деррида упоминает о том факте, что в рамках своей театральной теории Арто стремился изгнать со сцены слово как принцип организации сценического действия. В своих текстах Арто неоднократно говорит о том, что современный ему европейский театр является ничем иным как придатком к пьесе,

инсценировкой в собственном смысле слова, не несущей никакого смысла, отличного от того, который заложен в фабулу и текст пьесы автором. В новом же театре диктат слова должен быть упразднен, равно как и инстанция автора. Речь здесь идет не о простом отказе от диалогов между персонажами, но о том, чтобы урезать властные полномочия слова как принципа организации пространства и действия. В то же время Арто мыслит шире, критикуя не только театр, но и европейскую культуру в целом. Деррида в своей интерпретации сводит амбицию Арто к одной из ключевых фигур своего философского проекта, а именно, к деконструкции фаллологоцентризма. Театр жестокости избавляется от фигуры автора-демиурга, и, вместе с тем, от навязываемого им иерархического порядка соподчинения различных объектов в рамках театра, и, в то же время, стремится отринуть основополагающую установку европейской культуры, «изгоняя со сцены Бога»[2, с. 297]. Здесь важно подчеркнуть, что для Арто, и в интерпретации Деррида это отчетливо видно, театр выходит за свои привычные рамки, и то, что касается театра, мыслится относящимся вовсе не только к самому театру как таковому, но ко всей совокупности европейской культуры в целом. Изгоняя Бога со сцены, Арто конструирует то, что Деррида называет «нетеологическим пространством»[2, с. 298] не только в рамках театра. Нетеологическое пространство должно стать пространством обновления всей европейской культуры. В рамках такого пространства становится возможным поставить под вопрос правомочность привычного способа мышления, основанного на репрезентации.

Здесь можно сказать о том, чем является в понимании Арто жестокость. Несмотря на устранение из театральной схемы автора и его властного голоса, в театре все же сохраняется одна властная инстанция, и это инстанция постановщика. Спектакль в рамках театра жестокости разыгрывается по заранее составленному подробному плану, составлением которого и занимается, собственно, режиссер. Жестокость здесь может проявляться в двух аспектах. Во-первых, жесток, по мысли Арто, сам факт сурового контроля над каждым действием актера со стороны постановщика, во-вторых, жестока по своей природе та действительность, которая открывается в процессе спектакля. Ниже мы подробнее рассмотрим характеристики этой реальности, сейчас же стоит сказать еще пару слов о первом аспекте жестокости. Деррида описывает его следующим образом: «Арто определенно приглашает нас понимать под словом «жестокость» лишь «строгость, неумолимое решение и претворение», «необратимую решимость», «детерминизм», «подчинение необходимости» и т. п. – вовсе не обязательно «садизм», «ужас», «кровопролитие», «распятие врага» <...> Тем не менее у истоков жестокости – необходимости, зовущейся жестокостью – всегда находится некое убийство. И в первую очередь – отцеубийство. Исток театра, каковым он должен быть восстановлен, – это рука, поднятая на злоупотребляющего своей властью держателя логоса, на отца, на Бога сцены, подчиненной власти речи и текста»[2, с. 301]. Таким образом, жестокость, в первом значении, это необходимость восстания против диктата автора-демиурга, вкупе с непреклонностью воли постановщика.

Говоря о втором регистре жестокости можно упомянуть о Делезианской интерпретации живописи Френсиса Бэкона. В «Логике ощущения»[3] Делез, в числе прочего, анализирует два портрета папы Иннокентия X, первый кисти Веласкеса, второй Бэкона. Портрет работы Веласкеса, по мысли Делеза, представляет собой парадный портрет, призванный репрезентировать официальный статус того, с кого, собственно, пишется портрет. Фактически, изображаемый папа оказывается облаченным в свой статус как в мантию, или, точнее, мантия, покрывающая тело понтифика на портрете сама является его официальным статусом, закрывающим его тело и прячущим под собой даже малейшие намеки на реальную телесность Иннокентия X. Портрет же работы Бэкона срывает с понтифика его парадное одеяние, показывая реальность, скрытую под блеском официальности портрета Веласкеса, а именно, страдающую плоть, запертую в кресле как в клетке. Плоть и страдание, в целом, являются основными мотивами живописи Бэкона, которые, по

мысли Делеза, репрезентируют глубинный, скрытый от нашего прямого восприятия всевозможными завесами уровень действительности. Такого же рода обнаженную действительность, только с использованием в качестве медиума театра, а не живописи, стремился показать Арто. Европейская культура с ее строгостью мысли, иерархичностью и вырастающими из них правилами социального взаимодействия для Арто является тем же самым, чем для Бэкона парадное одеяние папы Иннокентия, а именно, покровом, искажающим действительность. Эти покровы должны быть сняты для того, чтобы мы смогли получить прямой доступ к истинной, неискаженной разумом или божественным вмешательством действительности. Но, если для Бэкона под парадной мантией понтифика находится страдающая плоть, то для Арто под историческими напластованиями европейской рациональности лежит пространство мифологического мышления, которое должно быть раскрыто в своей полноте, и это самое мышление является жестоким в силу того, насколько глубоко оно должно проникнуть в человека.

Говоря о телесности в понимании Арто невозможно обойти молчанием один из ключевых терминов его концептуального аппарата, а именно, Тело без Органов. Не вдаваясь в подробности кратко осветим основные черты этого понятия. Тело без Органов является метафорой некоего объекта, функционирующего в отсутствие той фигуры, которая бы структурировала его функционирование. Арто пишет о человеческом теле, разделенном на отдельные взаимосвязанные органы как о таком теле, которое утратило свое единство, и, вместе с тем, слою истинную сущность. Тело без Органов это такое тело, которое исправно функционирует без участия какой бы то ни было надзорной инстанции, которая, при своем появлении, всякий раз пытается дифференцировать его. В целом Тело без Органов может быть прочитано как метафора, сходная по смыслу с общим антитеологоцентристским, в Дерридианской терминологии, посылом театральной теории Арто. В то же время Тело без Органов может читаться как цель определенной практики подготовки актера к сценической работе, главное свойство которой является высокий уровень пластичности, позволяющий актеру точнее передавать необходимые послы аудитории в процессе спектакля.

Переходя ко второму вопросу, а именно, к средствам, которые Арто предполагал использовать для деструкции теологоцентристской парадигмы европейской культуры необходимо указать в качестве главного из таких средств новый пластический язык, который Арто разрабатывал для своего театра. В рамках разработки такого нового языка Арто вводит понятие «физического языка» или «материального языка», «благодаря которому театр сможет отказаться от слова» [4, с. 173]. Сцена должна быть наполнена специфическими знаками, которые способны передать то, что не может быть с достаточной ясностью передано обычным языком, как, например, «идеи, настроения духа, состояния природы» [4, с. 175]. Такой тип знака Арто называет «иероглифом». Иероглиф это полисемантический знак, который в целом близок к тому, что Виктор Тернер описывает как ритуальный знак. Ритуальный знак полисемантичен, его значение зависит от конкретного ритуального контекста, в котором этот знак используется, в то же время, такой знак обозначает, зачастую, нечто нематериальное, как, например, болезнь, поразившую того или иного члена племени, или какой-то аспект божества. Иероглиф для Арто является элементом визуального нарратива спектакля-ритуала, и должен быть представлен актером, тело которого является материалом для составления иероглифа. Сам актер, при этом, остается пассивным. В определенном смысле такой способ действия схож с автоматическим письмом, в том смысле, что актер, действующий в рамках концепции иероглифа является передатчиком материала, к производству которого он не причастен, однако, вместо слов и письма в распоряжении актера имеется только его собственное тело и голос.

Визуальный нарратив спектакля, составленный из подобных полисемантических знаков имеет в качестве своей конкретной цели погружение всех участников представления, актеров не в меньшей степени, чем зрителей, в среду

мифологического мышления, путь к которой лежит через освобождение бессознательного. Для Арто бессознательное второстепенно по отношению к мифу. «Обыденная любовь, личностные амбиции, повседневные хлопоты имеют смысл только на фоне особого ужасающего восторга Мифов, никогда не умиравших в сознании больших масс людей»[5, с. 216]. Миф, в рамках фрейдовского психоанализа понимается как производное от бессознательных образов явление, набор образов, олицетворяющих подавляемые и вытесненные желания. Для Арто же мифологическое лежит глубже, чем бессознательное, и само бессознательное вырастает из мифологического.

Таким образом, как показал наш анализ, основная интенция теории Арто состоит в преобразении логоцентрической европейской культуры через раскрытие ее мифологических истоков в рамках спектакля, визуальный нарратив которого представляет собой череду пластических знаков, и общих характер которого является близким к ритуалам, практикуемым в архаических культурах.

Литература

- [1] *Арто А.* Переписка с Жаком Ривьером // Театр и его двойник. – М. : ABCdesign, 2019. – С. 169-182.
- [2] *Ж. Деррида.* Письмо и различие / Пер. с франц. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина. Сост. и общая ред. В. Лапицкого – 432 с.
- [3] *Делёз Ж.* Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. – СПб.: Machina, 2011. – 176 с, ил. (Новая оптика)
- [4] *Арто А.* Режиссура и метафизика // Театр и его двойник. – М. : ABCdesign, 2019. – С. 169–182.
- [5] *Арто А.* Театр и жестокость // Театр и его двойник. – М. : ABCdesign, 2019. – С. 215-218.

В.

Трансцендентальный архе-генеа-логический метод Мишеля Фуко и анализ европейской субъективности¹

С.Л. Катречко (Москва)

В начале статьи обсуждается тема трансцендентального метода и его развитие у М.Фуко, а ее предметом является концепт «субъекта», который впервые (как *cogito*) появляется у Декарта. Благодаря определенным «техникам себя», направленным внутрь, формируется представление о «Я» (личности) как сущностном ядре человека. Эта тенденция достигает своего пика к сер. XIX века. Однако в XX веке вектор техник себя изменяется, теперь они направляются вовне: формулируется тезис о смерти субъекта (Фуко), индивид превращается в дивида (Делёз), человек – в виртуального человека/пост-человека. Можно выделить следующие важные трансформации концепта субъекта в европейской мысли: Декарт – Локк – Лейбниц – Юм – Кант – Маркс – Ницше – Гуссерль – Хайдеггер – Сартр – Фуко – Делез – Маклюэн. Эти изменения приводят, в конечном итоге, к исчезновению человека как «лица, начертанного на...песке» (Фуко). В статье также ставится вопрос о перспективах существования европейского субъекта.

Ключевые слова: трансцендентальный метод, археология и генеалогия Фуко, 'технологии себя' (Фуко), 'концептуальный анализ' (Делез), 'смерть субъекта/человека', пост-человек.

Методологическое введение. Определяя свой трансцендентальный подход (метод) как исследование условий возможности опыта [B25]², И. Кант в фр.[106–107] пишет, что «в основе всякой необходимости всегда лежит трансцендентальное условие... [и] это первоначальное и трансцендентальное условие есть не что иное, как *трансцендентальная апперцепция*». Чуть ниже он определяет *трансцендентальную апперцепцию* как «чистое первоначальное, неизменное сознание я», а далее вводит свое основное понятие *трансцендентального единства апперцепции* (ТЕА; трансцендентального субъекта) [B139]. Вместе с тем, кантовский трансцендентализм связан с априорным характером нашего способа познания, взаимосвязь (различие) между которыми фиксируется Кантом следующим образом: «... трансцендентальным (т.е. касающимся возможности или применения априорного познания) следует называть не всякое априорное знание, а только то, благодаря которому мы узнаем, что те или иные представления... применяются и могут существовать исключительно а priori, а также как это возможно; трансцендентальным может называться только знание о том, что эти представления вообще не имеют эмпирического происхождения, и о том, каким образом они тем не менее могут а priori относиться к предметам опыта» [B80–81]. Раскрывая это 'итоговое определение трансцендентального', Кант выделяет две составляющие своего трансцендентального метода: 1) концепцию *эпигенезиса* (возможность происхождения) априорных представлений; 2) *трансцендентальную дедуцию* (аргументацию), призванную обосновать *возможность применения* априорного в опыте. Архе-генеалогический метод М.Фуко разделяет общую трансцендентальную

¹ Данное исследование проведено в рамках проекта «Кантовский проект дескриптивной метафизики: история и современное развитие», поддержанного грантом РФФИ (проект № 19–011–00925).

² Здесь и далее ссылки на кантовскую *Критику* [1] будем давать в общепринятой международной пагинации.

установку на поиск [трансцендентальных] условий возможности опыта¹, вместе с тем Фуко, если можно так выразиться, развивает модус *трансцендентального эмпиризма* (термин Ж. Делеза), направленный на поиск *исторически изменяющихся и плюралельных структур a priori* (ср. с понятием *эпистема*), определяющих условия возможности мнений, теорий и наук той или иной эпохи. Тем самым Фуко привносит в трансцендентализм Канта гегелевскую «идею историю». При этом *археология* Фуко может быть соотнесена с первой составляющей трансцендентального метода Канта, а *генеалогия* Фуко – с кантовской концепцией эпигенезиса. Соответственно, кантовское понятие трансцендентального единства апперцепции подвергается у Фуко (особенно, в поздний (третий) период) эмпирико-исторической реконструкции, т.е. делается попытка проследить эволюцию *субъективности* (resp. *понятия субъективности*) в истории человеческой культуры/мысли. В нашем исследовании «европейского субъекта» мы попробуем предложить дальнейшее развитие трансцендентального подхода Канта – Фуко.

* * *

Здесь предметом нашего исследования выступает *субъект* [европейский субъект] или, что точнее (как это будет ясно из дальнейшего изложения), *понятие* субъекта (человека, индивида, личности, «Я»).

Вот что пишет М. Фуко относительно *субъекта*² в книге «Слова и вещи»: «Вплоть до конца XVIII века человек [индивид]³ не существовал... Человек – это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад... Классическая *эпистема* расчленяется по таким линиям, которые никак не позволяют выделить особую, специфическую область человека» [3, с.330]. А заканчивает свое ‘археологическое’ исследование Фуко тезисом о «смерти субъекта/человека»⁴: «Взяв относительно короткий временной отрезок и ограниченный географический горизонт – европейскую культуру с начала XVI в., – можно быть уверенным, что человек [как показывает археология нашей мысли] в ней – изобретение недавнее... и конец его, быть может, недалек. Если эти диспозиции исчезнут..., тогда... – можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [3, с.404].

Позже М. Фуко развивает другой мыслительный ход – концепции *технологий* (техник) *себя*. Используемый здесь Фуко термин отсылает к античному различению «технэ» и «фюзиса». Субъект («Я») является не чем-то природным, существующим самим по себе, а некоторым «сделанным» (техническим) артефактом. Именно поэтому субъект существует не изначально (всегда), а, как об этом говорит Фуко выше, лишь как результат [реализации] некоторых техник «создания себя» и в определенное историческое время⁵. При этом он отмечает, что «техники себя»

¹ М.Фуко характеризует трансцендентализм Канта как новый «тип дискурса» [2, с.87].

² Между концептами *субъекта, индивида, личности, эго* («Я»), *человека* есть смысловые различия, но на начальном этапе нашего анализа они не столь важны и поэтому ниже мы будем использовать термин «субъект» как родовое понятие для данных концептов.

³ «Как плотная первичная реальность, как сложный объект и верховный субъект всякого возможного знания» (здесь Фуко мыслит человека как индивида и субъекта. – К.С.), хотя, конечно же, существующие «естественные науки [resp. классическая эпистема] рассматривали человека как род или как вид...» [3, с.332].

⁴ См. работу М. Фуко «*Что такое автор?*» [4], в которой провозглашается тезис о «смерти автора». При этом «автора» можно отождествить с «субъектом», поскольку «автор, или то, что я попытался описать как функцию–автор, является, конечно, только одной из возможных спецификаций функции–субъект» [4, с.40].

⁵ Коротко отметим еще два важных момента, связанных с темой *технэ* в свете анализа человеческой субъективности. Первый из них можно назвать *кантовским жестом*: он состоит в том, что если античность мыслит *фюзис* первичным, а *технэ* как «надстройку» над ним (см., например, анализ деревянной лежанки из «Физики» Аристотеля), то в пост-кантовскую эпоху отношение между *фюзисом* и *технэ* подвергается «коперниканскому» перевороту: теперь уже человеческое *технэ* предопределяет (задает) природный *фюзис* человека. Второй мыслительный ход можно связать с именем М. Хайдеггера и назвать

существуют не сами по себе, а встроены в систему других «техник», которые определенным образом взаимодействуют и влияют друг на друга¹.

Тем самым концепцию субъекта М. Фуко можно задать двумя репейными точками: в 60-е годы он провозглашает тезис о «смерти субъекта», а в 80-е годы он говорит о «технологиях [конструирования] себя». Эта дилемма «смерть субъекта (автора) vs. [техники] конституирования субъекта» задает основную проблему нашей статьи (доклада), которую мы сформулируем в виде следующего вопроса: можно ли говорить о существовании [европейского] субъекта; а если он есть, то существует ли в своем неизменном виде на протяжении европейской истории?

* * *

Таким образом, субъект это не нечто изначально данное, а то, что «создается» в европейской культуре Возрождения. Одним из первых этот тезис высказал Я. Буркхардт в книге «Культура Италии в эпоху Возрождения» (1860), заметив, что «к открытию мира Возрождение присоединило еще более значительное открытие: оно впервые целиком и полностью открыла содержание (Gehalt) человека» [7, с.213]², т.е. субъективность (индивидуальность³) современного человека.

При этом философское осмысление (resp. концептуализация) данного события происходит несколько позже, в XVII в., когда Р. Декарт (1596–1650) вводит свой концепт «cogito», который можно соотнести с сознанием человека. Более того, можно сказать, что именно «открытие» сознания [субъекта] и знаменует собой переход к эпохе Нового времени⁴.

экзистенциальным жестом: человек является таким сущим, у которого вообще нет сущности, или *фюзиса* (ср. с тезисом Сарта «человек – это проект»), а *технэ* при этом, поскольку человек (точнее бессубъектное Dasein) – это *бытие-в-мире*, имеющее социальную природу (ср. с тезисом К.Маркса: "...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений" [5; т.1, с.2]).

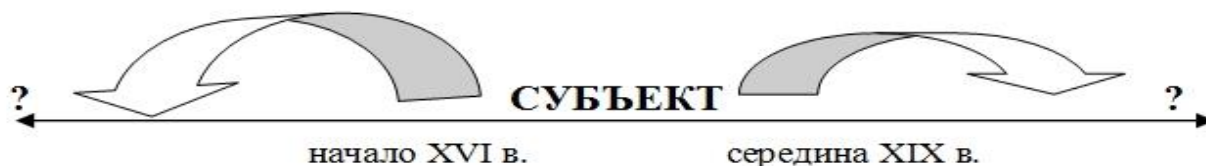
¹ «В качестве контекста мы должны понимать, что существует четыре типа подобных «технологий», каждая из которых представляет собой матрицу практического мышления: 1) технологии производства, позволяющие нам производить, трансформировать или манипулировать вещами; 2) технологии знаковых систем, позволяющие нам использовать знаки, значения, символы или сигнификации; 3) технологии власти, определяющие поведение индивидов и подчиняющие их определенным целям или силам посредством объективации субъекта; 4) технологии себя, позволяющие индивидам, самим или при помощи других людей, совершать определенное число операций на своих телах и душах, мыслях, поступках и способах существования, преобразуя себя ради достижения состояния счастья, чистоты, мудрости, совершенства или бессмертия... [Причем] эти четыре типа технологий вряд ли могут функционировать по отдельности.» [6, с.99–100].

² Некоторые исследователи время «открытия индивида» сдвигают в более раннюю эпоху Средневековья (см., в частности, книгу К. Морриса: Morris C. *The discovery of the Individual. 1050 – 1200*. University of Toronto, 1972). Например, о cogito («внутреннем человеке») говорит Августин в своей «Исповеди». Однако в Средние века происходит лишь концептуальный, а не культурный (социальный) сдвиг. Для преобразования первого во второй, т.е. для конституирования собственно *индивида*, нужны еще особые социальные «техники», например техника *прямой перспективы* в живописи и *лирической поэзии*, развиваемые в эпоху Возрождения (см. об этом, в частности, в лекционном курсе Н.Артеменко «Практики себя»: <https://www.youtube.com/watch?v=c-PQ9s0Z29o> (и далее); дата обращения 01.11.2020). Поэтому тезис Буркхадта – Фуко о возникновении субъекта (субъективности, индивида, человека) в начале – середине XVI в. (переход к Новому времени) остается верным.

³ При этом Буркхардт употребляет, не различая, термины «человек» (Mensch), «индивид» (Individuum) и «личность» (Persönlichkeit) как синонимы, тесно связанные с тем, что он обозначает понятием «субъективность» (Subjectivität).

⁴ Соответственно, на уровне эпистемологии конституируется ключевое для [объективности] науки Нового времени различие «субъект («Я») – объект (вещь)». Тем самым вместе с субъектом возникает и феномен [современной] науки [8].

Тем самым в исторический промежуток: начало XVI в. — конец XVIII в. — формируется (конституируется) картезианский, или классический, *субъект*. Одним из аргументов в пользу тезиса Буркхардта–Фуко («рождение субъекта») выступает принятие в конце XVIII в. *Декларации прав человека и гражданина* (Франция, 1789) и *Билля о правах* (США, 1791): если задаться вопросом «Почему о правах человека заговорили лишь в 1789/1791 гг.?»», то ответом на этот вопрос и будет тезис о том, что «человека/индивида» до этого просто не было. Соответственно, ни ранее (конец XV в. и ранее), ни позже (середина XIX в. и далее¹) *субъекта/индивида/личности* [концепта *субъекта*] не было. Схематично это можно представить так (рис.1):



Возникает вопрос: что же было *до* и *после* указанного исторического промежутка? Пока можно ограничиться негативным ответом: субъекта/человека (resp. понятия субъекта) не было.

Относительно периода «до» ограничимся одним, но показательным примером: *Античность* не знает [понятия] *субъекта/личности*². Об этом свидетельствует, прежде всего, отсутствие соответствующего термина. Точнее, по Боэцию, у греков был термин «просопон (πρόσωπον)», который послужил основой для латинского «persona (личности)», но именовал собой маску («личину»³), которую надевал театральный актер, т.е. греческий *πρόσωπον* выражает скорее обратное нашему значению *личности*: не какую-то внутреннюю, глубинную сущность человека, а то, что скрывает его истинную суть. Несколько позже, в эпоху Рима у знати была привилегия приходить в общественные места, скрывая свое лицо под маской (*личиною*) и вместе с тем появляется в это время фигурирует понятие «юридического лица/субъекта»⁴. Понятно, что и это еще не личность–индивид.

Перейдем теперь к периоду «рождения» европейского субъекта и его последующей «смерти». На уровне методологии дополним историко-культурно-институциональный анализ, характерный для археологического подхода Фуко, комплементарным ему *концептуальным* анализом, который связан с тезисом Ж. Делеза о том, что философия это «работа» с концептами. При этом сосредоточимся в основном на анализе философских концептов, выражающих тот или иной тип субъективности («Я»), а не на социальных практиках/техниках, конституирующий соответствующее «Я».

Как мы уже отметили выше, «открытие» *сознания*, «рождение» европейского субъекта связано с картезианским концептом «*cogito*». Что представляет собой этот концепт? Если говорить кратко, то субъект (*cogito*) — это тот, что *осознает* себя; тот, что обладает сознанием. Формат статьи не позволяет осуществить полный анализ декартовского концепта (в смысле Делеза), тем не менее выделим его основные концептуальные составляющие. Первое — это декартовский концепт «естественного света разума» (ср. с последующей эпохой *Просвещения*). Субъект «освещает» (или осознает) себя, он является *очевидностью* (освещенным, просветленным) для самого себя. Поэтому «смерть [картезианского, классического] субъекта» связана с *непрозрачностью* сознания для самого себя, например постулированием Фрейдом подсознательных комплексов. Второе — Декарт

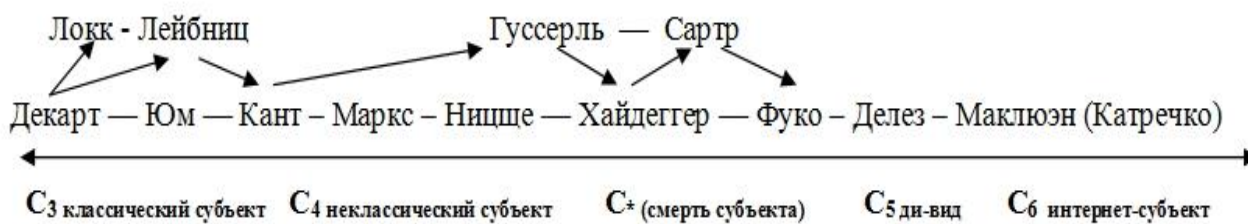
¹ Переход к современной (неклассической) парадигме философии происходит в конце XIX в. (в психоанализе, экзистенциализме) и связан с тезисом о *непрозрачности сознания* [9].

² Хотя здесь говорится о *личности*, но *mutatis mutandis* его можно распространить и на понятие *субъекта*.

³ Термин *личина* и сейчас понимается сходным образом, хотя уже с негативным оттенком.

⁴ См. о понимании *лица* у римлян лекцию А.В. Мареев на «Постнауке»: (<http://postnauka.ru/video/17912>; дата обращения 01.11.2020).

субъектность Сартра¹ и т.п. Вместе с тем понятно, что предложенная нами шкала несколько упрощена и не совсем точно выражает реальное соотношение концептов и взаимовлияние мыслителей друг на друга, например в двумерной плоскости это соотношение может быть представлено следующим образом (рис.3)²:



Дадим небольшой комментарий к представленной схеме:

1) Модус C_1 . В данной связи представляется интересной культурологическая концепция «происхождения сознания в результате краха двухпалатного (бикамерального) мозга» Дж. Джейнса³, согласно которой первобытный человек (вплоть до эпохи Гомера⁴) не обладал сознанием (модус сознания C_1) в современном понимании этого слова, поскольку нейрофизиологическим основанием сознания выступает совместная работа наших полушарий, т.е. система из левого и правого полушарий. Т.е. мифологический человек (до «осевого времени») был устроен принципиально иначе. Подход Джейнса может быть соотнесен с метафорой правого/левого полушария и культурологической гипотезой о чередовании в развитии человеческой культуры «левополушарных» и «правополушарных» периодов (типа чередование геометрического и алгебраического стилей в математике).

2) Модус C_2 – связан с античным концептом «душа» (которая, конечно, не соотносится с классическим картезианском субъектом (индивидом), сознающего себя). При этом в рамках этого модуса есть внутрипарадигмальные (концептуальные) различия. «Душа» Платона (диалог «Федон») не то же самое, что «душа» Аристотеля (трактат «О душе») ⁵.

3) Переход от модуса C_3 к C_4 в рамках нашего подхода мы фиксируем как переход от классической к неклассической парадигме философствования (вторая половина XIX в.), который связан с одной стороны с де-субстанциализацией субъекта (*cogito*), а, с другой стороны, с феноменом непрозрачности сознания, отмеченной в статье [9]. Например, если Декарт мыслит *когито* как *вещь мыслящую*

¹ Сартр в работе «Трансцендентность Эго», опираясь на специфику французского языка, постулирует субъективность без субъекта: отказ от *Je* (активное я) в пользу *Moi* (пассивное мое).

² Заметим также, что на шкале нет единого основания перехода от одного модуса к другому. Скорее, каждый такой переход обусловлен своим особым критерием. Задача, которую мы ставили перед собой, – дать общий вектор трансформации субъекта в европейской философии и предложить схему для ее дальнейшего развития. Например, было бы интересно «подключить» к нашей схеме и не-европейские концепты субъективности, или учесть не только диахронный, но и синхронные различия, например, «национальные характеры» (Г.Гачев; ср. с проблемой «загадка русской души»).

³ См. название одноименной книги Дж. Джейнса (Julian Jaynes) “*The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*” (1976), которая на русский язык пока не переведена.

⁴ Текстологическим анализ поэмы Гомера («Одиссея»), показывает, что «внутренний голос» [«голос» сознания в современном смысле; C_3 и далее] описывается здесь как голос (узрение) олимпийского бога, и только «хитроумный» Одиссей выступает здесь как предтеча современного европейского человека, обладающего сознанием, хотя и у него тоже нет сознания, поскольку то, что мы могли бы эксплицировать как «разговор души с собой» (Платон; модус C_2), или рефлексию над своим внутренним состоянием души, представляется у Гомера как разговор Одиссея с тем или иным богом.

⁵ Ср. с тезисом об отсутствии понятия/термина *личности* в Античности выше.

(эмпирический субъект), то Кант говорит о функциональном понимании сознания в своем концепте *единства трансцендентальной апперцепции* (трансцендентального субъекта; при этом сознание для Канта уже не «вещь», не декартовская «субстанция мыслящая»). В определенном смысле завершает этот процесс Э. Гуссерль в своем концепте *интенционального субъекта*¹. Хотя эту концептуальную линию можно продолжить концептом *Da-sein* М. Хайдеггера, в котором вообще нет ссылки на личностность субъекта.

4) Еще один подход к концептуализации сознания (модус С₆) можно соотнести с концепцией М. Маклюэна, в которой обосновывается зависимость человеческой культуры (resp. сознания) от типа коммуникаций (семиозиса²). Одна из его известных работ «Галактика Гутенберга» устанавливает связь между типом человека/культуры («печатный человек») и развитием книгопечатания в «эпоху Гутенберга» [12]. Понятно, что переход к эпохе электронных коммуникаций (телеграф, телефон, телевидение, сотовая связь, Интернет, etc), которую можно было бы назвать «Эпохой Интернета» (или «глобальной деревней»), влияет на сознание человека и приводит к его (сознания) трансформации. Наш тезис состоит в том, что сейчас появление и развитие Интернета (наряду с другими социальными факторами) позволяет говорить о переходе от современного субъекта (*der moderne Mensch*) к *надындивидуальному пост-сознанию* (виртуальному, сетевому человеку)³.

5) Несколько подробнее скажем об еще одном смысловом ходе, проделанным Ж. Делезом и связанным с переходом от *индивида* (Декарт, Локк, Лейбниц) к *дивиду* (Делез), от модуса С_{3/4} к С₅. Это переход также связан со «смертью» *классического субъекта*, но в некотором другом отношении, по сравнению с психоанализом (З. Фрейд, К. Юнг и др.) или экзистенциализмом (М. Хайдеггер, Ж.–П.Сартр). По сути дела, эта дальнейшее развитие линии на «открытость» субъекта, которая происходит при переходе от *трансцендентального субъекта* Канта к *интенционального субъекта* Гуссерля. Мы связываем этот переход с делезовским концептом *ди-вида*. Ж. Делез в своем послесловии «Общества контроля» [14] к работе М. Фуко «Надзирать и наказывать» соотносит эту трансформацию классического индивида с переходом от «дисциплинарного общества» к «обществу контроля». Классический субъект/индивид конституирован определенным образом при помощи некоторого набора [социальных] «технологий», которые Фуко называет «техниками себя»⁴, которые в обществах XVIII – XX вв. направлены как бы *во-внутрь* нашей субъективности и посредством которых происходит формирование *ин-дивида* и *личности* как центра нашего «Я». Однако в конце XX в. (переход к пост-индустриальному обществу, обществу контроля) подобные социальные «техники» уже направлены в противоположном направлении, *вовне* нашего «Я» и конституируют рыхлую структуру делезовского *ди-вида*, или «расщепленного [множественного] Я (как я₁, я₂, я₃...)»⁵ (см. рис.4). Делез в этой связи говорит о замене *личной подписи* (как одной из «техник себя» эпохи Просвещения) множеством паролей и рпн-кодов и т.п., которые выполняют роль современного идентификатора [расщепленной] личности. А *Интернет* усиливает эту множественность/расщепленность личности множественностью e-mail'ов и

¹ Подробнее я прослеживаю эту трансформацию сознания в своей статье [Катречко 2009(в)].

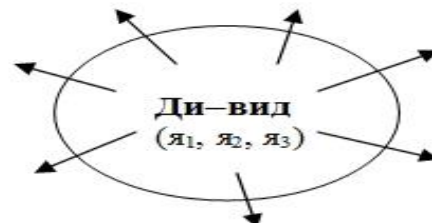
² Маклюэн выделяет четыре типа семиозиса: устный, письменный, печатный и электронный. Ср. с третьим типом «техник» М. Фуко. Это можно назвать *техниками дискурса*.

³ Подробнее об этом см. мою статью [13].

⁴ См.: «... В любом обществе, каково бы оно ни было, существует еще один тип техник: техники, позволяющие индивидам самостоятельно совершать определенное число операций над своими телами, над своими душами, над своими мыслями, над своими поступками с целью трансформации себя, преобразования себя и достижения состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы и т.д.» [15].

⁵ Относительно недавно появившееся понятие (в психологии), которое фиксирует скорее не патологию (расщепление личности в шизофрении), а распространенность подобного явления расщепления цельного «Я» в современном обществе.

nickname'ов. Стиль инет-общения: sms, посты в инет-форумах и социальных сетях (Livejournal, Facebook, Twitter, «В Контакте»...) – *поверхностен* и вследствие дефицита времени не оставляет возможности углубления в себя и «глубинного общения» (Г. Батищев) между людьми, характерного для маклюэновской эпохи «письменного человека», конституирующего свою идентичность посредством «техник/практик себя» типа писем, дневников, мемуаров, биографий, etc.



Заключение. Архее-генеа-логический метод М.Фуко, вкупе с его тезисом о «смерти субъекта» и концепцией «технологий себя» позволяет выдвинуть тезис о том, что субъектность (сознание) человека не является чем-то само собой разумеющимся и исторически неизменным. В европейской истории можно выделить несколько модусов сознания, каждый из которых, в свою очередь, может быть концептуализирован различным образом. Европейский субъект возникает в определенный исторический период (Возрождение) и развивается (Новое время), однако в настоящее время наблюдается обратный процесс его трансформации: на место привычного человека приходит *пост-человек*, конституированный совершенно другим образом.

Литература

- [1] Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994 – 2006. Т. 2. Ч.1, Ч.2.
- [2] Фуко М. Порядок дискурса //Его же. Воля к истине. М.: Касталь, 1996.
- [3] Фуко М. Слова и вещи. СПб: А-сad, 1994.
- [4] Фуко М. Что такое автор? //Его же. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996.
- [5] Маркс К., Энгельс Ф. Тезисы о Фейербахе//Избранные произведения. В 3-х т. М.: Политиздат, 1983.
- [6] Фуко М. Технологии себя //Логос, 2008 № 2 (65), с.99 – 100.
- [7] Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М.: ИНТРАДА, 1996.
- [8] Хайдеггер М. Время картины мира //Его же. Время и бытие. М.: Республика, \ 1993
- [9] Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии //Философия в современном мире. М., 1972. с. 28 – 94.
- [10] Катречко С.Л. Проблема сознания как философская проблема //Философия сознания: Аналитическая традиция. Третьи Грязновские чтения (6 – 7.11.2009). М.: «Современные тетради», 2009. с.128 – 134.
- [11] Катречко С.Л. Трансцендентальная модель сознания как последовательное преодоление субстанционализма (Декарт, Кант, Гуссерль...) //Философия, наука, образование (Ломоносовские чтения МГУ). М.: МАКС Пресс, 2009. с.109 – 117.
- [12] Маклюэн М. Галактика Гуттенберга: становление человека печатающего. М.: Академический проект, 2013.
- [13] Катречко С.Л. Переход от индивидуального сознания к пост-сознанию в эпоху Интернет: к концепции сетевого виртуального человека //Человек в технической среде. Вологда, 2015. с.47 – 50.

- [14] Делез Ж. POSTSCRIPTUM к обществам контроля //Его же. Переговоры. СПб.: Наука, 2004.
- [15] Фуко М. О начале герменевтики себя //Логос, 2008 № 2 (65), с.65 – 95.

Практики формирования субъектности в античной философии и современной психотерапии

С.А. Большунова (Москва)

Настоящие тезисы посвящены практикам становления субъектности: их истокам в античности и отголоскам в современности. Рассмотрены «духовные упражнения» П. Адо и техники «заботы о себе» М. Фуко, сформулированные авторами на основании исследования античности. Выделена основная характеристика практик себя – направленность на преобразование субъектом себя самого, что делает их альтернативой практикам подчинения, создавая пространство свободы. В современности практики себя имеют отражение в психотерапии, претендующей на формирование субъектности в процессе психологической работы. В частности, майевтика и сходные ей приемы обнаруживаются в когнитивно-поведенческой терапии, логотерапии, нарративной практике и философской практике. Однако вопрос о реализации данной цели в деятельности остается открытым.

Ключевые слова: субъектность, «забота о себе», духовные упражнения, философские практики, сократовский диалог.

Цель данной работы – обсуждение проблемы формирования субъектности с точки зрения практик себя, в которых субъектность формируется. Данная тема впервые была рассмотрена в работах П. Адо и М. Фуко, обратившихся к античности и увидевших в ней особые практики – «духовные упражнения» или техники «заботы о себе», основная цель которых есть преобразование самого себя индивидом [2].

П. Адо, исследуя платонизм и стоические идеи, формулирует понятие «духовные упражнения» – античные практики, выступающие способом преобразования и формирования себя субъектом. Цель подобных практик – освобождение индивидуальности и возвышение до уровня универсального, преобразование собственного видения мира и бытия. Платонические диалоги представляют собой образцовые «духовные упражнения», самая суть которых заключается в конверсии, т.е. изменение ментального порядка индивида: от перемены мнения до полного преобразования личности.

По мнению П. Адо, стоическую философию в целом можно рассматривать как образ жизни, искусством жить, что означает ее непосредственную связь с практиками [1]. В основе выбранного философом того времени образа жизни лежало экзистенциальное предпочтение, и именно в нем содержалось основание философского дискурса. Дискурс и образ жизни были тесно связаны: образ жизни выступал маркером причастности к философскому дискурсу, а дискурс – основанием для философского образа жизни. Тогда дискурс может быть рассмотрен как средство воздействия философа на самого себя. К духовным упражнениям античности можно отнести внимание, медитацию (размышления), воспоминание о том, что есть благо, чтение, слушание, исследование, самообладание, практику исполнения должного и безразличия к безразличным вещам и др. Важным догматом стоицизма является различие между тем, что зависит от субъекта, и тем, что от него не зависит. Соответственно, стоические практики фокусируют внимание индивида именно на том, что от него зависит и позволяет обратиться к добру. Отдельно следует отметить, что, согласно П. Адо, каждое духовное упражнение является диалогическим.

М. Фуко в античности находит техники «заботы о себе» – практики, формировавшие субъекта, если взглянуть на них с точки зрения современности. Под субъектностью в поздних работах М. Фуко понимается способность человека со смыслом распорядиться собой, своей жизнью, различными жизненными обстоятельствами и ситуациями [8]. Техники себя позволяют индивидам самостоятельно совершать определенное число действий над своими телами, душами, мыслями, поступками с целью трансформировать себя, преобразовать себя и достичь определенных целей, например, счастья, силы, чистоты и проч. Субъект здесь делает себя посредством когнитивных и практических отношений с собой [3]. Техники себя – это альтернатива представлениям о субъекте как предмете приложения властных отношений, зависимом существе, альтернатива техникам подчинения.

Таким образом, согласно М. Фуко, субъект конституируется не только в игре символов, но и в реальных исторических практиках. Тогда практики, или техники «заботы о себе», – это буквально то, каким образом индивид воздействует на себя самого. Благодаря им и порождается античный субъект.

Понятие «заботы о себе» включает два основных смысла: 1) необходимость разобраться, что для индивида действительно важно; 2) необходимость помнить, что нельзя слишком полагаться на собственные силы и приписывать себе божественное всемогущество. Ключевой здесь выступает взаимосвязь субъекта и истины, которые соотносятся через постоянный выбор. Субъекта не приобщают к высшей силе или авторитету, не открывают известную истину, а формируют навык выбора, ведущего к истине. Причем субъект, как он есть, без преобразований, не способен прийти к истине. Следовательно, перед ним стоит задача преобразования себя и своего существования. Истина же, как она есть, способна преобразовать и спасти субъекта. Навык выбора и самоизменений формируется благодаря наставнику, сопровождающему индивида в практиках. Однако сам наставник не должен стать авторитетом или вышней силой. Субъект – это не тот, кого привели к субъектности, но тот, кто сделал субъектом самого себя.

Субъект не является чем-то постоянным, но перманентно находится в процессе производства и самовоспроизводства. Историчность субъекта подчеркивает его связь с социальным контекстом. Субъект каждый раз появляется заново в результате игры отношений власти и истины. Особенно важно, что в поздних работах М. Фуко субъект больше не пассивен, допускается активное формирование самого себя.

Итак, духовные упражнения или практики себя – это процедуры, направленные на преобразование субъектом самого себя. По мнению М. Фуко, они существовали не только в античности, но во всех цивилизациях в разных формах и их предлагали или приписывали индивидам с целью их самоидентификации. Однако в Новое время произошел разрыв связи между доступом к истине и индивидуальными преобразованиями, который радикально изменил практики субъективности, сместив фокус внимания с «заботы о себе» на «познание самого себя». Размышляя о новейших формах субъективности, М. Фуко утверждает, что они должны сделать человека более свободным. Поэтому опорой, по его мнению, следует искать не в унифицирующих практиках Нового времени, но в античности и практиках «заботы о себе».

Призыв М. Фуко и идеи П. Адо не остался незамеченными. Техники «заботы о себе» активно пытаются использовать в различных психотерапевтических подходах, которые претендуют на роль практик, формирующих субъектность в современном обществе. Так, сократовский диалог применяют в когнитивно-поведенческой терапии и логотерапии, чтобы помочь клиенту критически исследовать собственные убеждения, альтернативные им точки зрения и последствия того или иного мнения, что позволяет ему занять осознанную, обоснованную, т.е. имеющую основания, позицию [9; 6]. Более того, возвращая философии право выступать не только в качестве теоретической дисциплины, но и образа жизни, развивается философское консультирование как направление психотерапии, где в качестве основного инструмента также используется сократовский диалог, направленный на

переосмысление ценностей и убеждений [10]. Тесная связь философии и психотерапии отражена в известном высказывании А. Камю: «Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, значит ответить на фундаментальный вопрос философии» [4]. Мы предполагаем, что философские практики потенциально дают индивиду не только инструменты для принятия такого решения, но и для самого проживания.

В подобном ракурсе рассмотрения становится очевидным сходство между сократовской майевтикой и понятием деконструкции, введенным Ж. Деррида. Последнее также нашло свое отражения в современных психотерапевтических практиках, в особенности в нарративном подходе, основанном на французской философии постструктурализма [5; 7]. Прием деконструкции понимается в нарративном подходе как процедуры, которые ниспроверяют общепринятые реальности и практики, или «истины», навязанные дискурсами и отчужденные от условий и контекста их создания. Деконструкция позволяет исследовать, какие социальные силы поработают человеческие жизни, определить истоки ценностей и убеждений, выявить альтернативы и занять позицию против определенных практик власти. С точки зрения постмодернистской терапии, способность человека осмысленно выбирать из дискурсов, понимая основания собственного выбора, является одним из проявлений субъектности.

Отдельно стоит отметить, что техники себя имманентны человеческой практике вообще, в том смысле, что в любой практике есть место вопросу: кем и каким я становлюсь. Однако в техниках «заботы о себе» данный вопрос выходит на первый план. Субъект в этом случае отвечает на вопрос «что значит быть человеком?» в значении «быть собой». Ответ может быть дан только в логике единичного, что вновь подчеркивает особые отношения субъекта и истины. Нечто выданное за всеобщую или универсальную истину не обладает свойством ответственности.

Таким образом, психотерапевтические подходы, посягающие на формирование субъектности, обращаются к философским практикам себя. Ключевым при этом остается отношение между субъектом и истиной: ведет ли терапевт индивида к становлению субъектом, знает ли он истину, указывая на нее клиенту, или же эта истина открывается ими совместно, а человек становится субъектом самостоятельно. Однако способна ли современная философия породить новые практики себя, отвечающие вызовам времени, а психотерапия не только постулировать указанное отношение субъекта и истины, но и производить его в деятельности, – открытый вопрос, требующий дальнейшего рассмотрения.

Литература

- [1] *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. – М.; СПб: «Степной ветер», 2005. – 448 с.
- [2] *Гаджикурбанова П.А.* «Духовные упражнения» и «Забота о себе» (стоическая этика в интерпретации П. Адо и М. Фуко) // *Этическая мысль.* – 2009. – С. 27 – 42.
- [3] *Зарецкий Ю.П.* История европейской субъективности Мишеля Фуко // *Субъективности и идентичность: коллект. моногр. / отв. ред. А.В. Михайловский* – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. – 366 с.
- [4] *Камю А.* Миф о сизифе. – М.: АСТ, 2011. – 224 с.
- [5] *Кутузова Д.А.* Введение в нарративную практику // *Журнал практического психолога.* – 2011. - № 2. – С. 23-41.
- [6] *Лукас Э.* Учебник по логотерапии. Представление о человеке и методе. – М.: «Новый Акрополь», 2017. – 256 с.
- [7] *Фридман Д., Комбс Д.* Конструирование иных реальностей. – М.: Независимая

- фирма «Класс», 2001. – 115 с.
- [8] Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс 1981–1982 учебном году. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
- [9] Overholser J. C. (1993). Elements of the Socratic method: II. Inductive reasoning // Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training. - 1993. - 30(1). – P. 75-85.
- [10] Weiss M.N. The Socratic Handbook – Dialogue Methods for Philosophical Practice. - Vienna: LIT, 2015.

Дискурс психоанализа и его особенности

А.В. Зайчиков (Москва)

В статье производится попытка выделить основные сущностные характеристики психоаналитического дискурса в понимании Ж. Лакана. Автор обращается к семинарам Лакана 1960-х годов, чтобы выделить его основные координаты, такие как: знание и способ обращения с ним, специфика субъекта, с которым работает психоанализ и вопрос истины.

Ключевые слова: психоанализ, дискурс, субъект, истина, бессознательное.

В психоанализе Жака Лакана слово «дискурс» имеет как минимум три значения. Во-первых, французское «discours» является синонимом «parole» и переводится как «речь». Так, например, происходит в выражении «tenir le discours», которое переводится как «держат речь». Во-вторых, дискурс понимается как социальная связь, в связи с чем мы можем далее уточнять о каком именно дискурсе идет речь, например, о дискурсе науки или религии. В-третьих, слово дискурс отсылает к очень конкретной формализованной структуре, которую Лакан разрабатывал в ходе своего семинара «Изнанка психоанализа» 1969-1970 годах, и которая называется «теория дискурсов».

В своем выступлении я хотел затронуть понятие дискурса во втором его значении, уточнив при этом, что речь будет идти о дискурсе психоаналитическом. Иначе говоря, что такое психоаналитический дискурс как социальная связь? В чем состоит его специфика по мысли Лакана? Чтобы попытаться ответить на эти вопросы, мы введем несколько координат, которые для психоанализа являются определяющими.

Кабинет психоаналитика

Так или иначе, когда речь заходит о психоанализе, то подразумевается в первую очередь и прежде всего некоторая кабинетная практика, в которой обычно есть два участника: психоаналитик и пациент. Безусловно, существуют и другие режимы работы психоаналитиков, в том числе психоаналитиков лакановской ориентации, но все-таки неким ядром, или анализом в его «чистом виде» считаются эти отношения один на один между психоаналитиком и пациентом. Отношения между ними могут быть организованы различными способами. Это значит, что, попадая в кабинет аналитика мы еще не попадаем в психоанализ и в психоаналитический дискурс. Причем, речь идет не только о вопросе времени, может произойти так, что, потратив на походы к аналитику много времени и денег, пациент так в анализе и не окажется. Речь также не идет исключительно о степени подготовки аналитика, поскольку никакая его подготовка не может гарантировать то, что анализ в кабинете действительно будет происходить. Таким образом, кабинет психоаналитика, хотя и является привилегированным местом для того, чтобы

аналитический дискурс обнаружить, не является ни в коей мере его гарантом. Далее я обозначу несколько ключевых моментов, исходя из способа функционирования которых мы можем сделать вывод является та или иная кабинетная практика психоанализом.

Знание

Первая координата, к которой мы обратимся – это знание. Лакан постоянно настаивал на специфике его функционирования в аналитическом дискурсе. В чем же эта специфика состоит? Как и к любому другому специалисту, к психоаналитику чаще всего приходят именно за знанием. Так, например, приходят ко врачу, рассказывая о своих симптомах и ожидая, что врач, исходя из своих знаний и профессионального опыта даст ответ, что нужно в данной ситуации делать, как от недуга избавиться. Иначе говоря, ко врачу приходит незнающий, тот кто если бы знал как поступить, не пришел бы. Отмеченный этой нехваткой знания, он приходит к тому, кто знанием обладает, по крайней мере это предполагает ситуация. Если врач не владеет знанием, значит это плохой врач и нужно идти к другому, кто такой нехватки знания не продемонстрирует. Связь между врачом и пациентом здесь выстроена так, что продуктом обмена является именно знание и коммуникация будет считаться успешной, когда этот обмен состоится, то есть, когда врач расскажет пациенту что с ним и как это поправить. Пациент получает не только направление на процедуры или рецепт, но и знание. Мы могли бы сказать, отсылая к теории дискурсов Лакана, что речь здесь идет о дискурсе господском, поскольку врач – это тот, кто знает, он - господин знания.

В случае психоанализа несмотря на то, что начинается это взаимодействие ровно также, разворачивается оно иным образом. Обращаясь с вопросом к психоаналитику, пациент, за редким исключением, ответа не услышит. Или вернее, не услышит такого ответа, который бы его удовлетворил. Иначе говоря, на вопрос «Доктор, что со мной?» ответа «уважаемый пациент, у Вас вот «это»» не последует. Такая ситуация может фрустрировать и возмущать, но давайте разберемся почему она имеет место, причем не в качестве некоторого исключения, а, напротив, как правило.

То, что озвучивает пациент аналитику - это некая просьба, это то, что в русском переводе Лакана получило название «требование», а во французском это называется «demande» и не имеет такого измерения настойчивости как в русском, поскольку его также можно перевести как «запрос» или «просьба». Здесь нам сразу нужно пояснить, что это «требование» является термином, которым обозначается любая речь. Говорить – значит задействовать этот уровень. Как только мы заговорили о требовании, нам необходимо ввести еще один уровень, уровень желания. Говоря о желании в контексте лакановского психоанализа, речь всегда идет о желании бессознательном, то есть, о желании, о котором пациент не знает. Бессознательное желание – это то, вокруг чего организована психоаналитическая работа.

Как соотносятся между собой эти два уровня? Желание – это то, что не может быть высказано в требовании. Лакан настаивает на том, что речь идет о структурной невозможности совпадения между ними. Другими словами, говоря «я хочу вот этого» или даже «я желаю вот того-то», субъект совершает промах, думая, что желание свое ему удалось высказать, что это действительно то, что он хочет. Тогда как Лакан, вслед за Фрейдом указывает, что желание осталось где-то по ту сторону высказанного сообщения.

Возвращаясь к нашему примеру, психоаналитик не спешит с ответом на вопрос пациента потому, что он ориентирован на желание пациента, а не на его требование, а о желании этом ни он, ни пациент не знает. Здесь возникает вопрос, как возможно узнать то, чего не знает ни один из участников процесса? Ключом к этому, по мнению Лакана, является специфическая позиция аналитика.

Как мы могли бы эту позицию характеризовать? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно уточнить, что психоаналитик не отказывается полностью от претензии на знание, хотя бы потому, что что-то про бессознательное он все-таки знает. Однако,

этим знанием он не пользуется для того, чтобы восполнить ту нехватку, с которой к нему пришел пациент. Даже напротив, он ее поддерживает. Иначе говоря, он воплощает место знания, без того, чтобы его открыто предъявлять. Эту позицию Лакан называет «субъект, предположительно знающий». И здесь еще раз стоит подчеркнуть, что анализ или психоаналитический дискурс может возникнуть тогда, когда между аналитиком, предположительно знающим и решившим, что он знает на самом деле, поддерживается дистанция.

Для Лакана это место предположительно знающего, воплощенное психоаналитиком, является необходимым условием анализа (поэтому Лакан говорит о невозможности самоанализа). Это то место, в которое пациент будет направлять свою речь, и которое будет иметь для него эффекты. Самый известный пример, который иллюстрирует функционирование этого места, это пример Фрейда, в котором пациент говорит ему: «Вы конечно скажете, что это моя мать, но это точно не она». В этой фразе мы видим два места, одно из которых воплощает пациент, из которого звучит «это не моя мать», и другое место, воплощенное Фрейдом, который в фантазии пациента говорит ему «это ваша мать». Оба этих места проистекают из пациента, Фрейд лишь воплощает одно из них. Это место, занимаемое аналитиком Лакан, называет местом большого Другого и которое он идентифицирует как бессознательное. «Бессознательное дискурс Другого» - так гласит одна из известных его формул, дискурс здесь понимается как речь. То есть, то, что сказал Другой пациента, то, что сказал Фрейд в фантазии его пациента – это и есть то бессознательное, в котором аналитик заинтересован. Именно поэтому Фрейд хватается за это выказывание говоря: «Тогда это точно Ваша мать!».

Вот таким непрямым маршрутом и появляется знание о бессознательном в процессе анализа. Это то, что адресуется пациентом психоаналитику, как то, что аналитик уже знает или думает. И задача аналитика здесь не отказываться от этого места, которые ему предложено, объяснив, что фантазия пациента о нем с ним не совпадает, но напротив, занять это место, чтобы обеспечить доступ к бессознательному знанию.

Это отношение к знанию одна из центральных координат, благодаря которой мы можем отличать аналитический дискурс. Аналитик в нем не выступает господином знания, но, скорее проводником.

Субъект

Вторая координата относится к тому, с кем, или с чем работает психоанализ. До этого мы использовали слово «пациент», но это не совсем верно. Лакан настаивал на то, что психоанализ имеет дело с субъектом. Но что значит субъект? Значит ли, что речь идет просто о синониме слова «человек»? Или можем ли мы, апеллируя к этимологии слова «психология», предположить, что анализ работает с душой, что бессознательное это некая душа, сущность внутри тела? Лакан отвечает на эти вопросы отрицательно. «Субъект» значит для него субъект с необходимостью расщепленный. Это расщепление он интерпретирует на разный манер, например, как мы обозначили выше, это расщепление между бессознательным желанием и требованием, или это расщепление между знанием и истиной, или между актом высказывания и его содержанием. Если попробовать обобщить все эти подходы к артикуляции расщепления, то можно сказать, что всегда есть то, что сознанию доступно и что-то другое, в чем ему радикально отказано. Другими словами, расщепление субъекта является неустранимым. Ход психоаналитического лечения не связан с тем, чтобы эту трещину залатать, наложить повязку и сделать из расщепленного субъекта – субъекта целого. Именно поэтому Лакан в ходе своего учения постоянно критикует идею сферичности, как воплощающей полноту, гармонию, единство и завершенность. По этой же причине он предлагает совсем иначе читать знаменитую фрейдовскую формулу «Там, где было Оно станет Я». В ней, он призывает признать на месте этого Я расщепленного субъекта, еще раз

отмечая радикальную неустрашимость расщепления. Никогда в анализе не наступает такой этап, когда Я начинает включать в себя то, что было бессознательным.

Вопрос Истины и пола

Еще одной важнейшей координатой аналитического дискурса является вопрос истины. Что значит истина в психоанализе? Этот непростой вопрос беспокоил не только Фрейда, но и многих психоаналитиков после него. Излюбленный пример Лакана, про аналитика, который принялся искать в реальности опору для верификации речи пациента, показывает, что речь не идет об истине корреспондентной. Истина как соответствие слов пациента объективной реальности – это то, что в последнюю очередь интересует аналитика. Сновидения, оговорки и другие образования бессознательного куда больше интересуют аналитиков, несмотря на их неуместное положение относительно объективности. Но если речь не о соответствии, то о чем?

Лакановское понимание истины трансформируется в ходе его многолетнего семинара. Тем не менее, здесь мы попытаемся зафиксировать некоторые инварианты, которые, как кажется, будут оставаться валидными в ходе всего его учения.

В ходе своего семинара «Важнейшие проблемы психоанализа» Лакан говорит об истине, как об истине пола. Истина субъекта – это пол, примерно так, мы могли бы это сформулировать. Это высказывание звучит вполне в духе Лакана – провокационно и даже немного скандально, и как и все его высказывания оказывается в конечном счете не тем, чем кажется на первый взгляд. Давайте присмотримся, о чем здесь идет речь. Выходит, чтобы ответить на вопрос об истине, нам предварительно нужно прояснить для себя что такое пол в психоанализе.

Речь не идет о поле биологическом, более того, в реальности мы не можем найти референта для этого слова. Лакан настаивает на том, что пол – это не инструмент размножения, поскольку есть существа, которые размножаются совершенно иначе, например, бесполом образом. Сейчас мы не будем вдаваться в его аргументацию, но укажем, что пол связан с вопросом желания. Желание поддерживается некоторое бессознательной фантазией, в которой субъект занимает какую-то позицию. Эти фантазия, по крайней мере частично, аналитики обнаруживают, например, в сновидениях своих пациентов. Фрейд заметил, что эта фантазия характеризуется невероятной степенью устойчивости и не поддается изменениям в результате интервенций. Место субъекта в ней строго определено. Поскольку речь идет о фантазии по преимуществу сексуального характера, то здесь артикулируется вопрос пола. Но что самое важное, так это то, что, обнаруживая или создавая ситуации которые вторят этой фантазии желание субъекта будет активизироваться. Чтобы дать, хоть какой-то пример такой фантазии предложим такую формулировку: «быть второй женщиной своего мужчины». Оказываясь в этом месте, которое зачастую с разумным понятием блага не имеет ничего общего, субъект оказывается захвачен желанием, или захвачен своей субъективной истиной, могли бы мы сказать.

Таким образом, истина для Лакана, будучи одной из направляющих психоаналитического процесса, связывается с желанием и находит свою опору в бессознательной фантазии.

Заключение

Мы попытались кратко обозначить основные координаты психоаналитического дискурса. В самом начале мы отметили, что, говоря о психоанализе мы в первую очередь подразумеваем некоторую кабинетную практику, но стоит сказать, что то, что ее определяет это именно дискурсивные составляющие, а не география.

Литература

- [1] Лакан Ж. Наука и истина. Международный психоаналитический журнал №1 / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: «Гнозис», 2011 – с. 9–31
- [2] Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: "Гнозис/Логос", 2004. – 304 с.
- [3] Лакан Ж. «Важнейшие проблемы психоанализа», неиздан.

Психофизическая проблема как философский дискурс

Е. Д. Дмитриевский (Одинцово)

В тезисах рассматривается психофизическая проблема как один из ключевых философских дискурсов. Психофизический дискурс исследуется в исторической перспективе. Основное внимание уделено современному состоянию психофизической проблемы в аналитической философии сознания, а также дан альтернативный взгляд, отрицающий значение психофизической проблемы для современной философии.

Ключевые слова: психофизическая проблема, сознание, тело, аналитическая философия сознания, Э.В. Ильенков.

1. Философский концепт «отношение сознания и тела» несет в себе все черты дискурса, поскольку в этой конкретной области сталкиваются противоположные мнения, идеи и т.п. Отношение сознания (разума, ментального, идеального, духовного и т.п.) и тела, и, шире, материального и идеального бытия является ключевым дискурсом философии на протяжении всей ее истории. Именно в философии сознание осознало себя и окружающий мир в их взаимоотношении, но это взаимодействие понимается различно. Под идеальным в философии понимается не только сознание отдельного индивида, но «разум», пронизывающий природу (Логос, Идея, Понятие и т.п.). «Разум» существует и в общественном сознании, в его различных формах (наука, искусство, нравственность и т.д.). Сознание отдельного индивида связывается, с одной стороны, с его индивидуальным телом, а с другой - с пронизывающей мир и социум законосообразностью и «разумностью». Психофизический дискурс предстает как частная проблема отношения сознания и тела индивида в более глобальном дискурсе «материальное - идеальное».

2. Философский дискурс о взаимосвязи материального бытия и мышления берет свое начало в античной философии. Античная мысль, особенно досократики, рассматривала данный дискурс в рамках всего бытия, где тело выступало лишь его частью. Разум индивида также воспринимался как часть мирового разума. Признавая обособленное сознание и тело отдельного индивида, античные философы воспринимали их как часть единой природы. Даже если при этом сама природа могла «расколоться» на две части: материальную и духовную. Тело состоит из тех же частиц, что и другие тела (атомы, гомеомерии, стихии и т.п.), а душа, чтобы быть разумной, должна приобщиться к высшему Разуму (Логос, Бытие, Идея и т.п.). Платон оторвал идеальное от реального и, соответственно, душу от тела. Но душу он также подчинил высшему миру идей, как и само материальное бытие. Аристотель попытался вернуть идеальное в мир посредством форм. Также он более натуралистически подошел к пониманию души, отделив от физического тела только ее часть (высшую). Но в обоих случаях душа должна быть приобщена всеобщей разумности.

3. Средневековый дискурс получил религиозную окраску. Акценты переместились с природного на духовное (Бог). Душа человека должна приобщиться к Богу, его мудрости и благодати. Взгляд на тело приобрел двойственный характер: от противопоставления души и тела (августинианство), до признания неполноценности

души без тела (томизм). Но в любом случае отношение к Богу для души важнее, отношения к собственному телу.

4. В эпоху Возрождения дискурс получил антропологический оттенок. Человек выделился в третью величину, наравне с природой и Богом. Человек становится творцом, деятелем. И прежде всего он творит самого себя. Душа становится ближе к телу, а разум теснее связывается с органами чувств. Человек может противостоять судьбе, но он включен во вселенский миропорядок и должен соотноситься с ним и понимать его.

5. В Новое время дискурс начинает приобретать научный оборот:

а) Рационализм все еще пытается трактовать разум и тело как различные моменты бытия. Декарт «отрывает» душу от тела, трактуя первую в категориях универсальности разума и языка (мыслящая субстанция), а последнее как ограниченный материальностью механизм (протяженная субстанция). Душу и тело связывает «шишковидная железа», через которую душа действует на тело, как и тело на душу (причинно-следственные связи). Спиноза утверждал, что мышление и протяжение, это два атрибута одной субстанции, поэтому порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей. Человек есть модус, соединяющий мышление и протяжение, но между душой и телом нет причинно-следственных связей (единое мыслящее тело). Это единство, которое следует понимать в двух различных аспектах (атрибутах). При этом душа и тело есть модусы своих атрибутов в единой субстанции.

б) Эмпиризм воспринимает человеческое сознание с позиции «натурализма», в связи с телом, мозгом, органами чувств и т.п. Гоббс признавал существующими только материальные тела, и, соответственно, материализовал и формализовал (мышление - вычисление) сознание. Локк с позиции сенсуализма подверг тщательному исследованию человеческие ощущения, показав зависимость разума от опыта. Но сенсуализм оказался близок субъективизму. Доведенный до крайности сенсуализм Юма переходит в скепсис относительно познания существования как единой души, так и тел в природе.

6. В эпоху Просвещения дискурс все больше смещается в сторону физиологии человека. Для объяснения человеческого сознания привлекаются данные медицины, анатомии и т.п. Атеизм некоторых философов Просвещения заставляет их либо редуцировать сознание к телу (мозг, нервная система и т.п.), либо искать элементы духовного (чувствительность) в самой материи. Углубляются сенсуалистические концепции, сводящие пассивное сознание к ощущениям. Выявляется зависимость сознания не только от природы, но и общества.

7. Немецкая классическая философия вернула дискурс в философское русло. Диалектика немецких классиков показала возможность решить проблему «материальное – духовное» через единство противоположностей, но с идеалистических позиций. Сознание стало творческим, активно взаимодействующим с природой. Начинается исследование сознания с точки зрения всеобщих логических структур мышления. Категории онтологии становятся категориями сознания. Усиливается тезис зависимости индивидуальной «души» от общественных форм сознания: наука, искусство, нравственность, право и т.п. В практической деятельности индивид приобщается к логике понятия, «отчужденного» в предметах культуры.

8. В постклассической философии в психофизическом дискурсе усилились элементы натурализма. Завязалась настоящая борьба между психологизмом и антипсихологизмом. Психологи старались «объяснить» сознание объективными методами экспериментальной психологии. Антипсихологи говорили о «понимании» сознания из акта переживания (феноменализм). Но и здесь сознание представало в «объективных» (всеобщих и необходимых) формах: «логическое» Гуссерля, трансцендентальные структуры сознания неокантианцев и т.п. Субъект определяет смысл объекта, как и всего окружающего его мира.

9. В современной философии сознания (прежде всего, в аналитической философии) психофизический дискурс (mind – body problem) занял центральное место. Под сознанием в данном случае понимается не только разум, мышление, но и ощущения, бессознательное и т.п. Также сюда относится сфера искусственного интеллекта. Ключевой проблемой выступает понимание сознания с точки зрения каузальной замкнутости материального мира: как возможен опыт субъективной реальности в материальной телесности. Д. Чалмерс назвал ее «трудной проблемой сознания», связанной с феноменальными (кавалитативными) свойствами сознания (переживание, чувствование), которые он противопоставляет психологическим (поведенческим) свойствам, как «легким проблемам сознания». Не беря в учет агностические или идеалистические концепции, здесь можно выделить следующие ключевые направления:

а) Физикализм. Основная идея физикализма («материализма») состоит в том, что мышление имеет физическую природу и свойственно самой материи мозга. Физикалисты, признающие «тождество» ментального и физического, не отождествляют непосредственно материю мозга с мышлением, хотя все различия здесь как правило относятся к языковым (семантическим) выражениям о физических и ментальных процессах. Элиминативный материализм отрицает квалитативность мышления, его ментальную составляющую. Но сам процесс мышления или чувствования не отрицается, хоть зачастую редуцируется к физиологическим процессам. Часто для объяснения сознания привлекаются положения теории эволюции и естественного отбора.

б) Функционализм. С точки зрения функционализма любое ментальное состояние есть некоторая функция (функциональная схема), причинно обусловленная входящей информацией (чувственные данные) и причинно же обуславливающая последующее поведение (или другие функциональные схемы). Функциональная схема выступает как посредствующее звено, при этом она не обязательно должна быть материальной. Функциональная схема не зависит от типа носителя и может быть реализована в любом подходящем материале (мозг, компьютер и т.п.). В отличие от логического бихевиоризма, функциональная схема понимается не как форма поведения, но как его причина. К тому же логический бихевиоризм элиминировал ментальное, подменяя его поведением, диспозицией и т.п.

г) Дуализм. Как писала Н.С. Юлина: «Дуализм может быть “слабым” и “сильным” <...> “Слабый” вариант типичен для различного рода эмерджентистских концепций, представляющих сознание в виде качественной, нередуцируемой инновации эволюционного развития <...> “Сильный” вариант дуализма - это, конечно, декартовское разделение мира на *res extensa* и *res cogitans*» [2, с. 216]. «Сильный» вариант дуализма в современной философии сознания как правило апеллирует либо к неким «протоментальным» свойствам, существующим в природе (что ведет к панпсихизму), либо к квантовым свойствам материи (что может привести к агностицизму, учитывая индетерминизм, фундаментальную неопределенность и случайность квантовых эффектов). С точки зрения «слабой» версии, сознание хоть и возникает на основе материи, но к ней не сводится. Эта версия эмерджентизма может привести к эпифеноменализму, пониманию сознания как побочного момента мозговых процессов, не принимающего участия в мышлении.

д) Двухаспектная теория. С данной точки зрения ментальное и физическое предстают как две «стороны» одного предмета. Этот подход позволяет разрешить проблему эпифеноменализма, но при этом может привести к панпсихизму. Представители аналитической философии сознания часто рассматривают данную теорию в свете «нейтрального монизма», в виде существования некоей неопределенной («нейтральной») сущности, которая в зависимости от точки зрения предстает либо как ментальное свойство, либо как физическое.

10. Не все философы считали психофизическую проблему именно философским дискурсом. Некоторые российские мыслители, вроде Э.В. Ильенкова, Ф.Т. Михайлова и др. считали, что проблема отношения сознания и тела может быть

разрешена только в философии, но не психофизиологии, поскольку в качестве основания проблемы нужно брать не отношение «сознание – тело», но «материальное – духовное». При этом духовное есть атрибут материального, его необходимое свойство, которое случайно лишь в отдельном человеке. Духовное не редуцируется к материальному непосредственно, не выводится из физиологических структур мозга как таковых. Духовное также не взаимодействует с материальным по форме причинно-следственных связей. Оно есть определенный тип материального действия - по логике человеческой (социокультурной) формы деятельности. Но при этом не «растворяется» в непосредственном поведении, а является его формой («схемой»), выработанной человечеством (а не индивидом) в общественной практике. Человек - мыслящее тело, и мышление и есть его деятельность определенной («культурной») формы. Логика человеческого сознания вырабатывается в практике общественного преобразования природы, поэтому диалектически соотносится с закономерностями природы и социума. Сознание понимается не феноменально, как переживание, но с точки зрения определенной логики деятельности (причем универсальной), соответствующей закономерностям природы и общества. Феноменологический разрез сознания отдается на откуп психологии, нейрофизиологии и т.п. Философия же, с точки зрения Ильенкова, исследует логику мышления: *«Исследование логических категорий, как форм, в которых и посредством которых совершается научно-теоретическое познание явлений природы и общества, идущее в философии параллельно и на основе процесса формирования и развития самих этих категорий, которое происходит всегда и везде в ходе конкретного научно-теоретического познания мира человеком, и выступает в истории философии как ее объективное содержание, как подлинный ее предмет»* [1, с. 246].

11. Как видно из истории, философов интересовал не столько вопрос соединения души с телом (особенно мозгом), сколько связь души с миром (природой и обществом): идеальным, заложенным либо в природе в виде законов (Логос, Понятие и т.п.), либо существующим трансцендентно (Бог и т.п.), а также проявляющем себя в социуме в виде культуры. Вопросы о физиологии мозга, аффектах, бессознательном, ощущениях и т.п. постепенно выделились из философии в отдельные науки (психология, нейрофизиология и т.п.). Философию нельзя понимать просто как теоретическую «надстройку» над этими (и любыми другими) науками. Она имеет свой четко очерченный предмет исследования - логика мышления. Представители аналитической философии сознания не отказывались от более широкой трактовки вопроса об отношении материального и духовного. Но этот аспект они воспринимали как подчиненный момент психофизической проблемы. Для Ильенкова же именно отношение материального и духовного как необходимых атрибутов субстанции (природы) является определяющим моментом философии. Отдельный же индивид со своим ограниченным сознанием есть лишь абстрактный представитель (модус) логики человеческого мышления, выработанной общественной практикой по преобразованию природы.

Литература

- [1] Ильенков Э., Коровиков В. Тезисы к вопросу о взаимосвязи философии и знаний о природе и обществе в процессе их исторического развития // От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950–1960 / Авт.-сост. Е. Иллеш. – М.: Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017. С. 242–251.
- [2] Юлина Н.С. Очерки по современной философии сознания / Н. С. Юлина. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. – 408 с.

Теологический дискурс как источник критики философии Просвещения в работах И.Г. Гамана

А.В. Лызлов (Москва)

Исходным пунктом философии И.Г. Гамана является событие внутреннего переворота, произошедшего с ним в Лондоне в процессе чтения Библии. Именно в Лондоне Гаман приходит к мысли о природе и истории как двух комментариев к слову Божию. Казалось бы, эта мысль – не более, чем возвращение к теологически-философской позиции, уже раскрытой мыслителями Средних веков. Однако это не просто возвращение к ней, но совершенно новое её раскрытие. Заслуга Гамана в том, что он высвечивает имплицитно присущее такой позиции понимание языка. Он обращает внимание на то, что говорить о природе и истории как комментариях к слову Божию мы можем, лишь если и первая, и вторая имеют языковой характер и организованы как речь, которая может быть понята человеком. Соответственно, язык понимается как исходный способ устроенности существа и одновременно как исходный способ данности существа человеку. С таким, теологически укорененным пониманием языка, связано и гамановское понимание разума как способности, неразрывно связанной с языком. Именно на этих теологически укоренённых предпосылках Гаман развивает свою критику философии Просвещения.

Ключевые слова: язык, речь, разум, Просвещение, Гаман.

Рождение Гамана как самостоятельного мыслителя и критика философии Просвещения связано с событием его жизни, известным как «лондонское переживание». Будучи отправлен с поручением в Лондон своим другом, крупным коммерсантом К. Беренсом, Гаман, которому в это время 27 лет, не выполняет порученное (по всей видимости, по независящим от него причинам), просаживает деньги в компании нового знакомого-музыканта, и вынужден писать Беренсу письмо с объяснением своей ситуации и просьбой выслать деньги на обратную дорогу. В ожидании ответа Беренса Гаман поселяется в долг на съёмной квартире. Он чувствует отчаяние: он не только не исполнил порученное и промотал вверенные ему другом средства, но в свои 27 лет он так и не нашёл себя ни в чём. Хотя Беренс и думал сделать его своим личным другом-советником, Гаман не видел себя в этой роли и на поездку в Лондон согласился скорее нехотя, больше ради того, чтобы по дороге в Лондон иметь возможность побыть в родном Кенигсберге и провести вместе с умирающей матерью последние дни её жизни. В отчаянии и одиночестве Гаман ищет себе хоть какое-то занятие, и ему приходит на ум перечитать Библию. Это чтение становится для Гамана важнейшим поворотным событием его жизни – событием, благодаря которому он находит ключ к пониманию собственной жизни и становится уникальным для своего времени христианским мыслителем, каковым он будет оставаться на протяжении всей своей последующей жизни. Библия, слово Божие, становится для него другом, давшим ему «ключ от его сердца» [1; 337].

Гаман не сразу сумел вчитаться; начав читать, он откладывает чтение на несколько дней. Но когда он возвращается к чтению, то вдруг чувствует, что с его сердца словно бы спала некая пелена, и оказывается предельно уязвлён читаемым словом как обращённым лично к нему. Продолжая чтение, он пишет текст, известный нам сегодня как «Библейские размышления христианина». Работа над этим текстом представляет собой письмо, включённое в сам процесс чтения как таковой и являющееся принципиально важной составляющей этого процесса. Рождение и развитие понимания явственно раскрывается в этом письме как активный и диалогический процесс, как словесный ответ на читаемое слово. Такой эксплицитно диалогический характер гамановское письмо будет сохранять и во всех его позднейших работах. Любое из произведений Гамана – это ответ на сказанное

другими, причём ответ, который он будет давать, одновременно продолжая отвечать слову Писания, которое станет для него ключом к пониманию жизни.

Завершив чтение Библии, Гаман пишет ещё несколько текстов. Это «Мысли о ходе моей жизни», «Мысли о церковных песнопениях», «Крохи», «Размышление о ньютоновом *Трактате о пророчествах*», «Молитва». Эти работы документируют рождение Гамана-мыслителя. При этом он нащупывает основополагающую для всей его последующей мысли позицию, и она такова: «Природа и история суть ... 2 больших комментария к слову Божию; слову, каковое есть единый ключ и единое познание, раскрываемое в них обоих». [1; 412]

Казалось бы, при всей личной значимости для Гамана лондонского чтения Библии, в плане философской позиции мы видим не более чем возврат к теологически-философской позиции, уже раскрытой мыслителями прошлого – прежде всего, мыслителями Средних веков, утверждавших авторитет Писания и обращавшихся к Писанию в своих поисках понимания мира и истории. Однако, на проверку это вовсе не так: Гаман не просто возвращается к уже опробованной позиции, но совершенно по-новому раскрывает её. Сохраняя теологический дискурс, он высвечивает имплицитно присущее такой позиции, но до Гамана остававшееся невыявленным, понимание *языка*; и именно вопрос о языке оказывается в результате центральным вопросом философии Гамана.

Гаман обращает внимание на то, что говорить о природе и истории как двух «комментариях к слову Божию» мы можем, лишь если и первая, и вторая имеют *языковой характер* и организованы как *речь*, которая может быть понята человеком – пусть даже и всегда «отчасти». При таком подходе язык должен пониматься как *исходный способ устроенности* сущего и одновременно как *исходный способ данности* сущего человеку как существу «словесному» (ζῳον λόγον ἔχον).

Согласно библейскому повествованию о сотворения мира, всякая вещь является как бы оплотнённым словом Бога. Человек, сотворённый по образу Божию, способен читать «книгу мира»; как пишет Гаман, человек – это творение Божие, с которым Он говорит посредством творения (вещей и явлений сотворённого мира). Человеческий язык – основа *человеческого* восприятия мира и *человеческого* его постижения. При этом человеческое слово связано со словом Бога как Творца неба и земли (ποικτῆν οὐρανοῦ καὶ γῆς) отношением аналогии; первой речью человечества (сохраняющей онтологическое первенство и впоследствии), была по Гаману (вслед за Дж. Вико, которого он читал) речь поэтическая. Говорение Гаман понимает как «перевод» звучащего в творении слова Божьего на человеческий язык; отношение аналогии указывает на возможность такого перевода и одновременно на то, что никакой такой человеческий «перевод» не исчерпывает переводимого.

По мысли Гамана, в нынешнем, падшем состоянии человечества целостность восприятия человеком «поэмы» Божьего творения оказалась утрачена, и «для нас в природе остались только обрывочные строфы и *disiecti membra poetae*. Собрать их вместе – призвание учёного, дать им толкование – призвание философа; воспроизвести их в подражании их единой целостности – или даже ещё дерзновеннее! – оживотворить их – вот скромный удел поэта». [2; 481]

Указанную задачу поэт решает не в отречении от специфики родного ему языка, диалекта и индивидуальной манеры говорения, но лишь актуализируя возможности таковых. Только так «каждая индивидуальная истина вырастает до пределов общего основания плана мира ..., и этот план ... становится остриём индивидуальной точки зрения». [2; 494]

Мы видим здесь понимание истины как истины индивидуального «прочтения» книг природы и истории – индивидуального, способного «вырасти» до общезначимости. Претендуя на общезначимость, ни одно такое «прочтение» но не может претендовать на окончательность и исчерпывающий характер, будучи диалогически «открыто» для возможных ответных возражений, уточнений и т.п., а также для встречи с другими возможными чтениями. Такое прочтение всегда

введено в «разговор», раскрываясь в конкретно-исторической коммуникативной ситуации.

С гамановским пониманием языка и истины связано и его понимание разума, принципиально альтернативное тому, как понимался разум в философии Просвещения. Для просветителей разума это автономная сила, способная вершить суд над историческими предрассудками и заблуждениями человечества. В противовес просветителям, Гаман постоянно показывает историчность разума и его суждений, всё время в разных аспектах раскрывая *языковой характер разума*, его укоренённость в языке. «Язык – мать разума», «разум есть язык», – постоянно утверждает Гаман. Задачей Гамана является при этом не «низвержение» разума, а преодоление искажённого, редуционистского его понимания; не оспаривание возможности разума приходиться к общезначимым результатам, но демонстрация того, что любое общезначимое познание обретается только изнутри фактичности человеческого существования, историчной по самому своему существу.

При этом Гаману приходится полемизировать и с просветительским пониманием языка. Не видя в языке исток и предпосылку разума, просветители были склонны относиться к нему как к используемому разумом инструменту. Такое понимание порождало как проекты, направленные на руководимое разумом усовершенствования этого инструмента (как, например, предложение рационалиста Христиана Тобиаса Дамма перестать изображать на письме не читаемую букву 'h', в котором Гаман увидел угрозу рационалистического выхолащивания языка и на которое он ответил своей сатирически написанной «Новой апологией буквы 'h'»), так и варианты философии языка, ориентированные на инструментальное его понимание. Из последних необходимо прежде всего вспомнить то понимание языка, которое даёт ученик и друг Гамана И.Г. Гердер в своём «Трактате о происхождении языка». Этот трактат, удостоенный премии Берлинской академии наук, являвшейся в то время одним из оплотов немецкого Просвещения, был встречен Гаманом резко полемически. Гердеровский подход к языку как к системе знаков, способных однозначно указывать на до и помимо языка данные вещи, не мог удовлетворить Гамана. Ведь для Гамана, как мы уже отметили выше, вещь не может мыслиться ни как существующая, ни как данная нам вне языка; язык для него это то, чем одновременно определяется и бытие всего сущего, и способность человека (как ζῷον λόγον ἔχον) это сущее понимать.

В гамановском понимании языка можно увидеть близость тому его пониманию, которое мы находим у позднего Хайдеггера. В то же время у Гамана несколько сильнее акцентирован момент индивидуального-личностного и специфически-языкового (диалекта, национального языка и т.п.) как предпосылок того аутентичного, «оживотворяющего» чтения строф книги мира «в подражание их единой целостности». С этим моментом связано и важная линия гамановской критики Просвещения как политического проекта. Для Гамана важно, что язык существует в его употреблении, в практике устной и письменной речи. В работе «Смешанные заметки о словоупотреблении во французском языке» он указывает на существенное сходство языка и капитала, слов и денег. Слова, как и деньги, постоянно находятся в обращении, товарно-денежный обмен и обмен словами подобны друг другу. И так же, как правильная организация товарно-денежного обмена является условием здоровья экономики страны, так и здоровая жизнь слова и здоровый словесный обмен – условие социально-политического здоровья народа. Но здоровый словесный обмен – это для Гамана такой обмен, при котором язык раскрывается во всей палитре возможностей употребления слова, и одновременно индивидуальность имеет все возможности для творческого раскрытия себя в слове (через какое раскрытие она участвует в обновлении языковой ситуации своего времени). Согласно Гаману, основополагающие черты присущего тому или иному народу устройства социальной жизни заложены в устройстве национального языка; и чем органичнее и полнее возможности национального языка находят осуществление

в актуальном словесном обмене, тем более полноценной является социальная жизнь в данном народе.

Раскрывая указанным образом связь между жизнью языка и жизнью общества, Гаман, с одной стороны, критикует ту линию немецкого просвещения, которая развивалась под покровительством Фридриха Великого, за её ориентацию на французов и французский язык, неразрывно связанную, по мысли Гамана, с попыткой насаждения в Пруссии неорганичных для немцев как носителей другого языка, форм социальности и социальной коммуникации. С другой стороны, и весь социально-политический проект просвещения критикуется Гаманом как несущий угрозу рационалистической обедняющей пурификации языка и сопряжённого с ней унифицирующего выхолащивания социальной жизни.

Сказанное выше даёт лучше понять, что именно *теологическое осмысление языка* служит для Гамана той основой, на которой он строит свою критику стремления просветителей утвердить разум в качестве самодовлеющей надысторической и надындивидуальной инстанции, способной быть судьёй человеческих «предрассудков» и основой для построения «просвещённого» государства и общества: инстанции, которая стремится дезавуировать любо рода исторические, национальные, религиозные и индивидуальные факторы в качестве определяющих жизнь общества и государства и готова допустить их наличие лишь в качестве *частных* особенностей или убеждений ряда лиц. Важно понимать, что универсализму просвещенческого разума как несущего угрозу *полноте человеческого существования* (в частности, тем, что он отказывает человеку в возможности претендовать на всеобщую значимость и истинность ряда своих убеждений, например, проповедуя их, а не довольствоваться правом обладать ими как своим частным мнением) Гаман противопоставляет универсализм другого рода – универсализм евангельского благовестия, которое не подвергает унификации своеобычное и индивидуальное, и не отказывает человеку в возможности претендовать на истинность своих убеждений, но подобно закваске, «квасит» то тесто индивидуального своеобразия и национальных отличий, в которое попадает.

Литература

- [1] *Hamann J.G. Londoner Schriften.* Verlag C.H. Beck, München, 1993.
- [2] *Гаман И. Г. Aesthetica in nuce // Гильманов В.Х. Философия «образа» И.Г. Гамана и Просвещение.* Издательство КГУ, Калининград, 2003.

Angelus novus vs. Белый ангел Милешева. О теологическом дискурсе в историческом сознании

А.А. Гусева (Москва)

Две известных художественных метафоры - Angelus novus Пауля Клее и Белый ангел Милешева – различным образом соотносятся с точкой крушения эпохи. Обе фигуры изображены в точке поражения, которое можно рассмотреть в рамках теологического дискурса. В тексте на материале Косовской битвы – центра сербской истории - рассматривается связь победы, поражения, золотого века как перверсивного образа восполнения мира.

Ключевые слова: Angelus novus, Белый ангел Милешева, теологический дискурс, историческое сознание, сербская история, победа как поражение, Золотой век, gloria victis

Angelus Novus – известная метафора-манок Пауля Клее (1920), «перерассказанная» впоследствии Вальтером Бенямином и Зигмунтом Бауманом, представляет собой акварельный набросок, изображающий фигурку настороженного ангела с узкими крыльями. Бенямин купил эту картину в 1921 г. и не расставался с ней до самого момента гибели. Название работы подчеркивает метафоричность: «новое» как иное, перевернутое, перечеркнутое и перенесенное. Однако к чему относится эта «новость» – к ангелу или к тому, что он видит перед собой? По мнению Бенямина, «лик ангела истории обращен к прошлому. Там, где для нас – цепочка предстоящих событий, там он видит сплошную катастрофу, непрерывно громоздящую руины над руинами и сваливающую все это к его ногам. Он бы и остался, чтобы поднять мертвых и слепить обломки. Но шквальный ветер, несущийся из рая, наполняет его крылья с такой силой, что он уже не может их сложить. Ветер неудержимо несет его в будущее, к которому он обращен спиной, в то время как гора обломков перед ним поднимается к небу. То, что мы называем прогрессом, и есть этот шквал» [2, 84].

У Зигмунта Баумана «полет Ангела меняет направление – Ангел истории запечатлен в момент разворота, когда его лик разворачивается от прошлого к будущему, его крылья заломлены за спину шквальным ветром, который в этот раз дует из воображаемого, предвосхищенного, заранее пугающего ада будущего в сторону рая прошлого (каковым, вероятно, он ретроспективно видится после утраты и разрушения), но крылья его по-прежнему вывернуты с такой силой, “что он уже не может их сложить”» [1, 15].

У сербской истории есть свой символ – белый ангел Вознесенского монастыря Милешева. Это фреска XIII в. с необычной судьбой: в XVI в., во время нашествия турок, она была покрашена белой краской и вновь открыта спустя четыреста лет. Фреска изображает ангела, сидящего на Гробе Господнем, твердо смотрящего вперед и указывающего правой рукой на пустую гробницу. Что он видит, прошлое или будущее, неизвестно, и не так важно. Но жест указывает на тот центр истории, который на протяжении столетий будет отражаться в сербских исторических нарративах, граничащих с агиографическим пластом, поскольку в центре рассказа – святой или святость. Начиная с Симеона Мироточивого, сербские правители, кроме Стефана Душана Сильного, были прославлены в лике святых.

Вторая особенность сербской исторической нарративности связана с жанром: нет анналов и хроник, древних летописей сохранилось крайне мало, а те, что есть, связаны с сербской историей косвенно (Летопись попа Дуклянина сохранилась только на латинском языке); позже, с XIV-XV вв., появляются летописи, жития и родословы; основателем жанр сербских родословов можно назвать Константина Костенечского, который, как и один из солунских братьев Кирилл, носил прозвище

Философ, и это накладывает свой отпечаток на понимание философии истории в сербской культуре – сербская история теснее, чем любая европейская, связана с теологическим дискурсом.

Сербской истории свойственна перфектность, что может быть связано, если цитировать Яна Ассмана, с «горячей» исторической памятью. Поэтому для сербского сознания речь об истории – это поступок, почти личный, связанный с целым, с миром и вызывающий изменения в нем. По определению Я. Ассмана, теологический дискурс возникает там, где есть потребность объяснить «суть божества». Это обоснование справедливости, милости, необходимости завоеваний, возможности мира и многое другое, что связано с возможностью и даже необходимостью диалога с Богом.

Ключевая точка, где вершится «самое главное» в истории – это ее золотой век, и неважно, расположен он в прошлом (позади) или в будущем (вперед), ведь эти понятия могут быть настолько близки, что выбирают для своего воплощения один корень, как «прежний» и «передовой».

О времени внутри золотого века говорить крайне сложно: оно хоть и есть, поскольку события золотого века происходят, сменяются, прекращаются, но мы не можем ничего сказать о времени, нельзя даже сказать, время ли это, потому что любой нарратив о золотом веке построен с помощью нашего привычного времени, мы говорим о неизвестном с помощью иноприродного ему инструмента – наше время – не то время (события золотого века всегда происходят *illo tempore*).

Утрата золотого века – это нарушение мира, более того, это выглядит как подтверждение сворачивания бытия, с которым вместе уходим и мы, и в то же время оставлено нам как залог того, что золотой век не ушел. По словам В.В. Бибихина, «что время уносит всё, для нас невыносимый скандал. Как время уносит, так оно пусть и вернет. Что вернет? В конечном счете – золотой век» [3, 79]. После золотого века начинается другое время – время-шестивие, время-страдание, которое позволяет потерпевшим видимое поражение отвоевать золотой век и вернуть себя.

Поражением, которое превращает текущее время в *illud tempus*, заканчивается любой золотой век, живущий в нарративах как память о цельности, вернуть которое способно переживание нашего времени как пути- но поражение, с другой стороны, позволяет достичь золотого века. Время – новое, любое – начинается потому, что пришло осознание нарушения цельности, и вот эту трагедию, это поражение можно пережить только с помощью времени – или с помощью начала нового времени. Время должно вернуть «полноту, покой согласие, которые сейчас, когда я потерял и растерян, меня покинули» [3, 80], и это настроение покинутости, крушение идеи золотого века, особенно ярко видно в ангеле Клее-Беньямина. Время становится условием возвращения.

Задача – разобрать время так, чтобы схватить суть времени, пробиться, вернуть начало, русское слово «время» – это о том, как вырваться за пределы корня и преодолеть вращение. Бибихин пишет: «преодолеть возвращение». (В данном случае важно, где находится будущее – впереди или позади.) Если говорить о грекофильской традиции, то возвращение преодолеть можно, сделав резкий прыжок к Царьграду/Риму/Иерусалиму, ср. традицию возведения рода правителя к римским или византийским императорам, например указание на происхождение Стефана Немани от римского императора Лициния; или конструирование «константинополя», как это было в Первом Болгарском царстве и в сербском золотом веке Душана Сильного, а до него – в программе Стефана Первовенчанного и, в какой-то степени, в эпохе-точке, эпохе-акме – в моменте Косовской битвы, живущей в исторической памяти как вневременное событие. В точке Косово – событие восстановление целого, событие, которое, казалось, связано с сугубо национальным самосознанием, по сути событие мира («любое событие – событие мира», говорит Бибихин, и, если речь идет о теологическом дискурсе, это тем более так). Во времени есть некое новое, иное, что мы признаем и принимаем и, найдя место, обретаем присутствие. Так время становится настоящим.

Историческое время в теологическом дискурсе – не собственно временное, а скорее антифонное, когда в присутствии человека время видится как возвращение иного, нового, и задача человека – дать место этому новому, узнав в нем «то самое» («существо времени всегда оказывается раньше времени», пишет Бибахин, оно «наступает всегда прежде времени всегда не во времени и не за время, а внезапно, и всегда не вовремя, не ко времени, хотя время начинает разматываться от него, от вневременного существа времени, от преждевременной нови» [3, 96]), потому что мир должен исполниться. Так «новое» и «то самое» (сказанное ранее?) становятся контрастными синонимами, выстраивающими временность.

Историческое время Бибахин уподобляет песне, приводя пример Августина: время мы знаем по изменению души, вне изменяющийся души нет измерения времени; понять время можно, если привести пример целого, например, песни – это может быть гимн, жизнь человека, или история мира как хвала Богу, и эта песнь, сама по себе целая, разворачивается во времени. Задача исторического нарратива в рамках теологического дискурса – сделать мир целым.

В теологический дискурс встраивается идея мессианства как единственная возможность сделать мир целым (и восстановить справедливость, которая может трактоваться различными способами, в этическом и онтологическом ключе); с идеей мессианства граничит тема последней битвы – и последней победы, которая совсем не обязательно связана с победой в социально-политической оценке, более того, как правило, это поражение, которое ведет к интерпретации событий как *gloria victis*. Вопрос Бенямина, в числе других острых поднятых им тем, заключается в том, кто пишет историю, победитель или побежденный, ведь победителей чествуют, а побежденных забывают. По словам Бенямина, непонятна сама фигура речи – «выиграть войну», «выиграть процесс», ведь это все – не ставки, а акт решения о самом себе, это завершение. История завершается беняминовским ангелом, присутствующим при крушении всего.

Косовская битва была проиграна в 1389 г. и переосмыслена как победа духовная. Сербский богослов XX в. Иустин Попович пишет о смысле битвы как о жертве ради небесной правды, что вполне отвечает программе «восполнения бытия».

Победа и поражение – основной шаг в историческом нарративе. Рассказ о победе это 1) оправдание существования данной социально-политической, идеологической, догматической системы, 2) собственно слава, тесно связанная с проблемой исторической памяти, переходящей в область онтологии, своего рода выход за временной предел. Кроме того, победа основана на лишении противника его воли и установлении своего «космоса», что можно рассматривать в социально-политическом, историческом, историко-онтологическом и этическом аспекте. Строго говоря, что касается аспекта «славы» - памяти, дления, выхода за пределы времени, - победа и поражение не всегда различаются: Фермопилы, Ронсевальское ущелье, Бородинская битва в одинаковой степени «победны» и «поразительны», хотя с точки зрения историков, безусловно, относятся к числу великих поражений.

С развитием сербской историософии Косово стало центром сербской истории, способом собирания сербского мира. Сербская историческая память, центром которой является Косово, связана с этосом жертвенности, страдания и противостояния. Собираение войска князя Лазаря рассматривается к исторической памяти как подготовка к жертвоприношению, и это сопровождается линией собирания целого – известна Кнежева клетва, в которой князь Лазарь призывает выйти на битву каждого, «кто есть», и их потомков. «Свобода или смерть», «слобода али смрт» впервые, как считается, прозвучало в связи с косовской битвой.

Поражение, воспринятое как победа, создает ситуацию, когда иеротопос Косово разворачивается в сознании как перверсивный золотой век, вплетаясь в тему Царьграда/Иерусалима – земли обетованной и становясь проекцией небесного града.

Гимнографические и агиографические тексты оказываются обычно на периферии исторических исследований, однако они выходят на первый план, если дело касается теологического дискурса. Так, тема победы – то, на что нанизываются евангельские и

гимнографические образы, связанные с мученичеством; мученики в гимнографии «добропобедные». Образ правителя-воина также прочно вошел в сетку гимнографических символов, интересный компонент этого образа – сон перед битвой. Самый известный из таких снов – сон/видение императору Константину перед битвой на мульвийском мосту креста-лабарума вместе со словами *in hoc signo vincis*. Видению князю Лазарю о его поражении взамен небесной Сербии тоже относится к числу «победных снов», невзирая на социально-политический итог битвы, т.к. цель этого топоса – восполнение мира, а не собственно о «предречение».

(Тема Косовской битвы актуализируется в период т.н. национального исторического романтизма – писатель и участник Сербского восстания Георгий Ковачевич создавал тексты о князе Лазаре и его войске, так, «Сражение страшно и грозно между серблима и турцима на косову поля под князем лазарем...» (1805) содержит эпизод «пир князя лазаря», который является очевидной аллюзией на Тайную вечерю.)

Ангел Беньямина застыл перед поражением; крылья несут его в сторону рая. Милешевский Белый ангел в момент поражения действует, не позволяя расположенным справа мирноносцам оставаться статичными. Оба ангела изображены в момент проигранной битвы, но в одном случае места для человека нет, а в другом ясно, что «мир нельзя устроить, забыв, что он с самого начала уже был для человека тем целым, без которого человека еще нет» [3, 124].

Концепт победы в рамках теологического дискурса строится на том, что поражение проходит некую трансформацию: поражение перед победой, как залог будущей победы, поражение как жертва во имя грядущей победы, перенесение победы в надмирную область, связь поражения с будущей обетованной победой (поэтому «на реках вавилонских» в контексте христианской эртологии воспринимается как залог победы, горечь поражения звучит победным гимном). Победа – апокатастасис, победа – восстановление; если же говорить о социологическом дискурсе, то речь идет о том, чтобы примирить свободу и безопасность (З. Бауман), в этом, можно предположить, заключается суть «социологического» золотого века.

Попытка пробиться к золотому веку, схватить его выражается в идее *similitudo temporum* – подобие времен (термин, взятый Г.С. Кнабе для объяснения «римства»), что подразумевает выход за пределы времени. Таким Римом для грекофильской культуры был Рим как тип идеального пространства: Царьград как утопия русских князей, перенесенный на болгарскую почву Симеон I, провозгласивший себя в 925 г. царем болгар и греков (этот период был позднее назван «золотым веком Болгарии»), Константинополь, впитанный с детства Душаном Сильным, ставшим в 1345 царем сербов, греков и болгар. Поворот течения событийного ряда к золотому веку – это не просто возвращение, попытка реконструировать прошлое, свое или, скорее, понятое как утраченное свое, в этой идее, направленной, казалось бы, в будущее, есть преодоление времени и рекурсивное достижение той точки, когда мир перестал быть целым. Тогда прожитым в полноте окажется и будущее и прошлое, и тогда, по словам Библихина, «времени не будет не потому, что выйдет наружу суть времени и собою отменит время, то есть можно сказать и так, что время как раз не кончится в вечности, а наоборот, впервые только начнется в своей сути как начало того, что уже не время, а само начало времени» [3, 89]. Тогда откроется то, на что указывает милешевский ангел истории, и «...уже ничего не останется неосуществившегося, скрытого».

Литература

- [1] Бауман З. Ретротопия. М.: ВЦИОН, 2019. 160 с.
- [2] Беньямин В. О понятии истории // НЛЮ. 2000. № 46. С. 81-90.
- [3] Библихин В.В. Мир. Язык философии. СПб.: Азбука, Аттикус, 2016. 448 с.

Пространство текста в контексте ориентализма

А.Д. Статенков (Москва)

В данной статье предпринята попытка кратко очертить возможности рассмотрения постколониальной теории в контексте методологии дискурс-анализа. Предложенные материалы очерчивают не только общие возможности, но и конкретные стратегии и практики функционирования власти в рамках проектов колонизации, цивилизации и просвещения. Также сделана попытка анализа феноменов ориентализма, контактной зоны и их проявление в контексте внутренней колонизации, внутри таких пространств как: текст, литература, идиллия, формирующих отношения между носителями различного социокультурного опыта.

Ключевые слова: дискурс-анализ, дискурс, постколониальная теория, внутренняя колонизация, ориентализм.

Оригинальная теория европейского ориентализма в исследовании Э. Саида представлена как: «... культурная, темпоральная и географическая дистанция» (1, 344), которая выражалась в тех или иных артикуляциях недостижимости, инаковости. Саид, опираясь на концепции А. Грамши и М. Фуко, выделяет особую роль интеллектуала в конструировании политического дискурса. Основным пространством для выражения подобных стратегий служит, текст, в частности литературный. Однако сама эта концепция подвергается критике за излишнюю идеологизированность, а также предустановленность феномена ориентализма, то есть его появление в заранее уготовленном месте. Считается также, что Саид по сути выдумал ориентализм, и его не существовало как социокультурного феномена, тем более подобной экзотики не могло быть в отечественном политическом и культурном пространствах. Поэтому ориентализм в данной работе мы понимаем не как глобальный институт, форму подавления, насилия, но как локальные техники разделения, конфликтности, рассеивания (1, 23-25). Ориентализм не незыблемая сущность, ведь он сам сконструирован лингвистически, но также и сам способен в ответ производить знание, субъективность. Претензия в искусственном характере исследуемого Саидом феномена может быть оспорена в силу того, что автор вполне конкретно ссылается на концепцию дисциплинарности М. Фуко, где основным методом рассмотрения является микрофизика власти, ее проникающий характер внутри дискурсивных практик, где сама власть показана в ее символических проявлениях. Ориентализм выражен определенным «словарем, ученой традицией, образным рядом, доктринами и даже колониальными бюрократиями и колониальным стилем» (1, 8). Перечисленные техники образуют пространства гетеропии, которые, по мысли Фуко, существуют лишь в особом пространстве знания: идиллия, город, запад, восток. Идиллия может рассматриваться в роли объекта дискурса, который воспроизводит знание как о дворянской усадьбе, так и об исключенном крепостном. Подобное иллюзорное пространство может с одной стороны создать символическую сборку реального пространства: Новая столица – Санкт Петербург стала отправной точкой новой волны колонизации: «...и из этой вот математической точки, не имеющей измерения, заявляет он энергично о том, что он – есть; оттуда из этой вот математической точки несется потоком рой отпечатанной книги; несется из этой невидимой точки стремительно циркуляр» (2, 10); с другой же сконструировать иное совершенное реальное пространство, чем собственно и является идиллия, в которой все четко определено. Безусловно, русский интеллектуал XIX в. не мог указать ее точное место на карте, но знал, что она существует примерно вне столиц, внутри центральных губерний. Изображение или даже скорее изобличение идиллического дана в текстах Чернышевского «Не начало ли перемены» и Добролюбова «Луч света в темном царстве».

Подобные нарративные тексты представляют собой некоторую ответную форму субъекции на гегемонию со стороны официальной культурной традиции, которая, как уже было сказано по отношению к концепции Саида, не выражается лишь в подавлении, но в определённой, в данном случае экзотической репрезентации, особенно выражающейся через помещенного внутрь повествования героя. Данную ситуацию социальной экзотики рассматривал в своем исследовании, посвященном формам времени в романе, М. Бахтин, описывая ее с помощью концепта хронотопа дороги. М. Бахтин при этом представляет его как концентрированное соединение пространства и времени, внутри которого и разворачивается колониальный нарратив. Большие романские тексты как объекты колониального дискурса изображают манию к открытию, именно они пришли на замену военной, промышленной колонизации, они в какой-то степени стали новыми учебниками географии. Внутри текста, как и в случае с культурной гегемонией, неизбежен контакт ранее разделенного знания, и подобную практику контакта носителей различного культурного опыта, социального статуса описывает Л. Пратт: «попытка описать пространственное и временное сосуществование субъектов, ранее разделенных географическими и историческими структурами, и чьи траектории теперь пересекаются... Перспектива подобных областей заостряет внимание на том, как субъекты конституируются в своих отношениях друг с другом. Это помогает нам рассматривать отношения между колонизаторами и колонизированными, но не в терминах обособленности или апартеида, а в терминах соприсутствия, взаимодействия...» (3, 6–7). В данном пространстве «контактной зоны» циркулирует знание медиатора, которого однако не существует как сущности, и хотя представляется весьма заманчивым ввести концепт героя контактной зоны, все же знание медиатора постоянно перемещается в зависимости от сил, задействованных другими объектами дискурса, поэтому наиболее продуктивным представляется очертить границы его перемещения.

Анализ подобных практик был осуществлен в исследовании, посвященном феномену внутренней колонизации, А. Эткинда. В нем он дает определение внутреннему континентальному ориентализму, который выражается прежде всего в практиках разделения вместо расового по сословному признаку. Подобные дихотомии в таких точках «транссессии», строящие те или иные нарративы, во многом обусловлены механизмами, деталями, находящимися в высказываниях близким по характеру к перформативным, отражающих означивание или же конфликтность произведенного. Хрестоматийным примером подобного перформативного акта служит монолог Базарова, где он с гордостью принимает свой сословный признак. Иной стратегией была самоориентализация интеллектuala, существовавшая в том числе бок о бок с мифом о молодости народа, что формировало две возможные тактики формирования себя: первая заключается в выделении инаковости Себя: «Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы, так сказать, чужды самим себе. Мы так странно движемся во времени, что с каждым нашим шагом вперед прошедший миг исчезает для нас безвозвратно. Это – естественный результат культуры, всецело основанной на заимствовании и подражании» (4, 44); вторая – в мистическом отождествлении себя с народом: «Не бойтесь, братья по человечеству! Нет разрушительных стихий в славянском Востоке – узнайте его, и вы в том уверитесь; вы найдете у нас частию ваши же силы, сохраненные и умноженные, вы найдете и наши собственные силы, вам неизвестные, и которые не оскудеют от раздела с вами. Вы найдете у нас зрелище новое и для вас доселе неразгаданное...»¹ Таким образом, можно говорить о том, что устройство культурного пространства переключалось в контексте европейских культурных нарративов, в том числе просвещения, что дало основание к функционированию весьма интересных практик континентального соприкосновения носителей

¹ Одоевский В. Русские ночи. // В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией. Хрестоматия по истории российской общественной мысли XIX и XX веков/Составитель Н.Г. Федоровский. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Издательская корпорация "Логос", 1997. С. 97.

различных стратегий в организации собственного социокультурного пространства, что может рассматриваться в качестве дихотомии Человека из Народа Человека Культуры (5, 356). В контексте постколониальной теории подобные отношения могли бы быть описаны в рамках теории субалтерна. Они также заключаются не столько в утверждении некоторого превосходства, но прежде всего в феномене молчания. В отечественном политическом и культурном дискурсах, как отмечает А. Эткин «субалтерном был народ, а за него говорили все, хором и вразнобой: писатели, ученые, чиновники, священники» (5, 307). Однако несколько иную интерпретацию данного конфликта представляет А. Эткин, используя концепт «козла отпущения», он пытается вычлнить стратегии власти, структурирующие авторское высказывание. Выделяя треугольную структуру отношений внутри текста, Эткин рассматривает феномены близкого контакта, в частности в повести А.С. Пушкина «Капитанская дочка»: обмен, любовные отношения, смешения сословных символов. Встречающиеся нам метафоры мистического Востока вместе с перечисленными выше практиками отсылают не к конкретному месту, а серии установлений субъективности: «История разыгрывается в большом имперском пространстве между Санкт-Петербургом и Оренбургом – столицей, расположенной на периферии, и далекой провинцией в географическом центре империи...Во всем тексте «Капитанской дочки» туземные обряды дарения взаимодействуют с рационализмом и правосудием имперского государства....Пушкин пытается найти равновесие между ними...Законный конец бурной истории останавливает порочный круг насилия, символизирует восстановление гражданского мира и обещает жизнеспособность колониального порядка. Пушкинский компромисс удался: воображением поколений будут владеть и чернородый, непостижимый Пугачев, и милосердная, справедливая императрица» (5, 359–362). Таким образом, подобное пространство колониального фронта основано на диалоге интеллектуала, который не только и не столько «проклятый», как считает Фуко, но скорее гуманитарий втянутый и сам производящий политическое знание, как в свою очередь это понимает Э. Саид, и знания так или иначе отделенного, существующего через собственную сеть отношений.

Таким образом, подобное пространство колониального дискурса представленное неким медиатором, фигурами интеллектуала и субалтерна, что является отражением дихотомии Человека Культуры и Человека из Народа. Такие два типа субъективности не являются предзаданными, но сконструированы в языке, и, обращаясь к идеям М. Фуко и Дж. Батлер, стоит сказать, что необходимо анализировать «власть в ее двойной валентности субординирования и производства» (6, 16). Таким образом, весьма трудно утверждать о каких-либо устойчивых ментальных структурах или же репрессивной сущности языка в аспекте идеологического значения, что ставит под вопрос идею о том как «Грамматика, управляющая нарративом о формировании субъекта, предполагает, что грамматическое место для субъекта уже готово» (7, 106).

Анализ текстов, высказываний русских интеллектуалов имперского периода позволяет рассмотреть множество различных практик субъективности, ставящих под сомнение как общий имперский прогрессистский нарратив, так и практики сопротивления. Позволяя тем самым, показать в наиболее концентрированном виде контакты субъектов между собой, с угнетенными и экзотизированными группами населения.

Подобные исследования в большей степени могут расширить наши знания о способах функционирования власти и процессах формирования знания, что может послужить основой для исследования как иных социальных практик, так и для артикулирования новых форм сопротивления современному феномену власти с его аспектами дисциплинарности и тотальности в своих проявлениях. Метод анализа социального пространства, представленный в исследованиях Э. Саида и А. Эткина, создают возможность поместить на эти дискурсивные пространства новые тактики и соотношения тех или иных объектов дискурса.

Литература

- [1] Саид Э. Ориентализм. Спб.: Русский мир, 2005. 344 с.
- [2] Белый А. Петербург. – Спб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. С. 448.
- [3] Pratt M.L. Travel Writing and Transculturation. New York: Routledge, 1992. P. 275
- [4] Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое // Статьи и письма. Сост., вступ. Статья и коммент. Б.Н. Тарасова. – 2-е изд., доп. – М.: Современник, 1989. С. 44.
- [5] Эткин А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 448 с.
- [6] Дж. Батлер. «Введение» Психика власти: теории субъекции. Пер. Завена Баблюяна Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя. - 2002. 168 с.
- [7] Дж. Батлер. «Совесьь сотворяет субъектов из всех нас». Подчинение у Альтюссера. Психика власти: теории субъекции. Пер. Завена Баблюяна Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя. - 2002. 168 с.

Дискурсивные связи боевого искусства Сонмудо с корейским сон-буддизмом

Ж. Горбылева (Страсбург)

*Данная статья посвящена рассмотрению малоизученной проблематики одного из традиционных азиатских боевых искусств **Сонмудо** в пространстве соответствующего духовного или этического дискурса (в данном случае дзен-буддистского). Для решения этой задачи предпринимается исторический и культурологический анализ. Это позволяет сделать вывод о глубине и оригинальности учения и боевой практики древних буддийских монахов-воинов, не имеющего аналогов в европейской традиции.*

Ключевые слова: Сонмудо, корейский сон(дзен)-буддизм, традиционные боевые искусства, история и современность буддийской социальной этики.

Техника корейского боевого искусства *Сонмудо* восходит к эпохе династии Шилла (57 г. до н.э. – 935 г. н.э.). В те времена буддийские монахи часто подвергались нападениям разбойников с целью ограбления. Они не имели права использовать оружие для своей защиты, ибо это противоречило буддийским заповедям. Так возникли боевые искусства, позволявшие монахам защищаться в любых обстоятельствах. Монахи нашли для себя естественные способы защиты с использованием их собственной энергии.

На протяжении всей корейской истории частью монашеского призвания являлось не только духовное сопровождение людей, но и защита их в случае нападения врагов. Монахи часто становились солдатами как во время династии Корё (918–1392), так и во времена династии Чосон (1392–1897) и боролись против вторжения иностранных захватчиков.

Древнее название *Сонмудо* – Кум Кан Ён Гван (금강 영관). В самом названии этой дисциплины и в ее содержании просматривается связь с эзотерическим буддизмом (밀교). Кумкан Мун (금강문) – так в давние времена назывались одни из ворот в буддийский храм, где располагались охранявшие его воины. На старинных храмовых фресках рядом с этой дверью изображались могучие воины, держащие ваджру (молнию) для напоминания нерушимой мудрости Будды – Кум Кан Екса

(금강 역사) [3, 131]. Кум Кан Ён Гван (금강 영관) или Сонмудо (선무도) буквально означает путь война.

Корейский сон (или дзен)-буддизм является частью буддистского направления Махаяны с достаточно уникальным дискурсом. Эта философская традиция называется «синтетическим буддизмом» (회통 불교). Подобная дискурсивная практика соответствует некоей особой форме буддизма, стремящейся не противопоставить, а гармонизировать течения, позиции которых расходятся. Этот «срединный путь» порывает с категоричными позициями в отношении разума и радикальной оппозицией между «Я» и «Ты». В синтетическом буддизме проявляется гармония всеобщего и единичного, взаимопроникновение «Я» и Космоса, согласие и совпадение между разнообразием и индивидуальностью. В более широком смысле происходит унификация разнообразия, развитого особым образом, свойственным исключительно корейскому сон-буддизму [3, 39–43].

Синтетический буддизм был разработан путем консолидации основ корейского буддизма монахом Вонхё (617–686). Вонхё Суним поставил перед собой цель гармонизировать различные канонические тексты буддийской доктрины. Возник некий синтетический подход, пытавшийся создать ощущение единства между различными тенденциями, присутствовавшими в буддизме того времени. (1)

Сонмудо (선무도) также представляет собой синтетическое искусство и считается одним из старейших корейских боевых искусств, известных до 1984 года как «*금강 영관*». Он тесно связан с историей и развитием буддизма в Корее. *Сонмудо* – это синтетическое боевое искусство, включающее медитацию, сон-йогу, цигун и другие практики в духе аскетической буддийской традиции, основанной на корейских исконных методах, направленных на гармоничное развитие тела и разума. В отличие от других боевых искусств, Сонмудо обращено к телесной внутрисложенности при помощи дыхания и мягких движений, ставя своей высшей целью духовное просветление: поэтому Сонмудо часто называют «медитацией в движении».

Итак, «Сон» означает медитацию или медитативное искусство, «Му» означает боевое искусство, «До» означает дисциплину, путь, метод. *Сонмудо* буквально означает «путь медитативного боевого искусства». Это одновременно медитация и боевое искусство, уникальное потому, что содержит в себе множество различных элементов, дополняющих друг друга. Оно объединяет динамичные и силовые боевые движения с миротворными практиками медитации, йоги и упражнений цигун [1, 26–27].

Вонхё Суним, скорее всего, испытал глубокое влияние идеала Бодхисаттвы. Он поставил перед собой двойную цель – вернуть рассеянный ум человека к своим глубинным истокам, в чистое гармоничное мирное всеобъемлющее единство ума, совместив его с альтруистическим служением всем живым существам (*samтва*).

Буддийский монах Вон Ван сформировал группу Хваран (화랑, дословно: цветочные юноши) – элитную группу молодежи в эпоху Шилла. В этой группе прошло и детство Вонхё. Это был своеобразный дискурс некоей ситуационной этики или версии Бодхисаттвы для конкретных людей в конкретной ситуации. Он научил молодежь соблюдать следующие пять принципов: (а) быть разборчивыми в случае необходимости убивать любые живые существа, (b) быть верными и честными со своими мастерами, (с) быть добрыми и милосердными по отношению к своим родителям, (d) хранить конфиденциальность с друзьями и (е) не отступать на поле боя. «Клятва в верности своей стране» и «не отступление на поле боя» стали важнейшими буддийскими принципами для воинов-монахов [1, с.41-42].

Центральным идеалом буддизма Махаяны является идеал Бодхисаттвы (보살), характеризующийся отстраненностью ума с осознанием сходства и общности собственного жизненного опыта с опытом всех живых существ. Бодхисаттва абсолютно свободен, но его свобода альтруистична, а не эгоистична. Это - олицетворение любви, уважения и заботы о всех живых существах. Это конкретный опыт доброты и любви, основанный на ощущении, того, что жизнь других также драгоценна для нас, как и наша собственная. Это – счастье, заключающееся в счастье других с состраданием ко всем сущим.

Подобный этический дискурс, вышедший из идеала Бодхиваттвы, употребляется в преподавании Сонмудо. Обучение Сонмудо также основано на взаимном обмене опытом и необходимости принести пользу всем практикующим, помогая в их практическом совершенствовании. Этика Сонмудо тесно связана с буддийской этикой и состоит в том, чтобы облегчить трудности и страдания всех живых существ.

Монах Вонхё составил основной корпус буддийского учения. Его «вера» была верой в высшую реальность. Чтобы объяснить эту конечную реальность, он часто цитирует известное выражение: «Мы - всеобщность, всеобщее едино; единое во всем, всеобщее в единичном»(2). Один на корейском языке - «хана (하나)», отсюда и слово «хана-ним (하나님)», бог, где 님 - суффикс, означающий «господин». Хананим (하나님) - это олицетворение абстрактного понятия.

Итак, 하나, один или единство, означает великую свободу, великое самосуществование, то есть процесс, гармонично интегрированный вне какого-либо конфликта.

Вонхё культивировал совершенно иной взгляд на людей из своего окружения, для него было необходимо жить среди них и для них, объясняя буддийское учение – дхарму- являющуюся путем к достижению высшей реальности или Единства.

Фонетический дискурс Сонмудо напоминает нам о первом звуке «А», идущем из вселенной, а «Хум» - о последнем, возвращающем к ней. При слиянии двух этих слогов получается «Ом». Силлаб «Ом», комбинирующий первый и последний звуки, включает в себе *всейность* (3) вселенной.

Вонхё апеллировал к глобальной этике взаимной ответственности. Он пропагандировал целостный подход к жизни, создание бесконечно сложных сетей взаимоотношений, совместное проживание и совместную работу в коллективе (сангха), совместную жизнь в виде универсального братства. Буддийский идеал жизни очень точно описан в следующей фразе: «Разбуди свою волю, высшую и великую, проявляй любовь и сочувствие, дари радость и защиту. Твоя любовь должна быть подобна универсальной любви, будучи без различения, без ограничений. Достоинства должны являться не самоцелью, а всеобщей благотворительностью, они спасают и освобождают все живые существа».

Монах Чинул (치눌, 1158–1210), как и Вонхё, считается одной из величайших фигур в истории корейского буддизма. С юности Чинул мечтал создать сообщество друзей, разделявших одни и те же взгляды и желавших порвать с растущим материализмом институционализированного буддизма, чтобы полностью посвятить себя изучению текстов и медитации. Наконец, в 1190 году ему удалось создать такую группу. Они поселились в монастыре Кодзё и назвали себя Сообществом Сосредоточенности и Мудрости (4). Чинул Суним признан основателем Ордена Чоге, возникшего в результате объединения различных сект корейского буддизма.

Сообщество практикующих Сонмудо тоже является примером подобной группы, формирующей *сангху*, если использовать буддийский термин. На сегодняшний день в нее входят как монахи, так и светские люди. Сонмудо практикуется и преподается в храме Голгул (район Кенджу, Южная Корея). Цель этой тренировки - гармонизация разума, тела и дыхания. Сонмудо веками тайно передавалось из поколения в

поколение буддийскими семьями. Практикующие Сонмудо считают, что можно достичь более высокого состояния ума как с помощью движения тела, так и с помощью духовного спокойствия. Сонмудо - это способ достичь просветления через гармонизацию тела, ума и дыхания. Очищая и гармонизируя три части кармы (тело, речь и мысль), это обучение позволяет достичь совершенного духовного сосредоточения (самадхи) и, в конечном итоге, позволяет войти в состояние нирваны [1,22–24].

Позитивно понимаемая нирвана - это самореализация. Она подразумевает всеобщую любовь ко всем живым существам. В отрицательном понимании, это *nihilo* – уничтожение собственного Эго, полное отрицание всякого эгоизма, всех желаний, ложного взгляда на субстанциальность вещей и так далее.

Буддийская этика основана на принципе ненасилия. В буддизме запрещено применение насилия, за исключением защиты невинных, общества и буддийской веры. В таком случае, является ли противоречием занятия боевыми искусствами для монахов?

Буддийские идеи о защите государственности, культивирующие дух элитной молодежи – хваран – в эпоху Шиллы, стали основной идеей искусства Кум Кан Ён Гван (금강 영관) (35 последних лет называемым *Сонмудо*) - практического метода фундаментального буддизма. Буддийские монахи с древних времен поддерживали здоровье тела с помощью простых практик и динамических приемов боевых искусств. Во времена династий Корё и Чосон дух солдат-монахов, направленный на спасение государства в критические времена, получил историческую практику и воплощение в размышлениях о государственной защите при помощи армии буддийского сообщества – *сангхи*.

Монах *Sosan* (1520–1604) организовал оборону Кореи в 1592 году, когда ему было 72 года. Ополчение сыграло значительную роль в разгроме японской армии в 1598 году и продолжало действовать до 1637 года. Монахи-воины получили дворянский титул в шестнадцатом веке, во время вторжения сёгуна Тоётоми Идзэси.

Тренировки Сонмудо сегодня состоят из «спокойных тренировок», которые включают «чвасон», или сидячую медитацию, упражнения йоги и цигун, а также «динамические тренировки», которые включают гимнастику и боевые искусства. Обычно студенты практикуют «спокойную тренировку» утром и «динамическую тренировку» вечером.

Оригинальность корейского сон-буддизма проявляется в доступности для широкой публики пребывания в храме. Этот способ позволяет всем, даже верующим других религий, познакомиться с буддийским монастырем. В монастыре Голгул к этому добавляется распространение «культуры хорошего самочувствия» посредством обучения *Сонмудо*. *Templestay* привлекает публику, потому что позволяет познакомиться с повседневной жизнью буддийских монахов, и это – способ приблизиться к ним.

Какова история возникновения боевого искусства Сонмудо в лоне корейского сон-буддизма (선불교), столь интригующая нас?

В XX веке это древнее боевое искусство было восстановлено и систематизировано в храме Помоса (범어사) (Бусан, Южная Корея), после того, как мастер Чог Ун Соль (설적운) присоединился к Сангхе в 1975 году. Он тренировался и постигал искусство Кум Кан Ён Гван (금강 영관) под руководством мастера Ян Гика (양익) и получил право передачи буддийской истины в 1980 году. В 1980-х годах великий мастер Чог Ун Соль овладел этим боевым искусством и впервые представил его широкой публике.

Затем монахи обратились к мастеру Ян Гику в храме Помо с просьбой разрешить распространение дисциплины 금강 영관 вне храмов. После полученного согласия

монах Джо Хингон развивает Пулмудо (불무도), а монах Чог Ун Соль - Сонмудо (선무도). Сонмудо было составлено, структурировано и открыто светскому миру буддийский монахом-мастером Чог Ун Соль, прямым учеником мастера Ян Гика.

Став Великим Мастером храмов Гирим и Голгул, он открыл Всемирный Центр Сонмудо в Храме Голгул (골굴사), недалеко от Кёнджу и начал преподавать Сонмудо широкой публике в декабре 1984 года при поддержке своего Учителя мастера Ян Гика Сунима. В начале 1990-х годов Великий мастер Чог Ун Соль основал в храме Голгул штаб-квартиру Всемирной Ассоциации Сонмудо [1, 51–54].

Древнейшие истоки этого искусства, как и истоки самого буддизма восходят к Индии. Оба храма Голгул и Гирим были основаны индийским святым монахом Гванью, пришедшим из Индии, из Махабалипурама (область Тамил Наду) и его учениками. Кроме того, изначально Голгулса – это единственный каменный пещерный храм в Корее, построенный в традиционном индийском стиле.

Оригинальность данного подхода заключается в том, что древним корейским монахам удалось совместить, казалось бы, несовместимое: боевое искусство с буддийским принципом ненасилия, разработав уникальный способ защиты с использованием внутренней энергии. Зарождение и развитие этого боевого искусства восходит к таким идеям буддизма как идеал Бодхисаттвы, роль сангхи или сообщества, поиски внутренней гармонии в связи с гармоничной вселенной и жажда духовного совершенствования.

Развивая практическое воплощение идей Вонхе и Чинула, можно сделать вывод о том, что добросовестность в практике Сонмудо настаивает на вере в то, что каждый связан со всеми и изначально является Буддой, что каждый наделен безупречной природой собственного «Я», и что возвышенная сущность нирваны полностью реализована в каждом живом существе. Ее не нужно искать вне себя. С незапамятных времен она присуща каждому и находится внутри нас [13, 120].

Культивирование глубинной практики Сонмудо - это способ пробудить свою истинную природу. Сонмудо совмещает динамичные движения боевого искусства со спокойными медитативными практиками, дзен йоги и упражнений цигун. По выражению Будды, каждый из нас подобен ему в идеальном смысле, поэтому дискурс *Сонмудо* обращается со всем, независимо от возраста, пола, национальности или физических способностей.

Примечания

1. Здесь и далее, ссылки на комментарий Вонхё к «Шастре о пробуждении веры в Махаяну». Традиция утверждает, что этот текст был написан в Индии знаменитым мыслителем и поэтом Ашвагхошей (кит. Мамин) и переведен на китайский язык переводчиком и проповедником буддизма Парамартхой (499–569) в 550 г. Среди множества комментариев к Шастре одним из самых значительных является комментарий корейского монаха Вонхе, в котором он попытался снять вообще все противоположности, проповедуя единую нерасчлененную истину. В связи с малодоступностью оригинального текста см. Keel, Hee-Sung (2004). «Korea»; cited in Buswell, Robert E. (2004). *Encyclopedia of Buddhism*. Volume 1. New York, USA : pp.431-432

2. Комментарий к «Шастре о пробуждении веры в Махаяну». Другая идея этого трактата заключается в том, что единое сознание, являющееся истинной основой мира, объемлет в себе противоположные элементы – сансару и нирвану.

3. Всеинность (universitas) – термин, использованный Николаем Кузанским может быть заменен на «полноту» Вселенной, так сказать, плерому (πλήρωμα) – термин древнегреческих гностиков-пантеистов, являющихся аналогом буддистских пантеистов.

4. Ссылка на труд Чинула «Приглашение в общество совершенствования самадхи и праджни». См. Keel, H.-S., Chinul : The Founder of the Korean Sŏn Tradition, Séoul 1984, с.32-37

Литература

- [1] *Lantern of Health and Practice Sunmudo*. Vol.1. Written by Grandmaster Seol Jeog-un, English translation, 2016.
- [2] *Master Foubert F.* Instructor training courses. Toulouse-Paris, 2016-19
- [3] *Vén.Beopgwang. Le Bouddhisme coréen*, trad. Bruneton Y. Bulkwang Editions, Seoul, 2016.
- [4] *Bhatt, S. R. (éd.)*, Buddhist Thought and Culture in India and Korea, New Dehli 2003.
- [5] *Buswell, R. E. Jr.*, The Foundation of Ch'an Ideology in China and Korea. The Vajrasamdhī-Sūtra, Princeton 1989.
- [6] *Buswell, Robert E., Jr.* «The Biographies of the Korean Monk Wŏnhyo (617–686): A Study in Buddhist Hagiography.» Peter H Lee, ed. Biography as Genre in Korean Literature. Berkeley: Center for Korean Studies, 1989.
- [7] Волков С. В. Вонхё // Буддизм: Словарь / Под общ. ред. Н. Л. Жуковской, А. Н. Игнатовича, В. И. Корнева. – М.: Республика, 1992.
- [8] *Chae, T.-S. (éd.)*, History and Culture of Buddhism in Korea, Séoul 1993.
- [9] *Chun, S.-Y. (éd.)*, Buddhist Culture in Korea, Séoul 1974.
- [10] *Jogye Order*, What is Korean Buddhism, Séoul 2004.
- [11] *Keel, H.-S.*, *Chinul* : The Founder of the Korean Sŏn Tradition, Séoul 1984.
- [12] *Muller, A. Charles* «The Key Operative Concepts in Korean Buddhist Syncretic Philosophy; Interpenetration and Essence-Function in Wŏnhyo, Chinul and Kihwa.» Bulletin of Toyo Gakuen University, vol. 3 (1995), pp. 33–48.
- [13] *Robert Jr. Buswell*, Tracing Back the Radiance : Chinul's Korean Way of Zen, University of Hawaii Press, 1991.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Наши авторы

Артеменко Наталья Андреевна – канд. филос. наук, доцент кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, с.н.с. Института философии РГПУ им. А.И. Герцена, главный редактор журнала «Horizon. Феноменологические исследования». E-mail: n.a.artemenko@gmail.com

Белюсов Михаил Алексеевич – канд. филос. наук, доцент доцент философско-социологического факультета Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва), mishabelous@gmail.com

Беляев Александр Павлович – старший преподаватель НИУ ВШЭ, ИКВИА, arbelyaev@hse.ru

Блюхер Федор Николаевич – к.ф.н., Институт философии РАН, руководитель сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук, в.н.с. obluher@gmail.com , <https://iphras.ru/bluher.htm>

Боженок Кирилл Александрович, ГАУГН, Студент 3-го курса Философского факультета Kirikus98@gmail.com

Большунова София Андреевна, аспирантка философского факультета РГГУ, Место работы: Финансовый Университет при Правительстве РФ, Международный центр социальной экспертизы и развития, м.н.с., sophia.bolshunova@gmail.com.

Бороздина Надежда Олеговна – Российский государственный гуманитарный университет, Факультет истории, политологии и права, кафедра общественных связей, туризма и гостеприимства, ассистент Borozdina@rggu.ru

Бысов Никита Евгеньевич, Российский государственный гуманитарный университет, аспирант, Кафедра истории отечественной философии, gorendac@yandex.ru

Вахитов Рустем Ринатович – к.ф.н., доцент кафедры философии и политологии факультета философии и социологии Башкирского государственного университета (г. Уфа). rustem_r_vahitov@mail.ru

Верещагина Алина Сергеевна магистр философии. adorable69@mail.ru

Власов Александр Александрович, РГГУ, кафедра современных проблем философии, аспирант, mioxin@gmail.com

Волкова Анна Александровна, РГГУ, философский факультет, кафедра современных проблем философии, аспирант, e-mail: mymailmymail1994@mail.ru

Горбылева Жанна, переводчик из Страсбурга, 2-й дан в Сонмудо, louiset@yandex.ru

Гурко Сергей Львович – научный сотрудник Сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук, Институт философии РАН (Москва) sgourko@gmail.com

Гусева Анна Андреевна, к.филос.н., ИФРАН, Сектор философских проблем социальных и гуманитарных наук, н.с., uhlein@rambler.ru

Дмитриевский Евгений Михайлович – аспирант философского факультета, Российский государственный гуманитарный университет, evg.dm@mail.ru

Дрожецкая Елена Владимировна, аспирант философского факультета РГГУ, elena_drozheckaya@mail.ru

Зайчиков Алексей Вячеславович, свободный исследователь, psychanalyste@yandex.ru

Зарапин Олег Викторович – канд. филос. наук, доцент кафедры философии социально-гуманитарного профиля философского факультета Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского (295007, просп. Академика Вернадского, д. 4., г. Симферополь, Республика Крым, Россия); e-mail: zaraoleg@yandex.ru

Зволев Николай Павлович, независимый исследователь, gilein@yandex.ru

Карпицкая Елизавета Кирилловна – студентка факультета гуманитарных и социальных наук РУДН (Москва), karpitskaiai@mail.ru

Катречко Сергей Леонидович – канд. филос. наук, доцент, зав. кафедрой философии и теологии Российского православного университета св. Иоанна Богослова (РПУ), доцент философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН), г. Москва (Россия); skatrechko@gmail.com

Кауфман Игорь Самуилович, к.ф.н., Военно-Медицинская Академия им. С. М. Кирова (Санкт-Петербург), кафедра гуманитарных и социально-экономических дисциплин, преподаватель, kaufman.igor.s@gmail.com

Коротченко Юлия Михайловна – д-р филос. наук, КФУ им. В.И. Вернадского (Симферополь), Таврическая академия (СП), кафедра философии социально-гуманитарного профиля, профессор yuliyakor03@gmail.com

Крюков Алексей Николаевич – кандидат философских наук, профессор, кафедра философии, Институт философии человека, РГПУ им. А.И. Герцена.197046, Санкт-Петербург, ул. МалаяПосадская, д. 26; akrum@ya.ru

Крыштон Людмила Эдуардовна – к.филос.н., доцент, доцент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН.

Кузнецова Наталия Ивановна – д-р филос. наук, профессор кафедры современных проблем философии философского ф-та РГГУ (Москва).

Курилович Иван Сергеевич – канд. филос. н., Российский государственный гуманитарный университет, Учебно-научный центр феноменологической философии, старший научный сотрудник, ikrlvtch@gmail.com

Логинов Александр Вячеславович – канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии философского ф-та РГГУ. Миусская пл., 6, Москва, 125993.

Луковенков Сергей Геннадьевич – аспирант, Российский государственный гуманитарный университет; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; lukovenkovsergei@yahoo.com

Лызлов Алексей Васильевич, кандидат психологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, философский факультет, кафедра современных проблем философии, доцент; a_lyzlov@mail.ru

Мёдова Анастасия Анатольевна – д-р филос. наук, профессор кафедры философии и социальных наук Сибирского государственного университета науки и технологий им. М.Ф. Решетнева (Красноярск), E-mail: amedova@list.ru

Панарина Анастасия Викторовна – магистр философских наук, докторант Венского университета, meinkleinesdasein@gmail.com

Паткуль Андрей Борисович – канд. филос. наук, доцент, кафедра философии науки и техники Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург), a.patkul@spbu.ru

Попов Дмитрий Николаевич, кандидат философских наук, МГУПП, кафедра социально-гуманитарных дисциплин Института международных отношений, доцент, popovdник@gmail.com

Прошкин Александр Сергеевич, аспирант, кафедра современных проблем философии, Российский государственный гуманитарный университет. proshkin.as@mail.ru.

Ростовцев Максим Михайлович, студент РГГУ, lilmexbm@gmail.com

Рыскельдиева Лора Турарбековна – д-р филос. наук, профессор, КФУ имени В.И. Вернадского, (Симферополь). ryskeldieval@gmail.com

Савченкова Нина Михайловна – д-р филос. наук, доцент; профессор кафедры междисциплинарных исследований и практик в области искусств, факультет свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).

Сидорина Татьяна Юрьевна – профессор, д-р филос. Наук, [Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»](http://www.hse.ru) (Москва), tsidorina@hse.ru

Скурихин Денис Сергеевич, студент 1-го курса магистратуры ФФ РГГУ skurden@mail.ru

Статенков Артём Денисович, студент, 3 курс философского факультета ГАУГН, statenkov@yandex.ru

Счастливецва Елена Анатольевна – д-р филос. наук; профессор кафедры культурологии, социологии и философии Вятского государственного гуманитарного университета (Киров). e-mail: abcr@yandex.ru

Терентьева Татьяна Александровна – закончила аспирантуру в УрФУ, tatyanatraksel@gmail.com.

Труфанова Елена Олеговна, доктор философских наук, доцент, Институт философии РАН, сектор теории познания, ведущий научный сотрудник, eltrufanova@gmail.com

Филатов Владимир Петрович, д-р филос. наук, профессор кафедры современных проблем философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва), toptiptop@list.ru

Фролов Александр Викторович – кандидат философских наук, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, философский факультет, кафедра онтологии и теории познания, старший преподаватель, alloff2008@yandex.ru

Шалганов Роман Дмитриевич, ФФ РГГУ, соискатель кафедры современных проблем философии. Shamsham23@yandex.ru

Шамарина Елена Тимуровна, Национальный исследовательский Университет «Высшая школа экономики», г. Москва (Россия), Менеджер международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога; eshamarina@hse.ru

Шестова Евгения Александровна, канд. филос. наук, Российский государственный гуманитарный университет, научный сотрудник Центра феноменологической философии, доцент кафедры современных проблем философии. E-mail: eschestowa@gmail.com

Шиповалова Лада Владимировна – д-р филос. наук, доцент; зав. кафедры истории и философии науки Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).

Шиян Анна Александровна – канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, старший научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», annasamoikina@yandex.ru

Шиян Тарас Александрович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник фонда «Центр гуманитарных исследований» (Москва), доцент кафедры философии Государственного университета управления (Москва).

Штыров Дмитрий Олегович, студент РГГУ, shtyrov.d@gmail.com

Янпольская Яна Геннадиевна – канд. филос. наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, Миусская пл., 6, Москва, 125993. iana.ianpolskaia@gmail.com

Authors

Artemenko Natalia A. – The candidate of philosophical sciences, associate professor of the Department of cultural studies, philosophy of culture and aesthetics of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University, senior fellow of the [Institute of Human Philosophy](#) of Herzen State Pedagogical University of Russia, editor-in-chief of «Horizon. Studies in Phenomenology». E-mail: n.a.artemenko@gmail.com

Belousov Michael A. – PhD, assistant-professor of the department of philosophy and sociology of Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, mishabelous@gmail.com

Belyaev Alexander P. – senior lecturer, National Research University Higher School of Economics, Institute for Oriental and Classical Studies, apbelyaev@hse.ru

Blucher Fedor Nicolaevich – Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Head of the Sector of Philosophical Problems of Social and Humanitarian Sciences, Leading Researcher obluher@gmail.com , <https://iphras.ru/bluher.htm>

Bolshunova Sofiya Andreevna, Financial University under the Government of the Russian Federation, International center for social expertise and development, junior researcher, sophia.bolshunova@gmail.com.

Borozdina Nadezhda O. – Russian State University for the Humanities, Faculty of History, Political science and Law, Department of public relations, tourism and hospitality, assistant, Borozdina@rggu.ru

Bozhenok Kirill A. Kirikus98@gmail.com

Bysov Nikita Evgenievich, Russian State University for the Humanities, graduate student, Department of History of Russian Philosophy, gorendac@yandex.ru

Dmitrievskiy Evgeniy Mikhailovoch, Post-graduate student of the faculty of philosophy. Russian State University for the Humanities, evg.dm@mail.ru

Drozhetzkaya Elena Vladimirovna, postgraduate student of the Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, elena_drozheckaya@mail.ru

Filatov Vladimir P. Dr. in Philosophy, professor, Russian State University for the Humanities

Frolov Alexander V. – PhD in Philosophy [The Candidate of Philosophical Sciences], Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy, Department of Ontology and Theory of Knowledge, Senior Teacher, alloff2008@yandex.ru.

Gorbyleva Jeanne, translator from Strasbourg, 2nd Dan in Sunmudo, louiset@yandex.ru

Gurko Sergey L., without degree, Institute of Philosophy of RAS (Moscow), Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities, Research Fellow, sgourko@gmail.com

Guseva Anna, PhD, Research Fellow, Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, uhlein@rambler.ru

Ianpolskaia Iana G. – CSc in Philosophy, assistant professor, Division for Philosophy, Russian State University for Humanities. iana.ianpolskaia@gmail.com

Karpitskaya Elizaveta K. – Student, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University (Moscow)

Katrechko Sergey L. – PhD in Philosophy (Logic), Associative Professor, Head of the Department of Philosophy and Theology of the Russian Orthodox University of St. John the Divine (ROU); Associative Professor of the Faculty of Philosophy, State Academic University for the Humanities (SAUH; Moscow), skatrechko@gmail.com.

Korotchenko Yuliya M. – PhD; associate professor of the chair of philosophy, department of philosophy, V.I. Vernadsky Crimean federal university (Simferopol)

Kaufman Igor, Military Medical Academy (St. Petersburg), kaufman.igor.s@gmail.com

Korotchenko Yuliya Mikhaylovna, Doctor of Science in Philosophical Sciences, V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Taurida Academy (SD), department of philosophy of social and humanitarian profile, Professor yuliyakor03@gmail.com

Krioukov Alexei – Dr. Phil., Professor, Department of Philosophy, Institute of Human Philosophy, The Herzen State Pedagogical University, 197046, St.-Petersburg, ul. Malaja Pasadskaia, 26; akrum@ya.ru

Kurilovich Ivan Sergeevich, Csc in Philosophy, Senior Researcher of the Centre for Phenomenological Philosophy of the Russian State University for the Humanities, ikrlvtch@gmail.com

Kuznetsova Natalia I. –Dr. habil.; full professor, chair of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH.

Kryshchop Liudmila E. Assistant Professor at the Department of History of Philosophy, the Faculty of Humanities and Social Science, RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia, Moscow) E-mail: ricpatric@gmail.com

Loginov Aleksandr V. – Ph.D in Philosophy, associate professor, Faculty of Philosophy, Department of History of Russian Philosophy, Russian State University for Humanities, loginovav@mail.ru.

Lukovenkov Sergei Gennadievich – postgraduate student, Russian State University for Humanities: Miusskaya Prospect, Building 6, Moscow, 125993, Russia; lukovenkovsergei@yahoo.com

Lyzlov Aleksei Vasil'evich., Cand. of Sci. (Psychology), Russian State University for the Humanities, Faculty of Philosophy, Department of Contemporary Problems of Philosophy, Associate Professor; a_lyzlov@mail.ru

Medova Anastasia A. – DSc in Philosophy, Docent Reshetnev Siberian State University of Science and Technology, Professor at the Department of Philosophy and Social Sciences.
E-mail: amedova@list.ru

Panarina Anastasia Viktorovna, Master of Philosophy, PhD student at the University of Vienna, meinkleinesdasein@gmail.com

Patkul Andrei B. – PhD in Philosophy [The Candidate of Philosophical Sciences], Saint Petersburg State University, Institute of Philosophy, Department of Philosophy of Science and Technologies, Associate Professor, a.patkul@spbu.ru

Popov Dmitry N., candidate of philosophy, MSUPP, Department of social and humanitarian disciplines, Institute of international relations, associate Professor, popovdник@gmail.com

Proshkin Aleksandr Sergeevich, postgraduate student, RSUH, department of modern problems of philosophy, proshkin.as@mail.ru

Rostovtsev Maxim Mikhailovich, undergraduate, RSUH, lilmexbm@gmail.com

Ryskeldieva Lora T. – DSc in Philosophy, Professor. V.I. Vernadsky Crimean Federal University (Simferopol). E-mail: ryskeldieval@gmail.com

Schastlivtseva Elena Anatolyevna – Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Culturology, Sociology and Philosophy, Vyatka State University, (Kirov). e-mail: abcr@yandex.ru

Shalghanov Roman, RSUH, Philosophy Faculty, applicant at the Department of Contemporary Problems of Philosophy. Shamsham23@yandex.ru

Shamarina Elena, Manager, International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University Higher School of Economics, (Moscow, Russian Federation), eshamarina@hse.ru

Shestova Evgeniya A. Ph.D. in philosophy, research fellow, assistant professor (docent), Russian State University for the Humanities, E-mail: eschestowa@gmail.com

Shipovalova Lada V. – Dr. habil., Docent; associate professor of the chair of the philosophy of science and technology, Institute of philosophy, Saint-Petersburg state university (St.-Petersburg).

Shiyan Anna A. – candidate of philosophy, associated professor, philosophical faculty, Russian State University for the Humanities, Russian Federation; senior researcher, International laboratory for research on Russian-European intellectual dialogue, National Research University Higher School of Economics, Russian Federation, annasamoikina@yandex.ru.

Shiyan Taras A. – Ph.D., senior researcher at Foundation for Humanities (Moscow), associate professor at the chair of philosophy of State University of Management (Moscow).

Sidorina, Tatiana Yu. – Professor, Doctor of Philosophy, National Research University “Higher School of Economics”, Moscow, Russia. tsidorina@hse.ru

Shtyrov Dmitry Olegovich, undergraduate, RSUH, shtyrov.d@gmail.com

Statenkov Artyom, third year student of the faculty of philosophy, statenkov@yandex.ru

Terentyeva Tatyana – completed postgraduate studies at the Ural Federal University, tatyanatraksel@gmail.com.

Trufanova Elena O., DSc in Philosophy, Associate Professor, RAS Institute of Philosophy, Department for the Theory of Knowledge, Leading Research Fellow, eltrufanova@gmail.com

Vakhitov Rustem R., candidate of Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy and Political Science, Faculty of Philosophy and Sociology, Bashkir State University (Russia, Ufa), rustem_r_vahitov@mail.ru , Rust_R_Vahitov@mail.ru

Vereshchagina Alina S. adorable69@mail.ru

Vlassov Alexandre, RSUH, Department of Modern Issues of Philosophy, post-graduate student, mioxin@gmail.com

Volkova Anna Alexandrovna, RSUH, Faculty of Philosophy, Department of Contemporary Problems of Philosophy, postgraduate, e-mail: mymailmymail1994@mail.ru

Zaichikov Alexey Viacheslavovich, free researcher, psychanalyste@yandex.ru

Zarapin Oleg Victorovich – PhD in Philosophy, associate professor, Tavrida Academy, Faculty of Philosophy, Crimean Federal University named after V.I. Vernadsky. 4 Akademika Vernadskogo avenue, Simferopol, 295007, Russian Federation; e-mail: zaraoleg@yandex.ru

Zvolev Nikolai Pavlovich, independent scientist, gilein@yandex.ru

Annotations

Artemenko N.A. Heidegger and the metaphysical foundations of the beginning of ethics. During his course of lectures in the summer semester of 1928, Heidegger first develops the concept of “metontology”, which emerges from the necessary transformation of the “fundamental ontology” presented in *Being and Time* into a metaphysical ontics regarding the whole being. According to Heidegger, it is only on the basis of a fully developed metontology that ethical problems can be discussed at all. Heidegger also refers to the connection between ethics and ontology in later works, thus delineating a certain circle.

Keywords: metontology, ethics, fundamental ontology, Dasein.

Belousov M.A. The language of phenomenology in «Being and time» The article deals with the problem of the language of phenomenology in “Being and Time”. The strategy, applied by Heidegger in developing the language of phenomenology in his main work, is analyzed. The article demonstrates this strategy is rooted in the idea of self-transcendence of the natural language, corresponding to the understanding of truth as unhiddenness.

Keywords: language, discourse, phenomenology, Heidegger, phenomenon

Belyaev A.P. Winged” and “fossil”: Idiomology of discourse. Phrase (quotation, idiom) as something short and therefore easily and successfully conveyed (translated), as time goes on, obtains different features and characteristics, which can be approximately situated on a scales like “worldwide” vs. “local”; “rare” vs. “tired” etc. The idiomatic corpora is huge, and the floating status of so called “winged” of each idiom/phrase causes many questions due to the during and current ageing and “updating” of apperceptual database. Taking into account the mostly artificial “East/West” dichotomy, we see that phrase behaves differently in terms “written/oral” according to its area of distribution. All the way the “winged” metaphor quarrels with “fossil” metaphor, causing our concern and questioning, which is supported a lot by the last lecture course of Roland Barthes called “La préparation du roman” (1978–80). It contains important statements about the phrase phenomenon and such its quality as short form. These statements are discussed as a draft for an exploration programme.

Keywords: phrase, idiom, maxim, haiku, shortness, calligraphy, oral/written, East/West, Roland Barthes , discourse, speech, writing, style, precedent text

Blucher F.N. The pragmatics of discourse. The article points out the difference between the philological and philosophical meanings of the term discourse. The dependence of the meaning of words on history and ideology is shown. It is suggested that the evolution of the Russian literary language in the nineteenth and twentieth centuries. associated with a change in discourse. In cultural studies, discourse analysis can be used to assess medium-term changes in language as a result of changes in social relations.

Keywords: discourse, language, ideology, literature, writing, revolution.

Bolshunova S.A. Practices of the self in antiquity and modernity. These theses are devoted to the practices of subjectivity formation: their origins in antiquity and their echoes in modern times. Pierre Hadot’s concept of “spiritual exercises” and M. Foucault’s “care of the self” techniques are discussed. These concepts are considered by the philosophers on the basis of the study of antiquity. The main characteristic of self-practices, that creates a space of freedom, is the focus on self-transformation by the subject, which makes practices of the self an alternative to the practices of subordination. In modern times, self-practices are reflected in psychotherapy, which claims to form subjectivity in the process of

psychological work. In particular, maieutics and her similar techniques found in CBT, Logotherapy, Narrative practice and Philosophical practice. However, the question of implementing this goal in the activity remains open.

Keywords: the Subject, practices of the self, spiritual exercises, philosophical practices, Socratic dialogue.

Borozdina N.O. Needle in the egg: University in a risk society in the discourse of social philosophy. The article attempts to understand the role of the University in the society of uncertainty. At the same time, the riskiness of modern society fits into the philosophical discourse, and the University as a public institution fits into the socio-cultural context of the risk society. It is concluded that for the successful functioning of the University in a society where the future is uncertain, it is necessary to review the methods of interaction between the University and society.

Keywords: risk society, the philosophical discourse, modern University

Bozhenok K.A. Narrative determinism and reality. The purpose of this work is the author's understanding of narrative determinism based on his own research. These theoretical developments are relevant due to the growing number of narrative manifestations in modern realities, as well as their diversity in their iterations. Such realizations often find their similarity with real historical situations. Taking into account that any narrative presupposes a certain scenario of development, I would like to try on the model of creating a plot on a model of the real world and understand whether our life is deterministic.

Keywords: determinism, elementum, narrative, synthesis, law, trigger.

Bysov N. E. Concepts of «law» and «legal consciousness» in Ivan Ilyin's political philosophy. The author reveals the original concept and the key problem of law and legal awareness in the philosophy of I. A. Ilyin. The idea of a free independent human personality is discussed. The issue of state legal awareness is considered.

Keywords: human spirit, human personality, natural law, positive law, objective and subjective law, state legal awareness

Dmitrievskiy E.M. The psychophysical problem as a philosophical discourse. The theses consider the psychophysical problem as one of the key philosophical discourses. Psychophysical discourse is investigated from a historical perspective. The main attention is focused to the modern state of the psychophysical problem in the analytical philosophy of mind. An alternative view is also given that denies the significance of the psychophysical problem for modern philosophy.

Keywords: psychophysical problem, mind, body, analytical philosophy of mind, E.V. Ilyenkov

Drozhetskaya E.V. The Nature of an Affective Response to an Imagined Object in German and French Phenomenological Discourse. This paper deals with the nature of an affective response to an imagined (phantasied) object. The theme is one of peculiar interest in both German and French phenomenological discourse. E. Husserl points out parallelism between the perceptual and imaginative (phantasy) intentions, namely that to every perceptual presentation a phantasy presentation corresponds in which the same object is intended nearly in the same manner. Both a perceptual act and an act of phantasy may found complex acts of the similar sorts, including affective ones. As Husserl marks further one can either exercise an act of phantasying without living in it or carry out such an act intuiting the phantasied object as if it were actual and were present «in person». In the latter case considering the supposed similarity of perceptual and phantasied objects a question arises whether emotions aimed at them may be exactly the same. Both Husserl and Sartre give negative but not identical responses whose peculiarities I am going to examine.

Keywords: imagination, phantasy, affective acts, modified acts, quasi-feelings, «as if it were» mode.

Filatov V.P. The divide of discourses: analytical and continental styles of philosophy.

The sources of the split between continental and analytical philosophy are considered. It is shown how neo-Kantianism was losing its positions, giving way to philosophy of life, phenomenology, and logical positivism. The confrontation between Cassirer, Heidegger and Carnap in Davos is analyzed. It examines when and how philosophers began to label “analytical philosophy” and “continental philosophy” to describe themselves and others.

Keywords: continental split, logical positivism, struggle against metaphysics, Heidegger, Carnap.

Frolov A.V. The World-Concept in Husserl's Phenomenology. The report discusses various aspects of the world-concept in Husserl's phenomenology: world as factum, as horizon, as idea and as eidos, as well as life-world in its connection with intersubjectivity. Correlations between these aspects are traced, which allows assuming the unity of the world-concept in Husserl's phenomenology.

Key words: world, horizon, life-world, intersubjectivity, Husserl

Gorbyleva J. Discursive connections of the Sunmudo martial art with Korean - Sōn-Buddhism. This article is dedicated to the consideration of the little-studied problems of one of the traditional Asian martial arts, *Sunmudo*, in the space of the corresponding spiritual or ethical discourse (in this case, Zen Buddhist). To solve this task, historical and cultural analysis is undertaken. This allows us to conclude about the depth and originality of the teaching and combative practice of the ancient Buddhist warrior monks, the teaching which has no analogues in the European tradition.

Keywords: Sunmudo, Korean Sōn(Zen)-Buddhism, traditional martial arts, history and modernity of Buddhist social ethics.

Gurko S.L. Once again about discourse as the proper name of the structural complexity of speech. The need for the concept of discourse is due to the very structure of speech as a process and, concerning not exclusively to any aspect of the process, is rather corresponds to indication of the measure of its complexity.

Keywords: discourse, speech, structure, complexity.

Guseva A.A. Angelus novus vs. Mileshev's White angel. On theological discourse in historical consciousness. Two well-known artistic metaphors - Paul Klee's Angelus novus and Mileshev's White angel – relate in different ways to the point of collapse of the epoch. Both figures are depicted at the point of defeat, which can be considered within the framework of theological discourse. The text is based on the material of the battle of Kosovo, the center of Serbian history, and examines the connection between victory, defeat, and the Golden age as a perverse image of peace replenishment.

Keywords: Angelus novus, White angel Milesheva, theological discourse, historical consciousness, Serbian history, victory as defeat, Golden age, gloria victis.

Ianpolskaia Iana G. Discourse as discourse: N makes a speech. This paper takes an attempt to criticise Russian-translation equivalents of the French-language term “discours”. According to our point of view, its meanings are more wide and deep than “common” (“speech” in “making a speech”, “oral speech”) and “terminological” (eng. “discourse”). We present a brief examination of the history of transforming discourse into “discourse”, reconstructing amphibolic features of the concept, which may explain the pattern of the Russian-language receptive situation of French “discours” and may also “suspend” its emotional categorization. Division of two trajectories of its problematisation – Foucaultian

and Bartesian – helps to pose the question about discourse and discursiveness. M. Foucault takes “discourse” as a starting point in reflection of “order of disorder”, therefore R. Barthes proceeds from the idiom as a characteristic of the “discourse texture” and the situation named “to make/deliver a speech”

Keywords: discourse, speech, amphiboly, Foucault, Barthes, order of disorder, phantasm, to deliver a speech, idiomatic

Karpitskaya E.K. Consequentialism According to Elizabeth Anscombe.

The relationship of E. Anckombe to the modern philosophy is considered in the article. Transportation of a modern culture leads to ethical redefining of good and evil that absorbed a Judeo-Christian tradition. The understanding of duty and obligation should be redefined too.

Keywords: morality, duty, obligation, moral discourse, normative ethics, consequentialism, Hume’s guillotine, Christian ethics.

Katrechko S.L. Foucault's Transcendental Archaeological and Genealogical Method and Analysis of European Subjectivity.

The beginning of the paper discusses the transcendental method and its development in M. Foucault. The theme of our research is the concept of "subject", which the first time (as ‘cogito’) appears in Descartes's works. Due to the certain "technologies of self" directed inside a conception about "I" (personality)" as an essential heart of the human is formed. This tendency reaches the peak to the middle of the 19th century. However in the 20th century the vector of "technologies of self" changes, now they go outside: the thesis about death of the subject (Foucault) is postulated, *individuals* have become *dividuals* (Deleuze), *human* have become *virtual human* or *post-human*. I distinguish the following important transformations of the subject in the European thought (philosophy): Descartes – Locke – Leibniz – Hume – Kant – Marx – Nietzsche – Husserl – Heidegger – Sartre – Foucault – Deleuze – McLuhan. These changes, finally, lead to disappearance of the person: “man would be erased...at the edge of the sea” (Foucault).

Keywords: transcendental method, Foucault's archeology and genealogy, ‘technologies of oneself’ (Foucault), ‘conceptual analysis’ (Deleuze), ‘death of a subject / person’, post-human.

Kaufman I.S. The Contextualist Revolution in historiography of the Early Modern Philosophy.

For many decades the methodology of “Rational Reconstruction”, which was also labeled as the appropriationism or presentism, dominates the Early modern philosophy scholarship. In the core of the methodology was the claims that one can read the Early Modern thinkers as 'colleagues' to the Modern Philosophy and the “Whig” interpretation of relation between the Early modern science and philosophy. Recently, the Early modern philosophy scholarship witnesses the methodological transformation that Ch. Mercer proposed to term as the “Contextualist Revolution”. In my paper I briefly contours the “Rational Reconstruction” methodology. Then I discuss the main claims of the Contextualist methodology and describe the innovative revisions results that it introduced brought in the Early modern scholarship.

Keywords: historiography of the Early Modern Philosophy, «Rational Reconstruction» (in history of philosophy), contextualist methodology

Krioukov A.N. Ethical intersubjectivity by Husserl. In my talk I will try in the paper to handle the question from another point of view. Let me turn to the newly published Husserl manuscripts. The intersubjectivity problem is not specially handled in the manuscripts. But Husserl demonstrates a definite grade of constitution of the ethical subject: on the lowest level we have to deal with egoistic motives, on the highest one with the transcendental phenomenology, with the intersubjectivity. Main ethical concepts are “will”, “ethical value”, “ethical reasoning” and “destiny”. I will point in the talk to the definite problems with functioning of the main ethical concepts by Husserl.

Keywords: intersubjectivity, ethical intersubjectivity, Husserl, life world, Klaus Held, Kant, Ancient.

Korotchenko Y.M. On Valuative Discourse in Social Philosophy. It is proposed to overcome the opposition of valuative and reflective forms of social philosophy on the basis of revealing the value discourse in social philosophy. Valuation is understood broadly - not only as a value, but as an assessment in general, i.e., as a result of understanding social reality by a certain collective subject in terms of preference and / or rejection by means of the language of valuative. Interpretation is defined as the subject's assignment to the elements of social reality of meanings that make up the cells of the valuative matrix and are typical for evaluative social communication. On the basis of such an understanding of social interpretation, the phenomenon of "one's own truth" as truth according to the rules of the valuative matrix is clarified. Valuative discourse is presented as formed by a meaningful field with a set of typical meanings called valuative; subjects: carriers of valuative, Theirs for them, potentially Theirs for them, Others, but capable for dialogue, as well as always Strangers for them; socially significant and widely discussed events in society.

Keywords: valuative discourse in social philosophy, valuative, valuative language, valuative matrix.

Kryshchik L.E. The Revelation in the Era of the «Hick's threefold». The article concerns the threefold typology of J. Hick, distinguished on the basis of different types of attitudes towards other religions. It reveals what understanding of Revelation is characteristic of exclusivism, inclusivism and pluralism. The positive and negative sides of each of the designated positions are highlighted.

Keywords: Revelation, Hick, exclusivism, inclusivism, pluralism, religion.

Kurilovich I.S. Circumstances of philosophical discourse: the question of the autonomy of institutionalized thought. The philosophical discourse in the report is viewed as an activity that is in some institutionalised circumstances. The changing circumstances over the twenty-five centuries of European philosophy and the transformation of institutional forms are analysed through an interpretive model, the heuristic value of which is offered to conference participants for criticism. The framework of the proposed model consists of the concepts of 1) Development of Freedom (Hegel), 2) Gift Exchange (Mauss, Derrida, Marion), 3) Governmentality (Foucault). The view offered in the paper allows us to articulate more clearly the question of the independence of philosophical discourse and the autonomy of the meta-position from institutional forms of its existence.

Keywords: rationality, institutionalization, philosophy of education, university philosophy.

Kuznetsova N.I., Shipovalova L.V. Adventure in Epistemological Discourse: The Concept of «Representation». The article argues that in modern epistemology there has been an inappropriate expansion of the use of the term «representation». We can talk about the complete loss of a clear denotation of the original concept. As a result, a distorted model of knowledge was formed, in which the concept of «reference» disappeared. The authors believe that without procedures for establishing a reference, any statement becomes completely indefinite, devoid of correlation with the cognized reality.

Keywords: knowledge, epistemology, representation, reference, mnemological structure, Marx, Wartofsky, theory of social relay races

Loginov A.V. Ethical discourses in the philosophy of M. Scheler and N. Hartmann. Max Scheler and N. Hartmann attempted to reinterpret classical ethical problems on new grounds. They reinterpreted Kantian a priorism, rejected formalism in ethics, and created two different versions of the material ethics of values. The value hierarchy in these theories has a special reality and is understood intuitively. Scheler and Hartmann state the

multiplicity of moral practices. Ethics became the starting point for Scheler's philosophical anthropology and sociology, as well as for ontology in Hartmann's philosophical system.

Keywords: formal ethics, material ethics, values, resentment, philosophical anthropology, ontology

Lukovenkov S. G. Discipline, social order and participation: a new role of surveillance in the digital age? It is almost impossible to imagine the life of human societies without some form of control or disciplinary mechanisms that support the optimal and functioning state of the entire system. From the earliest periods of history, trends in population control through surveillance in its passive and active manifestations can be traced in a variety of cultural settings. Despite the fact that the active actions of the supervisory authorities, as the most powerful influence on the imagination of people, largely determine how surveillance and control appear in the public imagination, passive forms of this phenomenon do not lose their significance. Passive forms of surveillance, more often presented as self-supervision, are seen as one of the social conditions without which cultural and social systems would not have the tools, resources and opportunities to maintain their own existence. It is argued that violence is only the most visible and extreme mechanism of power, often giving way to voluntary complicity, which in the conditions of modern digital era not only does not lose its position, but only becomes more important. This is confirmed by the emergence of new forms of social and economic interactions, which are a synthesis of "soft " or "passive" surveillance and of social "instincts" of human beings.

Keywords: surveillance, self-supervision, control, digital technologies, power, Internet, social reproduction

Lyzlov A.V. Theological discourse as a source of critique of the philosophy of Enlightenment in the J.G. Hamann's works. The starting point of the philosophy of J.G. Hamann is an event of an internal upheaval that happened with him in London while reading the Bible. In London Hamann comes to his vision of nature and history as two commentaries on the word of God. It may seem that this vision is nothing more than a return to the theological and philosophical position already revealed by the thinkers of the Middle Ages. However, this is not just a return to such a position, but a completely new disclosure of it. Hamann's contribution is that he highlights the understanding of language implicit in such a position. He draws attention to the fact that we can talk about nature and history as commentaries to the word of God only if both the first and the second have a linguistic character and are organized as speech that can be understood by a person. Accordingly, language is understood as the original way of arranging things and at the same time as the way of human comprehension of the things. With such a theologically rooted understanding of language, is inextricably linked Hamann's understanding of reason. On these theologically rooted premises Hamann develops his criticism of the philosophy of the Enlightenment.

Keywords: language, speech, reason, Enlightenment, Hamann.

Medova A.A. Is the notion of phenomenological discourse pertinent? The author discusses the question of the permissibility to use the notion of phenomenological discourse. To this aim, she singles out the number of characteristics of Husserlian phenomenology: the independence of the phenomenon of meaning (Bedeutung) from language, the absence of articulation of key notions, the non-linguistic nature of the meaning-conferring intentional acts, the reduction of a communicative aspect of the language to reveal the "pure expression", the interpretation of language as the non-thematic medium of understanding, the idea of the description of the non-discursive layer of consciousness. The analysis of the characteristics allows concluding that the notion of phenomenological discourse does not have a sense if we treat discourse likewise Foucault. But if we interpret this notion as the verbal articulated form of objectivation of

consciousness it is self-contradictory. The author comes to conclude the notion of phenomenological discourse does not have a positive meaning.

Keywords: language, meaning, articulation, reference, “operative notion”, pre-predicative experience, Husserl, Derrida, Fink.

Panarina A.V. Bestial Discourse In Philosophy. This article is an attempt to shortly describe the bestial discourse in philosophy, which is inextricably linked with human intentions to define his own nature and outline a way forward to his sophistication. The work also contains conclusions regarding the animal narrative’s impact upon such spheres of human vital functioning as ethics, politics, and interaction with environment, and ethics and politics.

Keywords: the Animal, anthropocentrism, speciesism, posthumanism, animal studies

Patkul A.B. The Concept of the World: From Classical Idealism to Phenomenology. In my paper, I analyze the differentiations and continuity of the understanding of the world in classical German idealism and phenomenology. I find that the so-called transcendental concept of the world is typical one both for idealism and phenomenology. The world is not something what exists in itself but it is shaped by some constitutive instance. Especially, I emphasize that the world is constituted not only by subjectivity but also by intersubjectivity in both cases. At the same time, the concrete way of the understanding of the constitution of the world is various in classical idealism and phenomenology. The world can not be a phenomenon for Kant, but it switches to being a phenomenon in Husserl, Heidegger, and Tengelyi thanks to reduction of the Kant’s division of the thing in itself and appearance.

Keywords: world, idea of reason, cosmological concept of the world, moral concept of the world, appearance, phenomenon, horizon, intersubjectivity, Kant, Husserl, Heidegger, Tengelyi

Popov D.N. Discourse about the prehistoric: speculative vs. phenomenological realism. The article deals with the discussion about the relevance of the discourse about the prehistoric between speculative realism (K. Meillassoux) and phenomenology (D. Zahavi and H. Wiltsche). As a result, the author comes to the conclusion that a significant part of the critical comments received their response from phenomenology, but it is necessary to involve the hermeneutical direction of phenomenology in order to solve all the problems.

Keywords: realism, prehistoric, science, phenomenology, speculative realism.

Proshkin A.S. Sh. Zuboff’s conception of «Surveillance capitalism»: critical analysis of the current stage of development of the information Society. In this report is examined the current stage in the development of capitalism, as well as the features of a special type of socio-philosophical discourse of the 21st century aimed at critical analysis of modern market institutions. The author analyzes the concept of the social researcher Shoshana Zuboff who, having explicated and critically analyzed the main features of the functioning of digital capitalist mechanisms, diagnosed the emergence of an aggressive form of «surveillance capitalism» that poses a real threat to the emerging information civilization.

Key words: «surveillance capitalism», socio-philosophical discourse, digital economy, privacy, Sh. Zuboff.

Ryskeldyieva L.T. The discursive implications of the «metaphysics of oil». On the basis of the works of R. Negarestani, the features of post-metaphysical metaphysics are demonstrated and the ground of his practical philosophy is reconstructed as a “deontology of thought”. The engineering and design of the new post-colonial thinking is called upon. According to the philosopher of Iranian origin, making an intellectual revolution and

crushing European philosophy from the inside – that is a real act of philosophy, the act of «new thinking».

Keywords. Metaphysics, practical philosophy, intelligence, revolution.

Schastlivtseva E.A. The mystical discourse of Lossky's philosophy and metalogical unity of consciousness. The immanent doctrine of N.O. Lossky («epistemological coordination with the world») has a slightly different orientation in his philosophy than that of the immanent philosophers Remke and Schuppe. The most important role in his teaching is played by intuitionism, thanks to which consciousness becomes open to the world, losing the moment of transcendence and comprehending the world in its original («original»), as it is, state, as a thing, and not a copy, symbol or other construct. Lossky's doctrine is based on the principle of direct contemplation of an object in consciousness. This, in fact, ontological principle reveals a thing in its self-giveness, integrity, but this discovery is possible due to the fact that the world is an organic unity, integrity, system. The openness of the consciousness of intuition also means the existence of a special kind of mystical intuition, in which it becomes possible to cognize the soul, the individual's going beyond himself. And at the same time, this openness acts as a condition of consciousness, the so-called «preconsciousness», or «an ontological condition of cognition», in which Lossky's philosophy becomes close to Frank's philosophy, his «metalogical unity of consciousness», which is an outlet to the organic whole of being, cognized from with the help of the mystical intuition of substantial figures of a higher order.

Keywords: immanentism, Lossky's teachings, mystical intuition, substantial doer.

Shalaganov R.D. The theatre of cruelty as a project of deconstruction of european culture. The article examines the theatrical project of Antonin Artaud in the perspective of the revolutionary potential of the new theater declared by Artaud himself. Also the article analyzes the goals and means of the deconstruction of European culture proposed by Artaud.

Keywords: Theatre, cruelty, theologocentrism, mythology.

Shamarina E.T. The concept of "relativized and dynamic a priori" by Michael Friedman. This paper examines Friedman's recent approach to the analysis of physical theories. According to his views, the basis of revolutionary changes in philosophy and science is the transcendental analysis of Kant and the concept of logical positivists empiricists. I explain the formulation of his method and evaluate the characterization of Friedman's objectifying and constitutive principles.

Keywords: relativized a priori, constitutive principles, Friedman, Reichenbach, Carnap, Quine.

Shestova E.A. Phenomenology of reading: fulfilling the sense and taking credit for the sense. M. Merleau-Ponty and J. Derrida revise Husserl's concept of 'tradition'. They bring into a question the opposition of the mine and the other's sense and consider the intersubjective constitution of sense. Merleau-Ponty proposes the conception of the community sense, that can be fulfilled by me or by the others and can be shared. Derrida claims, the sense is alienated by the language: by fulfilling the sense the reader borrows the deposited sense and repays it later with interest. The French philosophers consider the language as the intersubjective medium of senses, which have no definite origin and and wasn't produced, but borrowed and than repaid. It is the way to elude the metaphysical concept, that the subject is the owner of sense, as well as elude the idea of autonomous sphere of pure sense.

Keywords: M. Merleau-Ponty, J. Derrida, phenomenology of reading, intersubjectivity

Shiyan A.A. Discourses of Transcendental Phenomenology. The author proceeds from the possibility of considering Husserl's phenomenology as a continuation of Kant's transcendental project of descriptive metaphysics. At the same time, the thesis is put forward that within this approach there is no need to refer to Husserl's "transcendental" discourse of the "late" period of creativity, that is, to use such concepts as the transcendental pure I, transcendental consciousness, transcendental reduction and epoché, and transcendental subjectivity.

Keywords: transcendental discourse, descriptive metaphysics, transcendental Self, consciousness, Husserl.

Shiyan T.A. Discourse as a communication system. The author proceeds from the possibility of considering Husserl's phenomenology as a continuation of Kant's transcendental project of descriptive metaphysics. At the same time, the thesis is put forward that within this approach there is no need to refer to Husserl's "transcendental" discourse of the "late" period of creativity, that is, to use such concepts as the transcendental pure I, transcendental consciousness, transcendental reduction and epoché, and transcendental subjectivity.

Keyword: transcendental discourse, descriptive metaphysics, transcendental Self, consciousness, Husserl.

Shtyrov D.O., Rostovtsev M.M. The Problem of Identifying Actions with Events in the Contemporary Philosophy of Action. The report is devoted to the philosophy of action, namely, such an area as the ontology of action. One of the main tasks of an action ontology is to provide a satisfactory description of the structure of any action and, through this, to explain why certain entities can be called genuine or pseudo-actions. Almost all modern philosophers share one common fundamental position - that actions are a subclass of events. Accordingly, discrepancies in the understanding of the ontology of action are associated with the feature that should distinguish actions from other events, and with the metaphysics of events that the philosopher adheres to. There are two main approaches to the ontology of action in modern philosophy: Davidsonian and Kimian. According to the first approach, events constitute an irreducible ontological category and are in an equal position in relation to physical objects; actions are distinguished from them by the fact that they are caused by some agent. According to the second approach, events are understood as instances of object properties at a particular moment in time; the object in this case will again be the agent, whose properties are manifested upon entering into interaction. According to both approaches, proposals in which an action is approved can be extended with additional description; for example, «John's murder of Mary» can be supplemented with the description «from a pistol» or «with extreme cruelty». The problem that this report focuses on is the separation of intentional and unintentional actions. Accordingly, the question here is the possibility of expanding the description of the action by the predicate «intentionally». The main emphasis by the authors of the report is made on intention, which should be understood as a fundamental and non-alienable characteristic of any action and as the feature that distinguishes actions from the field of events. This, as will be demonstrated, will reject the conventional premise that actions are a subclass of events. Instead, an action should be understood as a combination of at least two events, ordered by the relationship of causation and correspondence.

Keywords: philosophy of action, ontology of action, causal theory of action, metaphysics of events, Donald Davidson.

Skurikhin D.S. «Autonomy, but not autarchy»: the specifics of relationship between philosophy and theology by Richard Schaeffler. The report is devoted to the reflections of Richard Schaeffler on the relationship between philosophy and theology. It tells about Schaeffler's understanding of the language of religion as two separate languages: prayer and theology and describe the main reasons for the mutual isolation of philosophy and

theology, as well as the threats of this isolation in Schaeffler's view. It also describes a way to overcome these problems that was proposed by philosopher.

Keywords: philosophy, theology, prayer, religious language, language game

Sidorina T.Y. From social utopia to digital capitalism: the problem of control. Social utopias, social contract, models of the social policy of capitalism, totalitarian reality and the digital future - at every stage of social development, control inevitably arises as a guarantor of social stability. In the history of social thought, a stable alternative has developed in relation to the basic foundations of the social order: "order, control and equality of distribution" and "freedom, equality of rights and opportunities." Turning to the question: What should become the basis of an ideal system of social relations, thinkers of the past inevitably faced the problem of control as a key guarantor of social stability. Within the framework of the proposed topic, we turn to the consideration of the problem of control at different stages of the development of social theory - social utopias of the Renaissance to the concepts of digital capitalism of the 21st century.

Keywords: social project, society, control, freedom, democracy, digital capitalism, surveillance capitalism

Statenkov A.D. Discourse of cultural philosophy in the context of colonialism. This article attempts to briefly describe the possibilities of studying postcolonial theory in the context of the methodology of discourse analysis. These materials highlight not only the general possibilities, but also specific strategies and practices for the functioning of power in the functioning of the project of colonization, civilization and enlightenment. An attempt is also made to analyze the phenomena of Orientalism, the contact zone and their manifestations in the context of internal colonization, within such spaces as: text, literature, idyll, which forming relationships between carriers of various socio-cultural experience.

Keywords: postcolonial theory, discourse analysis, discourse, orientalism, internal colonization.

Terentyeva T.A. Apodictic propositions as the edge of discourse. The report is devoted to the advancement and substantiation of the idea that any discourse has edges, and these edges are apodictic judgments. But the way discourses are "limited" will be different, depending on the nature of the discourses. Traditional discourse is a closed deductive system that legalizes itself by creating axiomatic (marginal) judgments, and thereby limiting itself. Modern discourse is open and contains an infinite number of elements, as well as a certain amount of chaos. If we approach open discourse phenomenologically, then we can say that the basic principle here becomes apodictic evidence. Such a discourse is a system of references and is based on the assumption of meanings.

Keywords: apodicticity, traditional discourse, phenomenological discourse, apodictic evidence, sense.

Trufanova E. O. Science as a possibility of metadiscourse. The paper analyzes the concept of discourse as it is regarded in social constructionism: discourse as a way of talking about the world that is specific to a certain social group and that implies its special kind of knowledge about the world. The author criticizes the idea of taking all discourses of all different social groups as equal, showing that denying the existence of universal discourses that are common to all mankind may result in confrontation and conflict among different social groups. The author argues the importance of regarding discourse of science as a universal metadiscourse that can serve as one of the most important means of intercultural understanding.

Keywords: discourse, social constructionism, radical democracy, science, metadiscourse

Vakhitov R. R. Eurasian discourse. The report is devoted to the consideration of the Eurasian discourse. The author considers the structure of Eurasianism as a system of concepts and creative practices. Practices are divided into three types: traditionalist,

mythological, and intellectual. Each of the practices corresponds to one of the levels of Eurasianism (religious, scientific, political) and the corresponding concepts.

Keywords: Eurasianism, discourse, practices, levels, myth, politics, science

Vereshchagina A.S. The problem of the world project: Uexküll, Heidegger, Binswanger. The lecture attempts to compare the concept of the world (Umwelt) introduced by Jacob von Uexküll with the concept of the world by Martin Heidegger (Welt). In Uexküll, this is a specific surrounding world, to which any biological organism is adapted. In both worlds, there is no rigid division into subject and object. Unlike Uexküll, Heidegger emphasizes the privilege of the human position, which is much less determined by the environment. Human Dasein is never ready or complete, it is in transcendence, i.e. always goes beyond himself and, being being-in-the-world, "opens up" to this world. Later, the creator of Dasein Analysis, Ludwig Binswanger, uses Heidegger's existential analytics to empower him to work with the life-world of another.

Keywords: lifeworld, Umwelt, Dasein, transcending, being-in-the-world, a priori existential structures.

Vlassov A.A. The transformations of cosmopolitan discourse. The historical ambivalence of the cosmopolitan project and its multifaceted development leads to the fact that at present, the unified body of cosmopolitan discourse is divided into multiple factions of partially contradictory and contrasting approaches that claim to be considered cosmopolitan. The matter is not that cosmopolitanism itself splits into political, economic, moral, legal, or cultural divisions, but more that, accepted as a starting point, the Kantian model of cosmopolitan Federation reveals more and more critical points of its inconsistency with the stated tendency towards universalism. At the same time, modernity imposes completely new requirements for understanding the «cosmopolitan» and, thus, breaks the original core, deconstructing the classical base of concepts around cosmopolitanism.

Keywords: universalism, Kantian model, cosmopolitanism of subaltern, democratic iterations, performative contradiction.

Volkova A.A. Translation discourse and discourse translation. This report analyzes the discourse of translation in the context of the functioning of everyday communication. In the process of reproducing the social, building social ties, the translation of discourse acquires the main meaning, which is a functional expression of the discourse of translation, i.e. its non-linguistic part. The linguistic and non-linguistic spheres of the translation discourse are thus interdependent, and the translation process itself is recursive. **Keywords:** translation, discourse, sign, non-linguistic sphere of translation, discursive translation practices

Zaichikov A.V. The discourse of psychoanalysis and its features. The article attempts to identify the main essential characteristics of psychoanalytic discourse in the understanding of J. Lacan. The author refers to Lacan's seminars of the 1960s to highlight his main coordinates, such as: knowledge and the way to deal with it, the specifics of the subject with which psychoanalysis works, and the question of truth.

Keywords: psychoanalysis, discourse, subject, truth, unconscious.

Zarapin O.V. Philosophical dialogue as textual behavior. The report poses the problem of the feature of the philosophical dialogue pragmatics. In considering this problem within the framework of the philosophical dialogue ancient tradition speech is distinguished as an action and a social function, the action itself is determined by the meaning of speech reaction and textual behavior. From the point of view of textual behavior, the discourse of philosophical dialogue is presented in the form of a structure defined by the correspondence between speech modalities (a statement about things, a statement about oneself, a metaphysical statement) and their pragmatic load (heuristics, transformation, soteriology).

Keywords: dialogue, textual behavior, speech action, pragmatics

Zvolev N.P. Discourse of depoliticization. The article deals with the theory of discourse analysis by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. A brief description of this theory is given, its key principles are outlined. According to them, each discourse seeks to hegemonize the field of various social elements. But discourses compete with each other, which, given the infinite discursive field of elements, undermines the hegemony of every dominant discourse. The discourse of depoliticization stands out as a special kind of discourse. The result of the hegemony of this discourse is political apathy arising in the minds of people, which, in turn, can lead to a halt in the competition of discourses.

Key words: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, depoliticization, discourse, hegemony, futility, apathy.

CONTENTS

<i>Contents</i> (in Russian)	3
------------------------------------	---

I. Approaches to the interpretation and study of «discourse»

<i>Ianpolskaia Iana G.</i> Discourse as discourse: N makes a speech....	6
<i>Gurko S.L.</i> Once again about discourse as the proper name of the structural complexity of speech	10
<i>Belyaev A.P.</i> Winged” and “fossil”: Idiymology of discourse.	12
<i>Shiyan T.A.</i> Discourse as a communication system	16
<i>Kurilovich I.S.</i> Circumstances of philosophical discourse: the question of the autonomy of institutionalized thought.	21
<i>Blucher F.N.</i> The pragmatics of discourse	26
<i>Zarapin O.V.</i> Philosophical dialogue as textual behavior.	29
<i>Volkova A.A.</i> Translation discourse and discourse translation.....	33

II. Discourse in ontology, epistemology and philosophy of science

<i>Trufanova E. O.</i> Science as a possibility of metadiscourse.	36
<i>Kuznetsova N.I., Shipovalova L.V.</i> Adventure in Epistemological Discourse: The Concept of «Representation».....	41
<i>Shamarina E.T.</i> The concept of "relativized and dynamic a priori" by Michael Friedman	43
<i>Kaufman I.S.</i> The Contextualist Revolution in historiography of the Early Modern Philosophy	45
<i>Terentyeva T.A.</i> Apodictic propositions as the edge of discourse.	46
<i>Bozhenok K.A.</i> Narrative determinism and reality.	52
<i>Shtyrov D.O., Rostovtsev M.M.</i> The Problem of Identifying Actions with Events in the Contemporary Philosophy of Action.	54

III. Orders of Discourse in Philosophy

A.

<i>Filatov V.P.</i> The divide of discourses: analytical and continental styles of philosophy.....	59
<i>Ryskeldyieva L.T.</i> The discursive implications of the «metaphysics of oil».	62
<i>Shestova E.A.</i> Phenomenology of reading: fulfilling the sense and taking credit for the sense.....	64
<i>Panarina A.V.</i> Bestial Discourse In Philosophy	67
<i>Vakhitov R. R.</i> Eurasian discourse.	71
<i>Schastlivtseva E.A.</i> The mystical discourse of Lossky's philosophy and metalogical unity of consciousness.....	74
<i>Bysov N. E.</i> Concepts of «law» and «legal consciousness» in Ivan Ilyin's	

political philosophy.	77
----------------------------	----

B.

<i>Kryshchtop L.E.</i> The Revelation in the Era of the «Hick's. threefold».....	81
<i>Skurikhin D.S.</i> «Autonomy, but not autarchy»: the specifics of relationship between philosophy and theology by Richard Schaeffler.....	85
<i>Karpitskaya E.K.</i> Consequentialism According to Elizabeth Anscombe.	88
<i>Loginov A.V.</i> Ethical discourses in the philosophy of M. Scheler and N. Hartmann.....	92
<i>Artemenko N.A.</i> Heidegger and the metaphysical foundations of the beginning of ethics.	95
<i>Vereshchagina A.S.</i> The problem of the world project: Uexküll, Heidegger, Binswanger.	100

IV. Discursive features of phenomenology

<i>Shiyan A.A.</i> Discourses of Transcendental Phenomenology	103
<i>Medova A.A.</i> Is the notion of phenomenological discourse pertinent?.....	105
<i>Frolov A.V.</i> The World-Concept in Husserl's Phenomenology	109
<i>Patkul A.B.</i> The Concept of the World: From Classical Idealism to Phenomenology.....	113
<i>Belousov M.A.</i> The language of phenomenology in «Being and Time».....	120
<i>Drozhtskaya E.V.</i> The Nature of an Affective Response to an Imagined Object in German and French Phenomenological Discourse	124
<i>Popov D.N.</i> Discourse about the prehistoric: speculative vs. phenomenological realism.....	126
<i>Krioukov A.N.</i> Ethical intersubjectivity by Husserl.	130

V. Discourses in the dynamics of work

A.

<i>Korotchenko Y.M.</i> On Valuative Discourse in Social Philosophy.....	133
<i>Sidorina T.Y.</i> From social utopia to digital capitalism: the problem of control.....	137
<i>Proshkin A.S.</i> Sh. Zuboff's conception of «Surveillance capitalism»: critical analysis of the current stage of development of the information Society.....	140
<i>Lukovenkov S. G.</i> Discipline, social order and participation: a new role of surveillance in the digital age?.....	142
<i>Zvolev N.P.</i> Discourse of depoliticization.....	146
<i>Vlassov A.A.</i> The transformations of cosmopolitan discourse	149
<i>Borozdina N.O.</i> Needle in the egg: University in a risk society in the discourse of social philosophy.	151
<i>Shalghanov R.D.</i> The theatre of cruelty as a project of deconstruction of european culture.....	154

B.

<i>Katrechko S.L.</i> Foucault's Transcendental Archaeological and Genealogical Method and Analysis of European Subjectivity.....	159
<i>Bolshunova S.A.</i> Practices of the self in antiquity and modernity.....	167

<i>Zaichikov A.V.</i> The discourse of psychoanalysis and its features.	170
<i>Dmitrievskiy E.M.</i> The psychophysical problem as a philosophical discourse.....	174
<i>Lyzlov A.V.</i> Theological discourse as a source of critique of the philosophy of Enlightenment in the J.G. Hamann's works	178
<i>Guseva A.A.</i> Angelus novus vs. Mileshev's White angel. On theological discourse in historical consciousness	182
<i>Statenkov A.D.</i> Discourse of cultural philosophy in the context of colonialism.	186
<i>Gorbyleva J.</i> Discursive connections of the Sunmudo martial art with Korean - Sŏn-Buddhism.....	189
Apendixes	195
Authors.....	196
Authors (in English).....	200
Аннотации (Annotations/Abstracts; in English).....	204
Contents (in English).....	216