

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
Одеський національний університет імені І. І. Мечникова

Odesa National University Herald

•

Вестник Одесского  
национального университета

•

# ВІСНИК ОДЕСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Том 14. Випуск 21

*Філософія*

2009

Редакційна колегія журналу:

**І. М. Коваль** (*головний редактор*), **В. О. Іваниця** (*заступник головного редактора*), **Є. Л. Стрельцов** (*заступник головного редактора*), **О. В. Запорожченко** (*заступник головного редактора*), **Є. М. Черноіваненко**, **Л. М. Голубенко**, **В. Є. Круглов**, **Ю. Ф. Ваксман**, **В. В. Менчук**, **Є. А. Черкес**, **В. В. Заморов**, **В. Г. Кушнір**, **В. І. Труба**, **М. В. Пащенко**, **О. В. Сминтина**, **Л. М. Дунаєва**

Редакційна колегія серії:

**І. В. Бичко**, д-р філос. наук (*науковий консультант*); **М. М. Верніков**, д-р філос. наук (*заступник наукового редактора*); **М. С. Дмитрієва**, д-р філос. наук; **О. А. Івакін**, д-р філос. наук; **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук; **К. М. Ляльчук**, к-т філос. наук; **Е. І. Мартинюк**, к-т філос. наук; **І. Я. Матковська**, д-р філос. наук; **О. Ф. Погорелов**, к-т філос. наук; **К. Ю. Райда**, д-р філос. наук; **Л. М. Терентьєва**, д-р філос. наук; **А. І. Уйюмов**, д-р філос. наук (*науковий консультант*); **К. В. Ушакова**, к-т філос. наук; **Н. Ф. Цибра**, д-р філос. наук; **О. В. Чайковський**, к-т філос. наук (*науковий редактор*); **О. М. Черниш**, д-р філос. наук; **В. М. Чугуєнко**, д-р філос. наук; **В. І. Ярошовець**, д-р філос. наук

Відповідальний секретар д-р філос. наук **І. В. Голубович**

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації: серія КВ № 11459–332Р від 07.07.2006 р.

Затверджено до друку вченою радою Одеського національного університету імені І. І. Мечникова. Протокол № 6 від 30 березня 2010 р.

Адреса редколегії: Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, вул. Дворянська, 2, м. Одеса, 65026, Україна.  
Тел.: 048 723 52 54.

Адреса редколегії серії: Філософський факультет, ОНУ імені І. І. Мечникова, Дворянська, 2, Одеса, 65026, Україна.  
E-mail: innok04@mail.ru; Факс: 048 726 35 13.

## ЗМІСТ

Передмова наукового редактора ..... 5

### ДО 145-РІЧЧЯ ОДЕСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ І. І. МЕЧНИКОВА Й 10-РІЧЧЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ ОНУ

**Сумарокова Л. Н.**  
Філософія в Одесі ..... 9

### НАУКОВІ СТАТТІ

**Уёмов А. И.**  
К проблеме постматематической стадии развития логики ..... 19

**Терентьева Л. Н.**  
Концепция Аристотеля «соотнесённое» в логических формах  
традиционной логики ..... 31

**Цофнас А. Ю.**  
Системный характер парадигм ..... 41

**Голубович И. В.**  
«Европейский словарь философий: Лексикон непереводимостей»:  
универсум, мультиверсум, картография ..... 50

**Довгополова О. А.**  
Эмотивная и теоретическая составляющие проблемы Чужого  
в философии ..... 63

**Ушакова К. В.**  
Социально-философский анализ концепции «борьбы  
за признание» ..... 72

**Соболевская Е. К.**  
«Что делать и кто делает?» (Назначение искусства  
и нравственный облик художника в наследии Вл. Соловьева) ..... 80

**Попков В. В.**  
М. Бердяев про сутність російського народництва ..... 89

**Левченко В. Л.**  
Утопии и традиции как параметры русской идеи ..... 98

**Бевзюк Н. П.**  
Религиозное измерение цивилизационных процессов ..... 107

**Шевцов С. П.**  
К проблеме истории античной правовой ментальности ..... 116

**Русяева М. В.**  
Посттрагічне як «семантичний інваріант» жанру в квартетах  
Б. Тіщенка ..... 127

**Богатая Л. Н.**  
Об исследовательских программах, формирующих  
многомерный поход ..... 133

<b>Готинян В. В.</b> Визначення безеталонного вимірювання як процесу класифікування .....	143
<b>Савченко В. В.</b> Игра в современном ландшафтном искусстве .....	149
<b>Худенко А. В.</b> По направлению к идентичности .....	157
<b>Райхерт К. В.</b> Системы с реляционным концептом и параметр расчленённости ....	171
<b>Огаренко Е. С.</b> «Ландшафт души» в культурно-историческом пространстве («метапедагогический» дискурс) .....	182
 Вимоги до матеріалів, що представляються в журнал «Вісник Одеського національного університету імені І. І. Мечникова. Філософія» .....	194

## ПЕРЕДМОВА НАУКОВОГО РЕДАКТОРА

### Шановні читачі!

Перед Вами — третій випуск «Вісника Одеського національного університету. Філософія». З першими номерами Вісника нашої серії Ви маєте можливість познайомитися на нашому сайті: <http://www.philosof.onu.edu.ua/> у відділі «Бібліотека».

Цей номер вийшов напередодні святкування двох значних ювілеїв. По-перше, Одеський національний університет імені І. І. Мечникова готується відсвяткувати 145-річчя свого заснування. А по-друге, 6 жовтня 2000 р. у структурі ОНУ був створений Філософський факультет, перший на півдні та сході України.

Спеціальність (напрямок) «Філософія», яка відкрита у нашому університеті в 1995 році, всі роки була і є популярною. У 2001 році нашим факультетом було встановлено рекорд по прийому на I курс — 200 студентів-філософів (87 — на денне відділення й 113 — на заочне). Відсоток студентів-контрактників досяг 90 %. Популярною стала й спеціальність «Культурологія», яка була відкрита на нашому факультеті у 2002 році. На прийомі у 2009 році був встановлений новий рекорд. Середній конкурс на напрями підготовки факультету досяг 16,3 людини на 1 місце — це найвищий конкурс у нашому університеті у 2009 році. Рекордним для факультету був у 2009 році й прийом студентів на I курс денної форми навчання — 91 студент.

Статті номеру знайомлять читачів з розмаїттям тем і проблем, які цікавлять сучасну філософію та науку. Тим самим ми також намагаємося відтворити на сторінках журналу інтелектуальну атмосферу філософського факультету, у яку занурені і наші колеги, що надали свої матеріали до цього журналу. Серед пріоритетних напрямків — логіка та методологія науки, системний аналіз, розвиток параметричної загальної теорії систем, запропонованої видатним філософом, професором А. І. Уйомовим, одним з фундаторів філософського факультету в ОНУ імені І. І. Мечникова та філософського просвітництва у нашому місті. У полі наших дослідницьких інтересів — соціальна філософія, філософська антропологія, філософія права, релігієзнавство. Такий напрямок, як методологія гуманітаристики у міждисциплінарній площині, плідно розвивається на факультеті професором І. Я. Матковською та її учнями. Їх статті також представлені у

цьому номері. Проблеми філософії культури та культурології вивчаються на філософському факультеті на кафедрі культурології, яку з початку її відкриття очолює Заслужений діяч науки і техніки України, професор М. М. Верніков. Він також започаткував в Україні фундаментальне вивчення поглядів видатного українського і польського філософа, психолога і педагога академіка Степана Балея, створив першу повну бібліографію його наукових праць і розпочав перше українське академічне видання його праць. Результати наукових надбань у цих напрямках також висвітлюються у статтях «Вісника».

Одне з наших головних завдань — вивчення історії та традицій філософської освіти в Одеському (Новоросійському) університеті, творче засвоєння спадщини видатних мислителів, які працювали в університеті. Цьому також присвячена окрема публікація випуску.

Сподіваємося на творчий діалог з нашими колегами не лише з «філософського цеху». Як для багатьох з нас Одеський національний університет імені І. І. Мечникова став *alma mater*, так для усіх, хто пов'язав своє життя з наукою, справжньою *alma mater* є Філософія. Редакційна колегія та автори «Вісника Одеського національного університету. Філософія» намагається рівнем та якістю своїх публікацій нагадувати про це читачам.

*Науковий редактор серії «Філософія»,  
декан філософського факультету ОНУ імені І. І. Мечникова,  
завідувач кафедри філософії природничих факультетів,  
доцент Чайковський О. В.*

Адреса редколегії серії:  
Філософський факультет, ОНУ імені І. І. Мечникова,  
Дворянська, 2, Одеса, 65026, Україна  
E-mail; innok04@mail.ru  
Факс: 048 726 35 13

**ДО 145-РІЧЧЯ  
ОДЕСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ І. І. МЕЧНИКОВА  
Й 10-РІЧЧЯ  
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ ОНУ**





УДК 130.2:303. (045)

**Л. Н. Сумарокова,**

канд. филос. наук, доцент

Одесская национальная юридическая академия,  
кафедра философии

## ФИЛОСОФИЯ В ОДЕССЕ

**От редакции.** Настоящая публикация является доработанным и расширенным вариантом статьи «Философия в Одессе», опубликованной в сборнике «Очерки развития науки в Одессе», вышедшем в 1995 году небольшим тиражом (См.: [1]). С тех пор не появилось сколько-нибудь значительных работ, посвященных данной теме. Редколлегия рассматривает публикацию статьи Л. Н. Сумароковой в контексте научно-образовательного проекта «Философия в Одесском (Новороссийском) университете», приуроченного к 145-летию Одесского национального университета имени И. И. Мечникова и 10-летию философского факультета.

Данная статья посвящена развитию философии и становлению философского образования в Одессе. Автор прослеживает историю философской традиции практически со времени основания города и до наших дней. Основное внимание уделено философским традициям Новороссийского, а затем Одесского университета и тем незаурядным мыслителям, которые способствовали развитию философии и философского образования в нашем городе.

**Ключевые слова:** философия, философское образование, философская традиция, стиль мышления и преподавания, университетские учебные курсы.

Формированию интереса к философии, изучению и развитию философских идей в молодой Одессе во многом способствовала общая духовная атмосфера, возникшая благодаря тем эталонам культуры, тем идеалам и нормам разумного жизнеустройства, которые были органически присущи просветительскому мировоззрению первых управителей города. Многие книги по философии, имеющие мировую известность, попали в библиотеку Ришельевского лицея, а затем и Новороссийского университета из личных библиотек герцога Ришелье, трех поколений Воронцовых и др.

Уже в 1804 году в плане Коммерческой гимназии было предусмотрено преподавание логики, психологии, нравственности и философской грамматики. В Ришельевском лицее философия с ее историей были введены на всех отделениях [2]. Первый профессор философии, работавший здесь, — Иван Иванович Дудрович — вел курсы логики и нравственной философии. Его ученик, выпускник философского отделения лицея 1833 года, профессор российской словесности с 1837 г., Константин Петрович Зеленецкий известен как автор ряда философских трудов: «Об общем законе жизни духа человеческого», «Об основе знания, его пределах и значении», «О месте, занимаемом логикой в системе философии», «О логике как о систематическом целом и как о науке, объясняющей факты мышления и знания» и др. [3]. К. П. Зеленецкий пытается осуществить своего рода синтез уче-

ний Канта и Шеллинга, обосновывая вывод о том, что и законы бытия, и законы познания есть в равной мере законы разума. Духовность и разумность для него — по существу, тождественны. Вера в силу человеческого разума, в его причастность к более высокому разумному началу — лейтмотив мировоззрения К. П. Зеленецкого. Это не мешало ему критиковать рационализм за абсолютизацию разума, а эмпиризм — за абсолютизацию чувственного познания; с его точки зрения, и чувства, и разум — это различные проявления единого начала, а потому они действуют в познании лишь в неразрывной связи друг с другом.

Вклад в развитие философской мысли профессора физико-математических наук лица Николая Дмитриевича Курляндцева состоял в том, что он перевел и издал ряд работ Шеллинга и его последователей [4, 5]. Дмитрий Чижевский дает этим публикациям высокую оценку, отмечая, что «Одесса обогатила российскую литературу весьма важными переводами», что выбор работ для перевода осуществлен Н. Д. Курляндцевым удачно [6, с. 78–79].

Михневич Иосиф Григорьевич — магистр Киевской духовной академии, затем профессор философии Ришельевского лица с 1839 года, — в своих философских взглядах был близок к Шеллингу и Гегелю, и, по мнению Дм. Чижевского и Г. Г. Шпета, более решительно, чем его киевский единомышленник О. М. Новицкий, «признавал роль божественного объавления как источника познания» [6, с. 79; 7]. Мы убеждаемся в справедливости этого вывода, обращаясь к той характеристике философии, которую дает профессор Михневич в своих лекциях. Задачу философии он видит в том, чтобы «обнять всю целостность предметов, дойти до последнего основания всего сущего и раскрыть глубину нашего духа, где самим Творцом положено основание всем нашим мыслям, желаниям и действиям» [8, с. 4]. Собственно философия для профессора Михневича — обращение сознания на самое себя, наука о сознании. Сознание же обнаруживается в стремлении от человека к миру, в стремлении от мира к человеку и в стремлении от того и другого к Богу. Поэтому в качестве частей философии у него выступают психология (наука о душе), логика (наука о мышлении) и метафизика (наука о познании сверхопытной, идеальной стороны вещей), которая, в свою очередь, подразделяется на теологию, космологию и антропологию [8, с. 17].

Среди работ профессора Михневича отметим также «Об успехах греческих философов», «Задачи философии», учебник логики, «Опыт простого изложения философии Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов» [9–11]. Общая черта его философских работ — значительная доля мистицизма. Есть свидетельство, что лекции Михневича слушал в Одессе известный русский религиозный философ Н. Федоров [6, с. 82].

Своеобразный стиль мышления и преподавания был свойственен другому профессору лица, затем возглавившему кафедру истории философии Новороссийского университета, — Роберту Васильевичу Орбинскому. Будучи первоначально преподавателем классической филологии, он читал

также лекции по географии, экономике, педагогике, прекрасно знал несколько языков. Орбинский был одной из наиболее уважаемых, ярких личностей Одессы, обладал широким кругозором, типично просветительскими взглядами и немало способствовал углублению философского образования в Одессе. Он читал университетские курсы по истории греческой философии, по истории новой философии от Декарта и Бэкона, затем курс современной философии (О. Конт, Шопенгауэр, Гартман), годичный курс философии Канта, курс по христианской философии. Важно отметить не только то, что он читал, но и как он это делал. Есть многие свидетельства о том, что его лекции были поистине блестящими, запоминались многочисленными слушателями на всю жизнь. Труднейшие вопросы философии Канта он делал близкими и понятными для студентов, возбуждал в них веру в беспредельные возможности человеческого разума.

Р. В. Орбинский был строгим экзаменатором. Выучив историю философии по книге Куно Фишера, можно было рассчитывать лишь на посредственную оценку. Более высокая оценка следовала тому, кто читал рекомендованные первоисточники на языке оригинала [13, с. 306]. Прогрессивные взгляды Орбинского проявлялись не только в содержании лекций, но и в тех человеческих отношениях, которые формировались благодаря ему. Это проявлялось во времени его директорства в Одесском коммерческом училище. По воспоминаниям его учеников, там все «дышало воздухом свободы», а уважение к личности человека — и преподавателя, и ученика — было для Р. В. Орбинского не только теоретическим принципом, но и нормой практической [14, с. 201–202].

Из философских работ Р. В. Орбинского известна лишь одна [15]. Его вклад в развитие философского образования и мышления в Одессе можно назвать главным образом практическим. Он был, по-видимому, одним из первых светских профессоров, преподававших философию после десятилетнего перерыва, связанного с высочайшим запретом. В течение 10 лет в Ришельевском лицее логику и психологию преподавал профессор богословия М. К. Павловский. С 1860 года в духовной жизни города принимает участие и С.-Л. Швабахер — раввин, профессор философии, проповедник идеи превосходства общечеловеческого над национальным.

Значительное оживление как в преподавании философии, так и в ее функционировании в духовной жизни Одессы наступает с появлением в Одессе в 1883 году Николая Яковлевича Грота (1852–1899). Выпускник философского отделения историко-филологического факультета Петербургского университета, получивший золотую медаль за сочинение «Критическое изложение философии пифагорейцев и Платона по XIII–XIV кн. “Метафизики” Аристотеля» (1875), Н. Я. Грот стажировался в Берлине и Страсбурге, получил в Киевском университете магистерскую философскую степень за сочинение «Психология чувствований в ее истории и главных основах», затем — степень доктора философии за труд «К вопросу о реформе логики; опыт новой теории умственных процессов» (1883). Всего 3 года он работает в Одессе. Н. Я. Грот преподает историю философии; видимо, он делает это интересно, нестандартно, поскольку его слушают студенты раз-

ных факультетов, у него появляются ученики, серьезно интересующиеся философией; он ведет философские кружки, постоянно читает публичные лекции; в журналах и газетах ведет полемику с коллегами-философами (например, с киевским профессором А. А. Козловым), с архиепископом Никанором, со своими студентами, в чем-то с ним не согласными. Он оставил о себе впечатление человека «до фанатизма верующего в значение философии и страстно пропагандирующего свои взгляды» [13, с. 313].

Открытость всему новому, талант и искренняя доброта привлекали к ученому молодежь. В частности, желание стать учеником Н. Я. Грота привело на первый курс университета Г. И. Челпанова (будущего известного профессора Киевского университета), который стал самым активным участником кружка Н. Грота и слушателем всех его лекций. После переезда Грота в Москву студент Челпанов также переводится туда, чтобы закончить свое образование под его руководством.

Первое, что бросается в глаза при знакомстве с философскими работами Н. Я. Грота, — это, несомненно, отсутствие догматизма, динамизм развития его мировоззрения, заметный даже за три его одесских года. В полемике с профессором Козловым Н. Я. Грот, как кажется, довольно близок к позитивизму: он критикует понимание философии как науки о мире в целом, считает, что философия — совокупность отдельных наук (логика, психология, этика, социология и т. д.), что особой метафизической проблематики не существует. Н. Я. Грот вступает в полемику со «старой логикой», упрекая ее в смешении мысли и ее языкового выражения. Логические понятия «определение», «доказательство», «классификация» относятся им не к сфере мысли, а к ее словесному выражению (в отличие от понятий анализа, синтеза, индукции, дедукции). Законы «старой логики» он называет мнимыми; действительные законы мышления — предмет психологии, они являются законами ассоциаций идей. Основой реформирования логики Н. Я. Грот считает переход от априорного метода к методу опытному. Затем выводы Н. Я. Грота становятся менее категоричными: философия как наука о мире в целом невозможна, но личностная философия, личностный синтез — целиком возможная и законная вещь [16, 17]. С 1883 года, по свидетельству самого Грота, он «отверг законность «позитивного террора», царившего среди общества по отношению к философии» [18, с. 9]. Показательны в этом плане его публичные лекции, прочитанные в Одессе в декабре 1883 и в марте 1884 года. Первая посвящена понятию прогресса, вторая — мировоззренческой роли пессимизма и оптимизма.

Анализируя бытующее противопоставление объективного и субъективного методов в социологии, Н. Я. Грот пытается найти способ их совмещения, обращаясь, с одной стороны, к объективистскому понятию энергии, а с другой — к субъективному чувству человеческого счастья. «Человеческий прогресс есть ряд таких затрат энергий человеческих организмов, которые ведут к увеличению сознательности дальнейших затрат этих энергий и к вытекающему отсюда увеличению счастья человеческих индивидуумов» [19, с. 13].

Вторая лекция, являясь прямым продолжением первой, вместе с тем отличается более заметной антипозитивистской направленностью. То, что философия — не наука в строгом смысле этого слова, а скорее, — мировоззрение, еще не означает, что она является менее ценной — так можно истолковать общий смысл лекций.

Н. Я. Грот различает здесь 3 универсальных типа развития: ингрессивное, связанное с простым перераспределением элементов и функций, прогрессивное, дающее увеличение сил, веществ и энергий, и регрессивное, связанное с уменьшением сил, веществ и энергий в развивающемся объекте. Социальный прогресс у него неразрывно связан с состоянием сознания человеческих индивидуумов, с увеличением их счастья и благоденствия. Анализируя основные послышки пессимизма и оптимизма, сравнивая их различные формы, автор разграничивает многообразные смыслы терминов «пессимизм» и «оптимизм»: они выражают или группу душевных состояний, или доктрины, учения, выросшие на их почве. Наука не дает достаточного обоснования ни доктрине пессимизма, ни доктрине оптимизма. Это не ее сфера. Это сфера философии, точнее, ее раздела — социальной этики. И первой посылкой социальной этики, с точки зрения Н. Я. Грота, является бесспорное утверждение, что вне развития человеческой личности прогрессивное развитие социальной среды невозможно. Пессимизм и оптимизм как теоретические учения несостоятельны, но как формы мировосприятия, мироощущения, как настроения людей необходимы и полезны. Они барометр, помогающий измерить «степень соответствия внешних и внутренних отношений» — отношений между состояниями среды и внутренними потребностями самого человека, они являются предметом философского осмысления и «показывают, прогрессирует ли общество в данную эпоху или регрессирует» [20, с. 27–28]. Широкое распространение пессимизма в литературе, поэзии, философии показатель ненормальности существующего социального строя, и это должно служить предостережением для политических деятелей.

Путь социального прогресса — это путь прогрессивного развития сознания человеческих индивидуумов, критериями которого являются, по Гроту, следующие характеристики: увеличение восприимчивости, дифференцированности сознания; увеличение волевого контроля человека над своей деятельностью; способность избегать внешних условий, вызывающих страдание человека (см.: [20, с. 24]). Все эти характеристики, измерения сознания возможны лишь при развитости и взаимодействии разума и чувств.

Признавая — на определенном этапе своего философского развития — связь философии с чувством, Н. Я. Грот видит в чувствах человека не только обнаружение его собственной природы, но и законов природы вообще: в вещах присутствует целесообразность природы как «внутренняя субъективная цена, которая познается нами с помощью чувств» [18, с. 11]. Для Грота добро и красота — это внутренние свойства вещей, оцениваемые сознанием человека.

В работах 1885 года, посвященных философии Дж. Бруно, Н. Я. Грот приходит к особой форме пантеизма, к идее «сознания Вселенной». Он раз-

личает при этом 3 формы пантеизма: эманационный, где Бог помещается вне мира; имманентный, где Бог — сила, дух Вселенной, и синтетический, где Бог — начало жизни и личное бесконечное сознание Вселенной. Первый является скрытым дуализмом, второй — скрытым материализмом, третий — высшей формой пантеизма, преодолевающей односторонность двух предыдущих позиций [21, с. 25]. Сущность философского метода здесь уточняется так: это уже не метод чувства и даже не метод «субъективной индукции», а особая форма синтеза разума и чувства. Религия опирается на чувство, наука — на разум, философия ищет путь к их примирению, к соединению разума и чувства, причинности и целесообразности; «философия стремится к выработке такого мировоззрения, которое, принимая во внимание выводы научного познания мира, в то же время освещало бы самую сущность и внутренний смысл его» [21, с. 16]. Понятия «смысла» и «значения» уже включают в себя идею «цели», по отношению к которой этот смысл и значение возникают [21, с. 18].

Кризисные явления в современном ему обществе Н. Я. Грот связывает с обесцениванием самого понятия мировоззрения, с разрушением господствующих форм мировоззрения (религиозного и философского), в чем немалая вина интеллигенции. Ведя теоретическую критическую работу, нельзя забывать об опасности того, что религиозное безверие и философский нигилизм «без всякой сознательной работы мысли, его оправдывающей», по законам заразительности, по законам диффузии быстро переходят из сферы науки в сферу массового сознания, распространяются в массах людей, а это приводит к разрушению культуры, к росту преступности и т. д. [21, с. 18]. Иными словами, философия ответственна не только за свои теоретические результаты, но и за их влияние на мировоззрение общества.

Постоянным предметом философских размышлений Н. Я. Грота является соотношение внутреннего и внешнего опыта. Он обращает внимание на гораздо более весомую роль внутреннего опыта в познании мира, чем это принято обычно считать: как это ни парадоксально, но истинное понимание физических явлений мы находим лишь в сопоставлении с самосознанием, с внутренним опытом. Например, сама идея силы заимствована нами из внутреннего опыта и экстраполирована на явления физического мира (см. [22]). То же можно сказать о понятиях действия и причины. Пространство и время Н. Я. Грот считает субъективными формами восприятия духом свойств материи.

Философские взгляды Н. Я. Грота подверглись критике с разных позиций: А. А. Потенбя критиковал его за априоризм, А. А. Козлов — за позитивизм; диалектические материалисты — за религиозность и за психологизацию философии (см.: [23, с. 116, 152]). При избрании Н. Я. Грота профессором Новороссийского университета А. А. Кочубинский упрекал его за пристрастие к сложным перечням, классификациям, за нападки на «старую» логику, язвительно замечая, что к «старой логике» принадлежат все деятели науки, кроме него, Н. Я. Грота, что частности его философии интересны, но целое — весьма сомнительно (см.: [24]). Как бы то ни было, бесспорно одно: Николай Яковлевич Грот — интересное явление в фило-

софии вообще, а в философской жизни Одессы — тем более. Философское знание диалогично (точнее, полилогично) по своей природе. Оно предполагает свободу мысли, свободу выбора, оно невозможно без взаимодействия разных стилей мышления, разных направлений философствования. Но, вместе с тем, оно предполагает взятие на себя бремени обоснования. Философский выбор — свободный выбор, но не произвольный, случайный выбор. Пример философского развития Н. Я. Грота — тому прекрасная иллюстрация. Постоянный диалог с другими и с самим собой, способность под давлением более веских доводов и оснований — и только под таким «давлением»! — изменять свою точку зрения, способность слушать и понимать, опровергать или соглашаться, способность находиться в постоянных размышлениях, в напряжении поиска истины — все это было его обычным, нормальным состоянием. Его философские работы должны стать предметом историко-философского исследования, ибо они, с нашей точки зрения, как нельзя лучше представляют состояние отечественной философии 80-х годов XIX века.

### Литература

1. Сумарокова Л. Н. Философия в Одессе // Очерки развития науки в Одессе: Сборник статей. — Одесса: НАНУ, Южный научный центр, 1995. — С. 491–520.
2. Исторический обзор сорокалетия Ришельевского лицея с 1817 по 1857 год. — Одесса, 1857.
3. Зеленецкий К. П. Опыт исследования некоторых теоретических вопросов. Вып. 1–4. — М., 1835.
4. Шеллинг. Введение в умозрительную физику. — Одесса, 1833.
5. Стефенс Х. О постепенном развитии природы. — Одесса, 1835.
6. Чижевський Дм. Нариси з історії філософії на Україні. Друге вид. — Мюнхен, 1983.
7. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. — М.: Правда, 1989.
8. Михневич И. Г. О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях // Журнал Министерства народного просвещения. — 1840. — № 2.
9. Михневич И. Г. Об успехах греческих философов // Журнал Министерства народного просвещения. — 1839. — № 12.
10. Михневич И. Г. Задачи философии // Журнал Министерства народного просвещения. — 1840. — № 2.
11. Михневич И. Г. Опыт постепенного развития главных действий мышления как руководство для первоначального преподавания логики. — Одесса, 1847.
12. Михневич И. Г. Опыт простого изложения философии Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. — Одесса, 1850.
13. Двадцатипятилетие Императорского Новороссийского университета. Историческая записка экстра-ординарного проф. А. И. Маркевича. — Одесса, 1890.
14. Де-Рибас А. Старая Одесса. — Одесса, 1913 (Факсимильн. переизд. 1992 г.).
15. Орбинский Р. В. Английские деисты 17 и 18 столетий // Зап. Новорос. университета. — 1869. — Т. 3. — С. 1–142.
16. Грот Н. Я. Философия как ветвь искусства. — СПб.: Мысль, 1882.
17. Грот Н. Я. Об отношении философии к науке и искусству. Речь перед докт. дисп. — К., 1883.
18. Грот Н. Я. О направлении и задачах моей философии. По поводу статьи архиепископа Никанора. — М., 1886.
19. Грот Н. Я. Опыт нового определения понятия прогресса. — Одесса, 1883.
20. Грот Н. Я. О научном значении оптимизма и пессимизма. — Одесса, 1884.
21. Грот Н. Я. Джордано Бруно и пантеизм. Философский очерк проф. Н. Я. Грота. — Одесса, 1885.

22. Грот Н. Я. О душе в связи с современными учениями о силе. — Одесса, 1886.
23. Історія філософії на Україні/ За ред. В. І. Шинкарука. Т. 2. — Київ: Наукова думка, 1987.
24. Кочубинский А. Очерк учебно-литературной деятельности проф. Н. Я. Грота. — Одесса, 1883.

*(Продолжение следует)*



# ՀԱՅԿՈՒԹՅԱՆ ԳՐԱԴԱՐԱՆ



УДК 162. 2.

**А. И. Уёмов,**

доктор философских наук, профессор,  
Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова,  
кафедра философии естественных факультетов

## К ПРОБЛЕМЕ ПОСТМАТЕМАТИЧЕСКОЙ СТАДИИ РАЗВИТИЯ ЛОГИКИ

Если математику понимать по Бурбаки как изучение абстрактных структур, то постматематическая стадия развития логики становится невозможной. На самом деле абстрактные структуры являются предметом общей теории систем, логика которой и является постматематической.

**Ключевые слова.** Математика, постматематическая стадия развития логики, абстрактные структуры, общая теория систем.

В логике, начиная по крайней мере с Аристотеля, всегда использовался формальный аппарат. Поэтому логика и получила название *формальной логики*. Формализм, которым пользовался Аристотель, означал замену выражений естественного языка буквами. «В самом деле, — пишет Стагирит, — если *A* сказывается обо всех *B*, а *B* — обо всех *V*, то *A* необходимо сказывается обо всех *V*» [1, 25b 37–39]. Таким образом выражается силлогизм первой фигуры. Преимущество формализма заключается прежде всего в его общности. Если мы заменим буквенные символы выражениями естественного языка, то, строго говоря, у нас будет только один вариант первой фигуры. Любое, казалось бы несущественное изменение в естественном языке даст нам уже другую фигуру с неустановленной правомерностью. Но вместо буквенных символов мы можем подставлять сколько угодно выражений естественного языка. И если они будут связаны одной и той же самой логической формой, выражаемой словами, не входящими в буквенные символы формализма, мы будем иметь тот же самый формализм первой фигуры, имеющий таким образом не один вариант, а неограниченное количество таких вариантов.

Дальнейшее развитие логики после Аристотеля было связано с введением новых буквенных символов для выражения новых типов мыслей, прежде всего — умозаключений, например, новых форм выводов по аналогии. Но это никак не затрагивало традиционной формы мысли, как, например, силлогизмов, изучение которых не менялось в течение тысячелетий.

Существенно новый этап развития логики связан с проникновением в неё математических методов. Английский логик Джордж Буль обратил внимание в середине XIX века на аналогию между логикой и алгеброй. Эта аналогия становится более полной, если будет создана особая алгебра, так называемая булева алгебра. В дальнейшем было создано логическое исчисление, являющееся интерпретацией булевой алгебры. Это так называемое исчисление высказываний. В рамках этого исчисления были

определены отношения, имеющие несомненно логический характер: импликация, строгая и нестрогая дизъюнкция и т. д. Но вместе с тем было обнаружено, что соответствия между логическими и математическими соотношениями были далеко не полными. Так, в исчислении высказываний получалось, что из ложного утверждения следует любое высказывание и, наоборот, истинное утверждение следует из любого высказывания. Далее, в исчислении высказываний считается истинной любая импликация, антецедент и консеквент которой истинны, например, «Если  $2 + 2 = 4$ , то Нью-Йорк — большой город». Такие парадоксы получили название «*парадоксов импликации*», хотя на самом деле парадоксальной является не только импликация, но и другие логические отношения, как например, дизъюнкция. В логике высказываний из того, что некоторое суждение истинно, следует, что истинным будет и его дизъюнкция с любым другим высказыванием, что содержательно нелепо.

Логика высказываний лежит в основе сейчас уже колоссального здания математической логики, которое, таким образом, все является парадоксальным. Логики делают отчаянные попытки избавиться от парадоксов. Но до сих пор они не удались. Избавление от одних парадоксов порождает новые.

Другой, весьма существенный недостаток математической логики, понимаемой как стадия в развитии логики вообще, заключается в том, что сфера её применимости ограничена, главным образом, математическими рассуждениями. Как говорит С. К. Клини, «изучать математическую логику — значит изучать логику, используемую в математике» [2, с. 11].

То же самое говорит другой выдающийся математик — Д. Россер: «Политика, торговля, этика и много других подобных областей имеют мало пользы или вообще не могут использовать тот тип логики, который применяется в математике, и для них наша символическая логика была бы совершенно бесполезной» [3, с. 6]. Но наиболее актуальными для современного человечества являются именно проблемы политики, торговли, этики, т. е. те сферы деятельности, в которых в минимальной степени применима математическая логика.

Выходом из данной ситуации могла бы быть дематематизация логики. Однако понятие математики в настоящее время слишком широко. Вряд ли имеет смысл отказ от математики вообще. Более правильно поставить вопрос о том, от чего именно в математическом подходе к логике следует отказаться. Исторически первоначально, во времена Пифагора, математика была наукой о числах. Но понятие о числе само развивалось. И в настоящее время под числом понимается далеко не то же самое, что понимал Пифагор. Тем не менее в логике используется скорее пифагорейское, чем современное понятие числа. Иными словами, математизация логики в значительной степени является её *пифагореизацией*. И это конкретно проявляется в преувеличенной роли чисел по Пифагору в логических структурах. Так, фундаментальное различие между свойствами и отношениями в современной логике сводится к числовым различиям. И вот от этой абсолютизации числовых различий следовало бы отказаться прежде всего.

Далее, следует отказаться от основного источника математической логики — от логической интерпретации булевой алгебры, приводящей к парадоксам импликации. Логические связи должны определяться не математическими, а именно логическими соотношениями. Только в этом случае можно избавиться от парадоксов импликации, а не заменить одни парадоксы другими.

Но, быть может, неудачным был выбор именно булевой алгебры в качестве математической основы логических соотношений и стоит заменить булеву алгебру более подходящим типом алгебры или другого математического формализма, как все рассмотренные выше трудности будут ликвидированы? Попытки такого рода делались, и неоднократно. Однако каждый раз обнаруживались всё новые недостатки математических аппаратов. Например, далеко не все существенное в теории систем удавалось выразить с их помощью. Поэтому такие известные специалисты по математическим основаниям общей теории систем, как М. Месарович и Я. Тахакара, вынуждены были признать, что «для действительно сложных явлений, а к этой категории относится большинство явлений, изучаемых в социологии и биологии, — специфический язык, используемый классическими теориями (которые базируются на таких конкретных математических структурах, как дифференциальные или разностные уравнения, арифметические или абстрактные алгебры и т. п.), не позволяет адекватным и надлежащим образом описать происходящее в реальности» [4, с. 9].

М. Месарович и Я. Тахакара находят выход из этого положения в том, чтобы использовать такой математический аппарат, который применим ко всему, к любым объектам. Такой аппарат они находят в теории множеств. Однако теория множеств имеет тот недостаток, что её универсальность имеет чисто экстенциональный характер. Иными словами, она охватывает все предметы, рассматриваемые как множества. Но в рамках этой теории нельзя различить содержательно разные предметы, соответствующие одним и тем же множествам. Например, нельзя отличить чертей от ангелов, поскольку тем и другим соответствует одно и то же, во всяком случае для атеиста, пустое множество. Другой пример, не связанный с пустым классом. Все, что имеет объем, имеет и замкнутую поверхность. Все, что имеет замкнутую поверхность, имеет объем. Значит, с точки зрения теории множеств, иметь замкнутую поверхность и иметь объем это одно и то же, хотя содержательно это — совершенно разные вещи.

Указанный недостаток приводит к тому, что на основе теории множеств, несмотря на её универсальность, нельзя решить некоторые практически важные задачи, например, построить общую теорию систем. По авторитетному мнению самих математиков [5, с. 8, 6], теоретико-множественный и теоретико-системный подходы противоположны друг другу по своему характеру. В теории множеств первичными являются элементы, в теории же систем первично целое. Можно привести такой пример: даны числа 1, 2, 4. Что пропущено? Обычно отвечают, что пропущено число 3. Но это верно лишь с теоретико-системной точки зрения, когда мы рассматриваем 1, 2, 3, 4 как систему — фрагмент натурального

ряда чисел. С точки зрения теории множеств здесь ничего не пропущено. Числа 1, 2, 4 образуют множество, которое ничем не хуже любого иного множества. Поэтому, опираясь на теорию множеств, можно построить не общую теорию систем, а лишь прикладную теорию множеств, что и делают М. Месарович и Я. Тахакара.

Сказанное свидетельствует о том, что и теория множеств, вопреки мнению М. Месаровича и Я. Тахакары, не может служить базисом логических построений, адекватным образом описывающих реальность. Привычка видеть в математике единственно возможные точные методы решения любых логических проблем приводит к пессимистическому выводу: уж если и математика не может помочь нам всюду добиться истинности, то и ничто нам не поможет!

Мы хотим показать, что существуют методы, дающие возможность добиться математической строгости без применения самой математики.

Здесь необходимо отметить, что, говоря о математике, мы имеем в виду классическую математику, как она понималась на протяжении столетий. Это была наука прежде всего о числах. В последнее время группой «Бурбаки» выдвинуто новое, расширенное понимание математики как науки о любых абстрактных структурах. Под абстрактной структурой понимается некоторое отношение между элементами любой природы, свойства которого полностью задаются аксиомами рассматриваемой структуры [7, с. 251]. Это по сути дела эквивалентно трактовке математики как науки о любых формализмах. В этом смысле логика с самого начала своего развития была наукой о формализмах, т. е. была математикой. И историю математической логики следовало бы начинать не с Буля, а с «Аналитик» Аристотеля. С другой стороны, если принимать всерьёз вышеприведенное расширение предмета математики, произведенное группой Бурбаки, история математической логики не может никогда закончиться, ибо чем дальше, тем в большей мере логика формализуется. В этом смысле ни о какой постматематической стадии развития логики не может быть и речи.

Поскольку формализация может иметь место в любом научном знании, вся наука становится математикой. Иную формулировку предмета современной математики мы находим в другом произведении того же самого автора — Н. Бурбаки [8, с. 398].

«Может случиться, — пишут Н. Бурбаки, — что система аксиом, определяющая на некотором множестве структуру, может быть сформулирована для произвольного множества, но если рассматривать две структуры, удовлетворяющие этим аксиомам и определенные на двух различных множествах  $E$ ,  $F$ , то из аксиом вытекает, что эти структуры (если они существуют) необходимо *изоморфны* (а это влечёт *равномощность* множеств  $E$  и  $F$ ). В таком случае говорят, что теория структур, удовлетворяющих этим аксиомам, *однозначна*; в противоположном случае говорят, что она *многозначна*.

Теория целых чисел, теория действительных чисел, классическая евклидова геометрия — однозначные теории; теория упорядоченных множеств, теория групп, топология — многозначные теории. Изучение многозначных

теорией — самая резкая черта, отличающая современную математику от классической» [8, с. 398].

Но любая теория может быть либо однозначной, либо многозначной. В обоих случаях она может изучаться математикой — классической или современной. Таким образом, мы вновь приходим к выводу о том, что любая наука должна стать математикой. Этого вывода можно избежать только в том случае, если будет показано, что какие-то многозначные теории не могут изучаться математическими методами. Но об этом Н. Бурбаки ничего не говорит. Несмотря на то, что мы не можем точно определить область нематематического знания, будем исходить из того, что такая область все-таки существует. И в связи с этим имеет смысл говорить о постматематической стадии в развитии логики.

А с другой стороны, нематематическое знание предшествовало знанию математическому. Несмотря на то, что в «Аналитиках» Аристотеля были абстрактные структуры и, с точки зрения Н. Бурбаки, в них была математика, мы всё же остереглись бы называть сочинения Аристотеля математической логикой. Если искать для неё подходящий термин, то на эту роль с большим правом подошло бы выражение «категорная логика» или «логика категорий». Различия между символами аристотелевской логики определяются не числами, а их категорными характеристиками. Так, разница между свойствами и соотнесённым, в отличие от математической логики, определяется не числом мест предиката, а сохранением тождественности вещи при приписывании ей соответственного свойства или соотнесённости. Так, узнав, что Кориск заболел, мы сохраняем этого Кориска в качестве субъекта суждения. Больной Кориск все же является Кориском. Но если Кориск женится, скажем, на Диотиме, образуется новый объект — семья, который уже не является ни Кориском, ни Диотимой. Произошло категориальное преобразование.

Вернемся к выражению силлогизмов первой фигуры [1, 25b 37–39] «если *A* сказывается обо всех *B*, а *B* — обо всех *V*, то *A* необходимо сказывается обо всех *V*». Что здесь означают отдельные буквы *A*, *B*, *V*? Если мы попытаемся найти какие-либо числовые различия между ними, т. е. будем истолковывать буквенный символизм в плане математической логики, то такая попытка будет заранее обречена на неудачу. Аристотелевские символы выражают не числа, а категории. *V* выражает категорию первой сущности, *B* и *A* — категории второй сущности. Вот как сам Аристотель поясняет различие между типами сущностей: «Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду «человек», а род для этого вида — «живое существо». Поэтому о них говорят как о вторых сущностях, например, «человек» и «живое существо» [9, 2а 13–19].

Здесь требует пояснения выражение «находиться в подлежащем». Аристотель делает это так: «(я называю находящимся в подлежащем то, что не будучи частью, не может существовать отдельно от того, в чем оно находится); например, определенное умение читать и писать находится в подлежащем — в душе, но ни о каком подлежащем не говорится как об определенном умении читать и писать» [9, 1a 24–27].

Суждения, входящие в состав других фигур силлогизма, имеют ту же категориальную характеристику, что и суждения первой фигуры. Исследователь силлогистики Аристотеля Л. Терентьева справедливо отмечает: «Фигуры силлогизма — не числа, между фигурами нет отношения «больше — меньше», нет отношения транзитивности, антирефлексивности, антисимметричности. Силлогизм — логический объект, обладающий определенным набором логических свойств, сугубо не математических» [10, с. 227].

Поэтому работы Аристотеля следует отнести к доматематической стадии развития логики. В связи с этим постматематическую логику можно понять как своего рода возврат к доматематической стадии развития логики. Разумеется, это не будет возврат в буквальном смысле этого слова. Речь может идти лишь о возврате на более высоком уровне. Как было показано выше, логика Аристотеля имеет категориальный характер. Постматематическая логика, во всяком случае в одном из своих вариантов, также будет иметь категориальный характер. Но это не возврат к категориям Аристотеля. И категории будут другими, и, самое главное, их трактовка будет иной.

В силлогистике Аристотеля фактически работают только две категории: первой и второй сущности. Обе они могут быть заменены более общей категорией вещи. Вторая сущность, кроме того, синонимична категории свойства. Что касается приведенного выше примера с определением различия между свойством и отношением («соотнесённым», по Аристотелю), то этот пример взят вне умозаключения и служит лишь для доказательства того, что это весьма существенное различие может быть произведено на категориальном уровне без помощи чисел.

Первая и вторая сущности объединяются Аристотелем в одну, более общую категорию — сущности. Что касается остальных — девяти категорий, то между ними имеют место различного типа отношения, позволяющие сократить их число. Кроме того, некоторые категории, строго говоря, не являются категориями, поскольку относятся не ко всему бытию, а лишь к какой-то его части. Рассмотрим категории, перечисленные в трактате «Категории». Первой категорией, которая там рассматривается, является категория сущности. Вслед за ней идет категория количества. Характерным признаком количества является то, что оно может быть большим или меньшим. «Таким образом, имеет место соотнесение с другим: ведь если бы вещь называлась большой или малой сама по себе, то гора никогда не называлась бы малой, а просяное зерно — большим... в самом деле, большое и малое рассматриваются по отношению к другому; поэтому очевидно, что то и другое принадлежит к соотнесённому» [9, 5b 20–29].



Однако, наряду с подробным анализом количества как соотнесённого, Аристотель упоминает еще о двух типах количества, называя их «Количеством в собственном смысле». Он начинает главу о количестве следующим образом: «Что касается количества, то одно раздельно, другое непрерывно, и одно состоит из частей, имеющих определенное положение по отношению друг к другу, а другое — из частей, не имеющих такого положения. Раздельны, например, число и слово, непрерывны — линия, поверхность, тела, а кроме того, время и место» [9, 4b 20–25].

Для раздельных количеств в «Метафизике» используется термин «множество», а для непрерывных — «величина». Можно ли отнести множества и величины также к соотнесённому? Одно место из «Метафизики» свидетельствует в пользу положительного ответа на поставленный вопрос: «при этом соотнесённое, как было сказано, есть некоторое видоизменение количества, но не его материя, поскольку и для соотнесённого вообще, и для его частей и видов материей будет нечто другое. Ибо не существует ничего большего или малого, многого или немногого, соотнесённого вообще, что было бы многим или немногим, большим или малым или соотнесённым, не будучи чем-то другим» [11, 1088a 25–29].

Таким образом, мы видим, что, по Аристотелю, количество и соотнесённое, по сути дела, одно и то же. Категорию соотнесённого Аристотель помещает сразу же за категорией количества. «Соотнесённым называется то, о чем говорят, что то, что оно есть, оно есть в связи с другим или находясь в каком-то ином отношении к другому» [9, 6a 36–38].

За соотнесённым идет категория качества. «Качеством я называю то, благодаря чему предметы называются такими-то. «Качество» имеет много значений. Под одним видом качества будем разуметь устойчивые и переходящие свойства» [9, 8b 25–27]. Перечисляя виды качеств, Аристотель нигде не выходит за пределы категории свойств. Это дает нам основание говорить о том, что Аристотель отождествляет категории качества и свойства.

Рассмотренным выше четырем категориям Аристотель уделял большое внимание, рассматривая их в подробностях. Что касается остальных шести категорий, то, за исключением «обладания», Аристотель ограничивается тем, что их только называет, в лучшем случае — приводя примеры.

Пятая категория — «действие», например, нагревать, шестая — «пре-терпевание», например, быть нагреваемым. Седьмая — «находиться в каком-то положении». О ней все уже было сказано при рассмотрении категории соотнесённого. Восьмая категория — «когда». Она указывает на время, когда происходит то или иное событие. Девятая — «где». Аристотель отмечает учебное заведение, которое сам организовал — например, в Ликее. Можно сомневаться в том, являются ли восьмая и девятая категории действительно категориями. Ведь они относятся лишь к миру, изучаемому физикой.

Несколько большее внимание Аристотель уделяет последней — десятой категории — «обладание». Ей посвящается отдельная глава [9, 15b 17–32]. В ней перечисляются отдельные типы обладания — свойством, имуществом и, наконец, обладание женой.

Из всех десяти категорий Аристотель в «Метафизике» выделяет три наиболее существенных: «...одно сущее — это сущности, другое — свойство, третье — соотнесённое» [11, 1089 b 23–24]. Что касается прочих категорий из перечисленных в «Категориях», то Аристотель признает самостоятельное существование, по крайней мере, некоторых из них. Во всяком случае, он говорит о затруднении, относящимся к «прочим категориям».

Рассмотрим теперь проблемы, относящиеся к предполагаемой постматематической стадии развития логики. Как уже было отмечено выше, постматематическая стадия развития сохраняет в себе некоторые черты доматематической, т. е. аристотелевской стадии. И это относится прежде всего к её характеру. Какие же категории должны стать базисными категориями постматематической логики? Разные варианты такой логики могут опираться на различные категории. Разрабатываемый нами вариант использует, соответствующим образом преобразованные, категории Аристотеля.

Как было показано выше, Аристотель выделяет в своей «Метафизике» три базисные категории из десяти перечисленных в «Категориях». Это — категории сущности, свойства и соотнесённого. Именно эти категории в преобразованном виде и являются тем базисом, на котором строится наш вариант постматематической логики. Преобразование, о котором идет речь, заключается в следующем. Прежде всего, категория сущности заменяется более общей категорией *вещи*. Сущность, по Аристотелю, «не находится ни в каком подлежащем», т. е. имеет самостоятельное существование. Такое ограничение отсутствует у категории вещи. Вещь может быть любой — и самостоятельной, и несамостоятельной, находящейся в каком-то подлежащем. Вещь можно потрогать, а можно и придумать. В последнем случае она находится в подлежащем, по Аристотелю, в душе. У «вещи» имеются синонимы: «предмет» и «объект». Частный случай вещи — тело. Оно имеет пространственные границы. В общем случае границы между вещами имеют не пространственный, а качественный характер.

Категория «свойство» сохраняется — по Аристотелю. Качество — опять же, по Аристотелю — частный случай свойства. Наиболее существенное преобразование относится к третьей категории — соотнесённому. Соотнесены всегда вещи. Но эта категория применима и в том случае, когда никаких вещей нет. Например, «равенство». Здесь есть только отношение. Поэтому, вместо категории соотнесённого будем употреблять категорию *отношения*. Фактически так всегда и делается. Аристотелевский термин заменяется более понятным словом без каких-либо комментариев.

Итак, мы получили триаду: *вещи, свойства и отношения*. Таково название нашей монографии, где эта триада детально исследуется [12]. У Аристотеля аналог нашей триады используется наряду с другими категориями. В нашем случае в этом нет необходимости, поскольку все остальные категории являются частными случаями категорий, входящих в состав нашей триады. Покажем это на примере категорий, взятых из трактата Аристотеля «Категории». «Количество» — это совершенно очевидно — свойство вещей. Одна вещь отличается от другой по количеству,

равно как и по другим свойствам. Сказанное относится и к множествам, и к величинам.

«Качество» это свойство. «Действие» и «претерпевание» — отношение между вещами. «Находится в каком-то положении» — эта категория была отнесена к соотносённому самим Аристотелем. Мы скажем, что это — отношение. «Когда» и «где» являются свойствами. «Обладать» — явное отношение.

Основные результаты, полученные в книге «Вещи, свойства и отношения», заключаются в следующем. Различие между всеми тремя категориями имеют функциональный характер. Любая категория, выступающая в функции другой, является этой другой категорией. Увеличение числа категорий, равно как и их сокращение, является неправомерным. Но в логике часто используется не весь список категорий, обычно две из трёх. Так, логика Аристотеля в основном является атрибутивной. В ней фактически работают две категории — вещи и свойства. Категория отношения имеет вспомогательный характер. Потребность выразить отношения привела в конечном счете к созданию логики отношений, в которой были использованы опять-таки две категории: вещи и отношения. Специфика нашего подхода заключается в том, что здесь используются в равной мере все три категории: вещи, свойства и отношения. Отсюда название нашего формализма — *язык тернарного описания* (ЯТО).

ЯТО является разновидностью постматематической логики. Непосредственной задачей этого формализма является его применение к развитию параметрической общей теории систем (ОТС). Сказанное не означает, что ЯТО применим к решению только этой задачи. У него имеется общелогическое содержание, так что ЯТО может выступать и в функции логики вообще.

Какой же смысл мы будем вкладывать в термин «постматематическая логика»? Если следовать Бурбаки, то в математику нужно будет включить всякие вообще формализации, в том числе и связанные с категориями. Быть может, язык тернарного описания относится к модному в настоящее время направлению неформальной логики? И в этом смысле та логика, к которой относится ЯТО, является постматематической? Это было бы понятно, но это не так. Формализмов, связанных с исследованием абстрактных структур, в ЯТО не меньше, чем в современной математической логике. По Бурбаки, это в высшей степени математизированная логика и она никак не может быть названа постматематической.

Вернёмся к понятию абстрактной структуры. Что может выражать такая структура? Поскольку такие структуры абстрактны, они не могут выражать никакого конкретно-научного содержания. Эти структуры не могут быть ни физическими, ни химическими, ни биологическими, и, конечно же, вопреки авторитетному мнению Бурбаки, они не могут быть математическими. Для того чтобы абстрактная структура выражала математическое содержание, она должна как-то отличаться от нематематических структур. Но это невозможно, именно потому, что такие структуры абстрактны. И тем не менее, не выражая никакого конкретно-научного содержания,

некоторое содержание абстрактная структура выражать все же может. Это следует уже из того, что одна абстрактная структура как-то отличается от другой абстрактной структуры. С этим различием может быть связана не конкретно-научная характеристика, но все же такая характеристика, которая имеет отношение к науке. В качестве примера рассмотрим две абстрактные структуры. Одна из них пусть выражается формулой

$$[(\iota A) \{ \{ ([\iota a (* \iota A)]) t \} \bullet \{ \iota \overset{\Delta}{a} (* \iota A) \} \}],$$

а другая — формулой

$$[(\iota A) \{ \{ ([\iota a (* \iota A)]) t \} \bullet \{ \iota \overset{\Delta}{a} (* \iota A) \} \} N \}].$$

Обе формулы абстрактны. Они не выражают никакого конкретно-научного содержания. Попытки интерпретировать символы, входящие в состав этих формул, как конкретные физические или биологические, или же математические и т. д. понятия, были бы неудачными.

Тем не менее, поскольку наши формулы не тождественны друг другу, так как в одну из них входит символ  $N$ , а в другой он отсутствует, мы можем предположить, что содержание, каким бы оно ни было, выражаемое одной формулой, отлично от содержания, выражаемого другой. Весь вопрос в том, каково это содержание. Знающие основы параметрической общей теории систем могут сразу ответить: наши формулы выражают значения атрибутивных системных параметров. Содержанием первой формулы является незавершенная (открытая система). Содержанием второй — субстратно завершенная (замкнутая) система.

То и другое содержание отличны друг от друга, так же как отличны друг от друга выражающие их формулы. Структуры, выражаемые нашими формулами, абстрактны в том смысле, что они лишены какого-либо конкретно-научного содержания. Однако они имеют содержание за пределами конкретных наук. Это содержание имеет теоретико-системный характер. И это уже не математика, не физика, не биология, не история, ни одна из конкретных наук. Поскольку это не математика, а логика, опирающаяся на теоретико-системные формулы, такая логика, в частности ЯТО, с полным правом может быть названа *постматематической* логикой.

Абстрактные структуры, по Бурбаки, это не математика и никакая другая конкретная наука, а формулы общей теории систем. Значит, понятие абстракции относительно. Нельзя абстрагироваться от всего, что угодно. Всегда абстрагируются от чего-то, в частности, от данных конкретных наук. Но, абстрагируясь от этих данных, мы приходим к положениям общей теории систем.

## Литература

1. Аристотель. Первая Аналитика / Аристотель // Соч. : в 4 т. — М. : Мысль, 1976–1983 (Философское наследие) — . . — Т. 2. — 1978 ; [ред. В. Н. Микеладзе]. — С. 117–254.
2. Клини С. К. Математическая логика / Клини С. К. — М. : Мир, 1973. — 480 с. — [Пер. с англ. Ю. А. Гастева. Под редакцией Г. Е. Минца].

3. Rosser J. B. Logic for mathematicians / J. Barkley Rosser. *Professor of Mathematics Cornell University*—1953.—530 с.
4. Месарович М., Такакара Я. Общая теория систем: математические основы / M. D. Mesarovic and Yasuhiko Takahara; пер. с англ. Э. Л. Напельбаума.—Москва : Мир, 1978.—311 с.
5. Шрейдер Ю. А., Шаров А. А. Системы и модели / Шрейдер Ю. А., Шаров А. А., —Москва : Радио и связь, 1982.—152 с.
6. Канторович Л. В. Системные идеи в математике / Л. В. Канторович, В. Е. Плиско // Философско-методологические основания системных исследований. —М. : Наука, 1983. — С. 56–83.
7. Бурбаки Н. Очерки по истории математики / Бурбаки Никола. Элементы математики. 7. Очерки по истории математики; пер. с франц. И. Г. Башмаковой. Под ред. Рыбникова. — М.: Мир, 1963. — 292 с.
8. Бурбаки Н. Теория множеств / Бурбаки Н.; пер. с французского. Г. Н. Поварова и Ю. А. Шихановича. Под. ред. В. А. Успенского. — М : Мир, 1965. — 455 с.
9. Аристотель. Категории / Аристотель // Соч. : в 4 т. — М. : Мысль, 1976–1983 (Философское наследие) — . . — Т. 2. — 1978 ; [ред. З. Н. Микеладзе]. — С. 53–591.
10. Терентьева Л. Н. Силлогизм как упорядоченная система: онтологический аспект / Людмила Терентьева // Філософські пошуки. Випуск XXIII. — Львів — Одеса : «Центр Європи», 2007. — С. 223–236.
11. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Соч. : в 4 т. — М. : Мысль, 1976–1983 (Философское наследие) — . . — Т. 1. — 1976 ; [ред. В. Ф. Асмус]. — 508 с.
12. Уемов А. И. Вещи, свойства и отношения / Уемов А. И. —М. : Изд-во Академии наук СССР, 1963. — 184 с.

### **А. И. Уйюмов,**

доктор філософських наук, професор,  
Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,  
кафедра філософії природничих факультетів

## **ДО ПРОБЛЕМИ ПОСТМАТЕМАТИЧНОЇ СТАДІЇ РОЗВИТКУ ЛОГІКИ**

### **Резюме**

Якщо математику розуміти у відповідності з ідеями Бурбаки як вивчення абстрактних структур, то постматематична стадія розвитку логіки стає неможливою. Насправді абстрактні структури є предметом саме загальної теорії систем, логіка якої і є постматематичною.

**Ключові слова:** математика, постматематична стадія розвитку логіки, абстрактні структури, загальна теорія систем.

**A. I. Uyemov,**

Doctor of Science (philosophy), full Professor,  
Odessa National I. I. Mechnikov University,  
Department of Philosophy for Natural Sciences Faculties

**TO PROBLEMS OF POSTMATHEMATICAL STAGE OF THE LOGICAL  
DEVELOPMENT**

**Summary**

If the mathematics is understood (Bourbaki) as a study of the abstract structures then postmathematical stage of the logic development becomes impossible. In reality the abstract structures are the subject of the general systems theory, the logic of which is the postmathematical one.

**Key words:** mathematics, postmathematical stage of the logic development, abstract structures, general systems theory.

## УДК 162.2

**Л. Н. Терентьева,**

доктор философских наук,  
Одесский национальный университет  
имени И. И. Мечникова,  
кафедра философии естественных факультетов

### КОНЦЕПЦИЯ АРИСТОТЕЛЯ «СООТНЕСЁННОЕ» В ЛОГИЧЕСКИХ ФОРМАХ ТРАДИЦИОННОЙ ЛОГИКИ

Двойственная природа основных логических форм (понятие, суждение, умозаключение) интерпретируется в категории «соотнесённое» (Аристотель). В двойственном системном моделировании (А. Уёмов) рассматривается полемика о месте «соотнесённого» в «Категориях» Аристотеля.

**Ключевые слова:** соотнесённое, логическая форма, двойственное системное моделирование.

*«...за последние десятилетия все более и более определяется и упрочивается направление, избирающее прямо или косвенно своим девизом возврат к Аристотелю, к исконной метафизической основе его логики... седой авторитет Органона Стагирита снова появляется на горизонте мысли, и логика, по-видимому, вступает в новый период возрождения».*

Фрагмент вступительной лекции приват-доцента Университета Святого Владимира Г. Якубаниса, прочитанной в 1908–1909 гг.

**Цель статьи:** рассмотреть категорию «соотнесённое» как метафизическое основание основных логических форм классической логики.

Категория «соотнесённое» введена Аристотелем для обозначения особой связи между объектами, когда их сущность выявляется от взаимного отношения друг с другом: «Соотнесённым называется то, о чем говорят, что то, что оно есть, оно есть в связи с другим или находясь в каком-то ином отношении к другому» [1, ба. 35–38]. Аристотель выделяет особую характеристику «соотнесённого» как «обоюдность»: «Все соотнесённые между собой [стороны] обоюдны; так, под рабом подразумевается раб господина, а под господином — господин раба; и под двойным — двойное по отношению к половинному, а под половинным — половинное по отношению к двойному;» [1, 6b 25–30].

Классическая логика устанавливает такие связи между объектами, которые можно пояснить, опираясь на категорию «соотнесённое» и его свойство «обоюдность», например, можно предложить идею, что соотнесёнными и обоюдными в понятии являются его содержание и объем, соответственно, соотнесёнными и обоюдными являются операции определения и деления понятия. В суждении соотнесёнными и обоюдными являются качества и количество суждений *A, E, I, O*, которые соотнесены с распределенностью терминов по каждому суждению, например, общие суждения распределя-

ют свои субъекты, в то время как отрицательные суждения распределяют свои предикаты. Соотнесёнными и обоюдными в силлогизме являются термин и посылка; представление силлогизма как связи его терминов и как связи его посылок, правила посылок и правила терминов в силлогизме, проведенное Аристотелем. Соотнесённость терминов и суждений в силлогизме регулируется правилами терминов и правилами посылок.

Использование категории «соотнесённое» и «обоюдное» в анализе основных логических форм позволяет сформировать новый взгляд на силлогистику Аристотеля. Это означает реализацию подхода к решению той задачи, которую В. Якубанис 100 лет тому назад обозначил как «возврат к Аристотелю, к исконной метафизической основе его логики».

В «Метафизике» Аристотеля, в его «Органоне» исследуются общие принципы бытия и его познания, которые составляют «метафизическую основу его логики». Центром исследования логики как «доказывающей науки» является *силлогизм* и мастерство его построения; как пишет Аристотель, следует «найти способ, при помощи которого мы в состоянии будем из правдоподобного делать заключения о всякой предполагаемой проблеме и не впадать в противоречие» [2, Тописка. 100b 18–20]. Искусство силлогистического рассуждения предполагает умение овладеть всем тем, из чего построен силлогизм, т. е. умением оперировать «частями силлогизма» (Г. Челпанов): *суждениями* посылок и заключения, умением сопоставлять посылки, чтобы умозаключение состоялось, когда, как пишет Аристотель, «если нечто предположено, то через положенное из него с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного» [2, Тописка. 100b 25–28]. К «частям силлогизма» относятся *понятия* (термины) силлогизма, которые в силлогизме приобретают новые имена в зависимости от вхождения в суждения посылок и заключения силлогизма.

Аристотель разделяет смыслы «соотнесённого» и «отношения»: «однако находиться в отношении к чему-нибудь — это не то же, что быть по самому существу соотнесённым с другим. А отсюда ясно, что если кто-нибудь определенно знает нечто соотнесённое, он будет определенно знать и то, с чем оно соотнесено. Это явствует и из самого соотнесённого: если знают, что вот это есть соотнесённое, а для соотнесённого быть — значит находиться в каком-то отношении к чему-нибудь, то знают также и то, к чему оно находится в таком отношении» [1, Категории. 8a 35].

Следовательно, по Аристотелю, «отношение» и «соотнесённое» не являются равнозначными категориями. Однако впоследствии находим то, что эти категории стали отождествляться и категория «соотнесённое», т. е. «по отношению к чему-то», стала однозначно оцениваться как «отношение».

Аристотель в «Категориях» (Глава четвертая) дает список десяти категорий в таком порядке: «Из сказанного без какой-либо связи каждое означает или сущность, или «сколько», или «какое», или «по отношению к чему-то» (курсив наш. — Л. Т.), или «где», или «когда», или «находиться в каком-то положении», или «обладать», или «действовать», или «претерпевать». Сущность, коротко говоря, — это, например, человек, лошадь; «сколько» — это,



например, длиною в два локтя, в три локтя; «какое» — например, белое, умеющее читать и писать; «*по отношению к чему-то*» — например, *двойное, половинное, большее* (курсив наш. — Л. Т.); «где» — например, в Ликее, на площади; «когда» — например, вчера, в прошлом году; «находиться в каком-то положении» — например, лежит, сидит; «обладать» — например, обут, вооружен; «действовать» — например, режет, жжет; «претерпевать» — например, его режут, жгут» [1, 1b 25–30; 1, 2a 1–5].

Интерпретация Аристотеля по примерам категории «*по отношению к чему-то*» — например, *двойное, половинное, большее* однозначно показывает, что Аристотель имеет в виду именно «соотнесённое», которое подробно рассматривается в «Категориях» (Глава седьмая) после рассмотрения категории «сущность» (Глава пятая) и категории «количество» (Глава шестая).

В монографической и учебной литературе замену категории «*по отношению к чему-то*» на категорию «отношение» находим, например, у Р. К. Луканина в его монографии «•Органон• Аристотеля»: «•Органон• начинается с небольшого трактата «Категории». Название ему дано самим Аристотелем. В нем содержится рассуждение о количестве значений каждого термина. Таких значений Аристотель насчитал десять: 1) сущность (лат. *essentia*), 2) качество (лат. *qualitas*), 3) количество (лат. *quantitas*), 4) *отношение* (лат. *relatio*) (курсив наш. — Л. Т.), 5) место (лат. *ubertas*) 6) время (лат. *quandeitas*), 7) положение (лат. *situs*), 8) обладание (лат. *habitudo*), 9) действие (лат. *actio*), 10) страдание (лат. *passio*)» [3, с. 24–25].

Заметим, что Р. Луканин после сущности ставит сначала «качество», а затем «количество», вопреки Аристотелю, что создает иллюзию того, что порядок перечисления после сущности категории «количества» и категории «качества» не является существенным.

Замену категории «*по отношению к чему-то*» на категорию «отношение» находим и у Г. Челпанова, где после сущности идет сначала «количество», а затем «качество», т. е. в таком порядке, который находим у Аристотеля [4, с. 24–25].

Аристотель в «Категориях» (Глава четвертая) перечисляет значения терминов в порядке, который нарушает в трактовке смысла значений предложенных категорий, а именно: 1) сущность (Глава пятая), 2) количество (Глава шестая), 3) соотнесённое (Глава седьмая), 4) качество (Глава восьмая), остальные шесть категорий (Глава девятая). Почему Аристотель разъясняет «соотнесённое» после разъяснения «сущности» и «количества», но перед «качеством»? И почему категория «*по отношению к чему-то*» впоследствии была заменена на категорию «отношение»?

Р. К. Луканин в «Примечаниях» пишет: «Термины «качество», «количество», «отношение», «место», «время» и другие в своем чистом виде (подч. нами. — Л. Т.) являются результатом переосмысления аристотелевского учения перипатетиками и стоиками» [3, с. 275–303]. Следовательно, категория «*по отношению к чему-то*» впоследствии была представлена в своем чистом виде, т. е. заменена на категорию «отношение» ещё с античных времен.

На наш взгляд, эта замена имеет своим источником подмену смысла, который оказался неэквивалентен при переводе с греческого на латынь. Р. Луканин пишет: «Аристотель же пользуется для выражения категорий греческими словами, *подчеркивающими их зависимость от сущности* (курсив наш. — Л. Т.). Буквальный перевод аристотелевских выражений для категорий указывает на то, «как велика» сущность, «какова по качеству», «к чему относится», «где» и «когда» она «занимает определенное положение», что «имеет», в чем ей свойственно «действовать» и «претерпевать» (см. [5, с. 595]).

Если следовать смыслу перевода порядка категорий у Аристотеля (по Bonits Н.), то становится понятным порядок перечисления Аристотелем категорий: на первом месте стоит категория сущности, далее категория «количество», которая указывает на то, «как велика» сущность, затем категория «качество», которая указывает на то, «какова по качеству» сущность, затем то состояние сущности, которое определяется категорией «к чему относится», т. е. «соотнесённое», категории по отношению к сущности «где» и «когда» указывают на измерение сущности по времени и месту, т. е. соотнесённость по времени и пространству, далее когда сущность «занимает определенное положение». И, наконец, категория «обладание», т. е. то, что «имеет» сущность, категория «действие» и «претерпевание», т. е. то, что может сущность. Все категории занимают свои места в порядке увеличения их сложности по отношению к сущности. Если так, то наиболее простой является категория «количество», а наиболее сложной является категория «претерпевание», т. е. страдание.

Следует заметить, что и у Аристотеля порядок различения смыслов, т. е. описание различных смыслов, в которых может быть представлена сущность, и порядок разъяснения смыслов категорий не совпадают. Почему? «Почему Стагирит не перешел от категории количества сразу к казалось бы непосредственно связанной с ним категории качества, а разделил обе категории третьей — соотнесённым, остается загадкой» [6, с. 80].

Порядок, который находим в различении смыслов, при перечислении категорий Аристотелем, и нарушение этого порядка самим же Аристотелем при разъяснении смысла категорий представляет собой предмет многовековой полемики.

А. Уёмов замечает: «Некоторые исследователи, как, например, В. Асмус, полагают, что Аристотель не строил заранее продуманную систему категорий. Однако средневековые комментаторы с этим бы не согласились. Так, армянский комментатор XIV в. Иоанн Воротнеци выделяет 4 причины того, почему отношение предшествует качеству» [7, с. 113]. Одна из них та, что во всякой категории усматривается отношение, почему о последнем он учит прежде, чем об остальных. Однако в таком случае соотнесительное должно предшествовать если не сущности, то количеству» [6, с. 80].

Рассмотрим порядок различения и порядок разъяснения смысла десяти категорий Аристотеля в понятиях параметрической общей теории систем [8]. В параметрической ОТС рассматривается двойственное системное

моделирование, когда один и тот же объект можно представить в двух, соотнесённых между собой, системных моделях. Объектом системного моделирования может быть любой объект, например, десять знаменитых категорий Аристотеля. Если В. Ф. Асмус полагает, что Аристотель не строил заранее продуманную систему категорий, а подбирал их как бы случайно, т. е. без определенного порядка, то Иоанн Воротнеци (1315–1388) занимает противоположную позицию и рассматривает несколько причин, почему Аристотель строит особый порядок при различении десяти категорий, где и «поставил качество вслед за сущностью» [7, с. 113].

Заметим, что ставить «качество вслед за сущностью» есть и у других авторов, например, у Р. Луканина. Аристотель же «вслед за сущностью» ставит не качество, а количество [1, 1b 25; 1, 2a 5–10].

Иоанн Воротнеци исключает всякую случайность в порядке различения и разъяснения смысла категорий и обозначает несколько причин упорядоченности категорий по отношению к сущности: «Различив десять категорий, <Аристотель> поставил качество вслед за сущностью. Во-первых, <всякое> различие само по себе уже означает качество. Во-вторых, <он> назвал вид и род качеством, как нечто, что различает сущность... В-третьих, количество и качество являются такими сами по себе и выражают они *простое*, между тем как отношение, которое существует <как отношение> к чему-нибудь, есть сложное» (курсив наш. — Л. Т.) [7, с. 113].

Действительно, приписывание свойства (качества) вещи, как заметит А. Уёмов в своей монографии «Вещи, свойства и отношения», не изменяет эту вещь, установление отношения в вещах, напротив, изменяет эти вещи: они приобретают в своём отношении некоторое единство, например, отношение «брака» делает из брачующихся нечто новое — семью. Отношение «семья» уже презентует соотнесённую пару, где можно «указать наоборот»: жена мужа и муж жены. Однако не всякое отношение между вещами, согласно Аристотелю, эксплицирует «соотнесённое». Следовательно, свойство (качество) проще, чем отношение.

Иоанн Воротнеци, во-первых, обосновывает упорядоченность категорий по отношению к сущности, используя параметр сложности; во-вторых, отстаивает именно тот смысл отношения, который равнозначен «соотнесённому». И. Воротнеци различает «соотнесённое» и «отношение», однако последнему не нашлось места среди десяти категорий. Разъяснение этого И. Воротнеци видит в том, что «...во всякой категории усматривается отношение, ибо сказывается во всякой категории... отношение непосредственно вытекает из количества, как это очевидно <на примере> двойного или половины» [7, с. 113–115].

Рассмотрим обе позиции относительно упорядоченности десяти категорий Аристотеля в понятиях двойственного системного моделирования, представив каждую позицию отдельной системной моделью. Сущность двойственного системного моделирования заключается в том, что один и тот же объект может быть представлен двумя системными моделями: системной моделью с *реляционным концептом* и *атрибутивной структурой* и системной моделью с *атрибутивным концептом* и *реляционной струк-*

*турой*. Концепт, структура и субстрат представляют собой «отдельные стороны системного представления предметов» [8, с. 126], которые получили название «системных дескрипторов». Концепт обозначает определенный тип понимания системы. Это исходный дескриптор, по которому различаются смысловые позиции в интерпретации чего-либо, например, наличие случайности или порядка в подборе Аристотелем десяти категорий.

Различие исходных дескрипторов можно проследить в трактовке особенностей упорядоченности десяти категорий Аристотеля: 1) при описании различных смыслов, в которых может пониматься сущность, когда порядок перечисления смыслов не имеет значения, «ибо все [остальные] категории суть нечто последующее по отношению к сущности» [9, 1088b 4–5]; 2) при разъяснении смысла, который несут в себе категории, например, «качество», «количество», то здесь порядок уже имеет значение, поскольку Аристотель показывает, что «количество» проще, чем «качество».

Почему проще? Аристотель приводит такую аналогию: «В самом деле, взять, например, самое-по-себе десятку. В ней содержится десять единиц, и десятка состоит и из них, и из двух пятерок. А так как сама-по-себе десятка не случайное число и состоит не из случайных пятерок, так же как не из случайных единиц, то необходимо, чтобы единицы, содержащиеся в этой десятке, различались между собой» [9, 1082a 1–5]. И далее: «И вообще проводить каким-то образом различие между единицами — это нелепость и вымысел» [9, 1082b 1–3].

Р. К. Луканин в «Примечаниях» замечает: «Считая категории несводимыми друг к другу, Аристотель *не придерживался строго определенного порядка при их описании* (курсив наш. — Л. Т.). Однако ему было ясно, что количество более просто и бедно, чем качество, и в этом отношении предшествует ему». [3, с. 276]. Здесь Луканин различает описание категорий, их различие друг от друга в «Главе четвертой» [*Десять категорий*] от разъяснения категорий в «Главе пятой» [*Сущность*], в «Главе шестой» [*Количество*], в «Главе седьмой» [*Соотнесённое*], в «Главе восьмой» [*Качество*] и в «Главе девятой» [*Остальные шесть категорий*].

Заметим, что при описании чего-либо, например, при перечислении свойств чего-либо, можно не придерживаться какого-либо порядка. Это выше отмечает Р. К. Луканин, приводя то основание, что Аристотель считает категории несводимыми друг к другу, поэтому можно не придерживаться «*строго определенного порядка при их описании*». Действительно, первая характеристика категорий у Аристотеля предложена так: «Из сказанного без какой-либо связи каждое означает или сущность, или «сколько», или «какое», или «*по отношению к чему-то*» (курсив наш. — Л. Т.), или «где», или «когда», или «находиться в каком-то положении», или «обладать», или «действовать», или «претерпевать» [1, 1b 25–30].

При разъяснении или объяснении чего-либо упорядоченность необходима. Однако следует выяснить основание, по которому строится упорядоченность. На наш взгляд, такое основание Аристотель обозначает: это «простота» или «сложность» категорий как возможных предикатов для объектов,

обладающих бытием 1-й сущности. Р. К. Луканин подчеркивает: «Однако ему было ясно, что количество более просто и бедно, чем качество, и в этом отношении предшествует ему» [9, 1080а 9–11].

Заметим, что Р. К. Луканин в перечне десяти категорий все-таки ставит после сущности «качество», а не «количество», которое «предшествует» качеству только в отношении быть «более просто и бедно».

«Качество» сложнее «количества», поскольку это следует из того, что Аристотель качеством называет «то, благодаря чему предметы называются такими-то. Качество имеет много значений» [1, 8b 25–30]. Возможно, этим можно объяснить, почему после сущности в описании перечня категорий Аристотель в «Категориях» ставит «количество» после сущности и перед «качеством», однако при разъяснении разделяет «количество» и «качество» категорией «по отношению к чему-то». Здесь две позиции налицо, которые можно определить как различные концепты в двойственном системном моделировании.

Заметим, что исходный дескриптор, с которого начинается построение системной модели, в нашем случае различает противостояние двух позиций в интерпретации особенностей порядка десяти категорий Аристотеля, которую можно обозначить в значениях системных дескрипторов.

А. Уёмов пишет: «Концепт может быть *атрибутивным* и *реляционным*. Отношение, удовлетворяющее атрибутивному концепту, назовём *реляционной структурой*. Реляционной структуре соответствует *атрибутивная структура*, представляющая собой набор свойств (или одно свойство), удовлетворяющий реляционному концепту. И, наконец, носителя в одном случае реляционной, а в другом — атрибутивной структуры назовём *субстратом системы*» [10, с. 62].

В нашем случае носителем, т. е. субстратом системы, в одном случае реляционной, а в другом — атрибутивной структуры являются десять категорий. Полемика идет о порядке перечисления категорий после сущности. Рассмотрим эту полемику в понятиях двойственного системного моделирования, в котором двойственным образом соотносятся дескрипторы системной модели.

Концепт, структура и субстрат — дескрипторы системной модели, которые определяют разные, но взаимосвязанные между собой стороны системной модели какого-либо объекта. Концепт и структура могут быть как атрибутивными, т. е. быть представленными как некоторые свойства, так и реляционными, быть представленными как некоторые отношения. Субстрат системы выражается категорией вещи и представляет собой то, на чём реализуется как атрибутивная, так и реляционная структуры в двойственном системном моделировании. Причем, как будет показано в дальнейшем, видение субстрата системы, на котором реализуется атрибутивная структура, отличается в двойственном системном моделировании одного и того же объекта от видения субстрата, на котором реализуется реляционная структура.

«Дескрипторное определение» системы в категориях «вещи», «свойства» и «отношения» [11] представляется двумя способами:

$$(m)S = df ([R (*m)]) P, \quad (I)$$

$$(m)S = df R ([m^*] P). \quad (II)$$

Определение системы (I) с атрибутивным концептом, обозначенным категорией свойства  $P$ , и реляционной структурой, обозначенной  $[R (*m)]$ , где отношение  $R$  реализуется на субстрате  $(*m)$ .

Определение системы (II) с реляционным концептом, обозначенным категорией отношения  $R$ , и атрибутивной структурой, обозначенной  $[m^*] P$ , где свойство или ряд свойств, обозначенных  $P$ , реализуются как присущие субстрату  $(m^*)$ .

Обратим внимание на особенности двух структур — атрибутивной и реляционной в двойственном системном моделировании. Атрибутивная структура  $[m^*] P$ , где свойство или ряд свойств, обозначенных  $P$ , реализуются как присущие субстрату  $(m^*)$ , представляет собой *описание* или перечисление свойств, качеств какого-либо объекта, т. е. субстрата системы. При описании не является существенным порядок перечисления свойств, и это можно проследить в двойственном системном моделировании всех логических форм, например, в логической форме «понятие» атрибутивной структурой является представление понятия со стороны его *содержания*, т. е. тех существенных признаков, которые описываются, перечисляются в определении понятия. Существенные признаки в содержании понятия можно перечислять в любом порядке.

В системной модели логической формы «понятие» представление понятия со стороны его *объёма*, т. е. тех отношений между понятиями, например, родо-видовые отношения не допускают перестановки: «человек» есть вид «животного», а не наоборот. В двойственном системном моделировании суждения атрибутивной структурой является набор свойств суждения как его количество и качество, где допустима перестановка его свойств, реляционная структура системной модели суждения, которая эксплицируется распределенностью его терминов, не допускает их перестановки.

В двойственном системном моделировании простого категорического силлогизма системная модель с атрибутивной структурой посылки могут быть переставляемы и, как пишет В. Ф. Асмус: «...порядок посылок никакой роли не играет: большая посылка может быть первой, а меньшая — второй и наоборот. От порядка посылок в силлогизме вывод, т. е. логическая связь между субъектом и предикатом, не зависит» [12, с. 159]. Таковым является свойство атрибутивной структуры. Иное дело в двойственной системной модели силлогизма с реляционной структурой, где силлогизм понимается как связь терминов [13, Аристотель. Первая Аналитика. 25 в 30–35].

Однако вывод зависит от положения среднего термина в силлогизме. А. С. Ахманов замечает: «Если различить знание через самоё себя и через иное, то силлогизм является знанием через иное, и этим иным, через которое приобретается знание, является средний термин. Таково его логическое значение [14, с. 190].

В двойственном системном моделировании простого категорического силлогизма, понимаемого как отношение его терминов, т. е. в системной моде-

ли силлогизма с реляционной структурой, никакая перестановка терминов в силлогизме недопустима, поскольку от положения среднего термина, по Аристотелю, зависит фигура с её особыми правилами [15, с. 107–112].

Подобное сходство атрибутивной и реляционной структур в двойственном системном моделировании основных логических форм является показателем их статуса быть «соотнесёнными».

**Выводы:** 1) метафизическим основанием экспликации структуры основных логических форм: понятия, суждения, силлогистического умозаключения может быть категория Аристотеля «соотнесённое» с его свойством «обоюдности»; 2) в категории «соотнесённое» рассматривается феномен двойственного системного моделирования в параметрической общей теории систем, разработанной А. И. Уёмовым; 3) соотнесёнными в двойственном системном моделировании оказываются его дескрипторы — атрибутивный и реляционный, соотнесёнными и обоюдными являются атрибутивная структура и реляционная структура; 4) особенностью атрибутивной структуры является допустимость перестановки свойств, реализованных на субстрате. Реляционная структура не допускает перестановок коррелятов отношений; 5) видение субстрата в соотнесённых, двойственных друг другу системных моделях изменяется, например, атрибутивная структура системной модели понятия эксплицируется его содержанием, т. е. смыслом, который не зависит от порядка перечисления его свойств. Реляционная структура понятия, представленная его объемом, не допускает перестановки его коррелятов, например, «человек» есть вид «животного», но не наоборот; 6) все логические формы (понятие, суждение, умозаключение) в двойственном системном моделировании манифестируют аналогичность в атрибутивных структурах, где допускается перестановка свойств, реализованных на субстратах.

### Литература

1. Аристотель. Категории / Аристотель // Соч. : в 4 т. — М. : Мысль, 1976–1983 (Философское наследие) — Т. 2. — 1978 ; [ред. З. Н. Микеладзе]. — С. 53–591 [1. ба. 35–38].
2. Аристотель. Томика // Соч. : в 4 т. — М. : Мысль, 1976–1983 (Философское наследие) — Т. 2. — 1978 ; [ред. З. Н. Микеладзе]. — С. 349–531.
3. Луканин Р. К. «Органон» Аристотеля / Р. К. Луканин. — М.: Наука, 1984. — 308 с.
4. Челпанов Г. Учебник логики / Георгий Челпанов. — М. : [б. в.], 1908 г. — 194 с.
5. Bonits H. Uber die Kategorien des Aristoteles. — S. — Ber. Klass. Akad. Wiss. Philos. — hist. Kl., 1853, Bd X, N. V, S. 595.
6. Уёмов А. И., Терентьева Л. Н. Лекции и задачи по метафизике в двух частях / Авенир Уёмов, Людмила Терентьева. — Одесса : Астропринт, 2009. — 280 с.
7. Воротнеци Иоанн. Анализ «Категорий» Аристотеля / Иоанн Воротнеци. Памятники армянской философской мысли. [ред. С. С. Аратевшатян]. — Ереван : Изд-во Академии наук Армянской ССР, 1956. — 347 с.
8. Уёмов А. И. Системный подход и общая теория систем / А. И. Уёмов. — М. : Мысль, 1978. — 272 с.
9. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Соч. : в 4 т. — М. : Мысль, 1976–1983 (Философское наследие). Т. 1. — 1976; [ред. В. Ф. Асмус]. — С. 65–367.
10. Уёмов А. И. Системные аспекты философского знания / А. И. Уёмов. — Одесса : Студия «Негоциант», 2000. — 159 с.

11. Уёмов А. И. Вещи, свойства и отношения / А. И. Уёмов. — М. : Изд-во АН СССР, 1963. — 184 с.
12. Асмус В. Ф. Логика / В. Ф. Асмус. — М. : Огиз, 1947.—387 с.
13. Аристотель. Первая Аналитика / Аристотель // Соч. : в 4 т. — М. : Мысль, 1976–1983 (Философское наследие). Т. 2. — 1978 ; [ред. З. Н. Микеладзе]. — С. 117–255.
14. Ахманов А. С. Логическое учение Аристотеля / А. С. Ахманов. — М. : Изд-во социально-экономической лит-ры, 1960. — 314 с.
15. Терентьева Л. Силлогизм как связь терминов и как связь посылок: двойственное системное моделирование // Параметрическая общая теория систем и её применения. — Одесса : Астропринт, 2008. — С. 107– 112.

**Л. М. Терентьева,**

доктор філософських наук, професор, Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, кафедра філософії природничих факультетів

**КОНЦЕПЦІЯ АРИСТОТЕЛЯ «СПІВВІДНЕСЕНЕ» В ЛОГІЧНИХ ФОРМАХ ТРАДИЦІЙНОЇ ЛОГІКИ**

**Резюме**

Двоїста природа основних логічних форм (поняття, судження, умовивід) інтерпретуються в категорії «співвіднесене» (Аристотель). У двоїстому системному моделюванні (А. Уйюмов) розглядається полеміка про місце «співвіднесеного» в «Категоріях» Аристотеля.

**Ключові слова:** співвіднесене, логічна форма, двоїсте системне моделювання.

**L. N. Terentyeva**

Doctor of Science (philosophy), full Professor, Odessa National I. I. Mechnikov University, Department of Philosophy for Natural Sciences Faculties

**THE CONCEPTION BY ARISTOTLE «RELATED» THE LOGICAL FORM OF THE TRADITIONAL LOGIC**

**Summary**

The dual nature basic logical form (the concept, judgement, conclusion) are interpreted in the category «related»(Aristotle). In the dual system modeling (A. Uyemov) the polemics about the place of «related» in the categories by Aristotle is considered.

**Key words:** related, logical form, dual system modeling.



УДК 165

**А. Ю. Цофнас,**

д-р филос. наук,

зав. каф. философии и методологии науки,

Одесский национальный политехнический университет

## СИСТЕМНЫЙ ХАРАКТЕР ПАРАДИГМ

Уточнение понятия парадигмы с помощью параметрической общей теории систем позволяет определить данное понятие более четко, указать некоторые его системные параметры и провести классификацию применения парадигм в практике их использования.

**Ключевые слова:** парадигма, система, адекватность, язык тернарного описания.

**Дрейф понятия парадигмы.** Т. Кун ввел понятие парадигмы в методологический оборот еще в 60-х годах прошлого столетия [1]. С тех пор это понятие стало весьма популярным, его много раз критически уточняли, эксплицировали, в том числе и с участием самого Куна. За прошедшие полсотни лет слово «парадигма» стало привычным не только для методологов науки, им широко пользуются и искусствоведы, и журналисты, и политики. Но стало ли соответствующее понятие термином, определенным в такой же, скажем, мере, как понятие научного объяснения? «Объяснение» — во всяком случае, та его разновидность, которую называют номологическим — стало термином методологии науки не раньше, чем получило достаточно четкое определение благодаря представлению в ином, отличном от натурального, языке. Широко известна схема К. Гемпеля, которая выражает процедуру объяснения с помощью аппарата исчисления предикатов — в качестве «модели охватывающего закона». Ясность понятия была достигнута благодаря именно *адекватности* работы, проведенной Гемпелем: ведь согласно одному из условий адекватности метода [2, с. 89] он, метод, не может быть представлен в том же самом языке, на котором выражена сама проблема, к решению которой его применяют. А понятие парадигмы было описано Куном на естественном языке, и все споры вокруг содержания этого понятия велись на том же натуральном языке. Это неизбежно вело не столько к уточнению, сколько к размыванию исходного смысла понятия, к возрастанию полисемии.

Первоначально Кун следовал смыслу слова, заданного античной и средневековой философией. *Paradeigma* означала образец, в соответствии с которым создается вещь или решается какая-либо задача. У Платона эйдосы выступали образцами или даже «проектами» для создания чувственно воспринимаемых вещей. Аристотель парадигмой называл один из видов аналогии. А в грамматике парадигмы — это примеры, образцы применения какого-либо правила. И у Куна в «Структуре научных революций» основным значением вводимого термина было указание на шаблон для ре-

шения задач, который, с одной стороны, помогает ее пониманию и быстрому решению, а с другой, ограничивает поле зрения, является шорами, не позволяющими увидеть возможности других решений. Само же обоснование этого шаблона опускалось в метафизические представления, было связано на онтологические допущения и принципы. Именно поэтому смена парадигм требовала обращения к философским основаниям — вплоть до их пересмотра, до мировоззренческого сдвига, что и составляло суть революции в науке.

Концепцию Куна критиковали за чрезмерный психологизм и за сосредоточение внимания на социальной стороне дела в процессе смены одного научного сообщества другим. Что же касается методологических разногласий, то они сосредоточились главным образом на вопросе о совместимости различных парадигм, или, как это вошло в литературу, на «совместимости концептуальных каркасов». Практически все дискуссии, как отмечено, велись на том же (натуральном) языке, на котором Кун первоначально представил понятие, размывание исходного смысла слова было неизбежно.

**Дисциплинарная матрица.** Уже вскоре после публикации первоначального текста, в «Дополнении 1969 года», Кун попытался уточнить понятие парадигмы путем отделения его эпистемического содержания от всех прочих аспектов. Для этого было введено в оборот понятие «дисциплинарная матрица». Действительно, здесь понятие парадигмы структурируется более четко. В составе дисциплинарной матрицы Кун различает четыре (хотя и говорит, что список не является исчерпывающим) составляющие. К их числу он отнес следующие. (Последовательность описания элементов матрицы, предложенная самим Куном, ниже не соблюдается.)

1) *Метафизическая* составляющая. К ней относятся общепризнанные предписания, «убеждения в специфических моделях» [1, с. 231], начиная от эвристических указаний и кончая онтологическими интерпретациями. Они принимаются автоматически и открытого определения не получают. Эти модели ограничивают поле поиска способов решения задач («головоломки») и даже метафор, которыми пользуется исследователь.

2) *Ценности*, которые в явном или неявном виде разделяет исследователь (или студент). Эти ценности также принимаются без обсуждения, зачастую как неявное знание. Они могут иметь такое же значение не только для данного научного сообщества, но и для некоторых других. К числу таких ценностей Кун относит, например, укоренившееся представление о том, что желательны максимально точные предсказания фактов или событий и что «количественные предсказания должны быть предпочтительнее по сравнению с качественными» [1, с. 232].

3) Так называемые «*символические обобщения*». По сути Кун имеет в виду понятия, получившие определения в явном виде. Поскольку для него самого образцом описания дисциплинарных матриц являются парадигмы естествознания, он и предполагает символьное представление понятий, они у него «облекаются в логическую форму», «имеют формальный характер или легко формализуются» [1, с. 230]. Большая часть таких понятий определена через соответствующие законы, в частности, такие как законы

физики  $F = ma$  или  $I = V/R$ . Строго говоря, эта составляющая дисциплинарной матрицы должна была бы закрыть дорогу к употреблению понятия «парадигма» в анализе динамики гуманитарного знания — ведь там почти нет подобных символических обобщений. Но этого не произошло, да и сам Кун, хотя и относится скептически к парадигмам гуманитарного знания, неоднократно ссылается на такие парадигмы, даже в живописи. В рамках, скажем, марксистской парадигмы широко использовались понятия «общественно-экономическая формация», «базис», «надстройка» и др. Ни о каком символическом определении при этом речь не шла. Разве что ссылались на законы смены общественно-экономических формаций или на закономерную зависимость характера производственных отношений от уровня развития производительных сил, которые также не имели формального выражения. Таким образом, вряд ли этот компонент дисциплинарной матрицы назван Куном удачно. Было бы достаточно данную составляющую дисциплинарной матрицы представить как понятия, часть которых получила свои определения через соответствующие законы (или иные аподиктические суждения). Главное: эти понятия принимаются обществом заранее, без специального критического анализа.

4) *Образцы* групповых предписаний деятельности в процессе решения задач. Эту составляющую матрицы Кун считает центральной и наиболее соответствующей смыслу слова «парадигма» [1, с. 235]. Такие образцы, общепризнанные примеры распутывания головоломок, могут являться правилами не только решения уже известного типа задач, но и служат средством уточнения самих исходных понятий и аподиктических утверждений. Кун показывает, каким образом использовалась структура определения закона  $F = ma$  для определения иных понятий в различных физических ситуациях (свободное падение тел, движение маятника и др.). Образцы, таким образом, могут указывать на последовательность решения задачи, но могут и быть самым «образцовым» по структуре решением. В любом случае главное здесь — некие отношения, которые переносятся с уже решенных (образцовых) задач на задачи еще не решенные по аналогии.

Несмотря на подробное описание состава дисциплинарной матрицы как единицы анализа эпистемической работы, это понятие опять-таки не было представлено Куном какими-либо иными средствами, кроме натурально-языковых, а значит, не выполнило условий адекватности метода. Оно также было обречено на «дрейф» смыслов. Теперь в методологии, особенно методологии гуманитарного знания, оба понятия используются практически на равных, причем смысл употребляемого слова чаще всего удается определить лишь контекстуально.

Существуют ли пути к формальному представлению схемы работы по парадигме?

**Парадигма в системной трактовке.** О парадигмах Кун сразу говорит, что они являются «признанными всеми научными достижениями, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решения» [1, с. 10–11]. Уже одно только обращение к понятию модели, а Кун это делает многократно, свидетельствует

о неявном использовании системного подхода, поскольку понятие модели, наряду с другими признаками, всегда включает в себя признак системного представления объекта [3, с. 69]. Можно сказать, что модель — это всегда некая система, использование которой позволяет переносить информацию с нее на прототип (хотя, с другой стороны, не всякая система интересует нас как модель).

Поскольку же при описании механизма работы в рамках парадигм практически не используются теоретико-множественные, количественные и, вообще, экстенциональные характеристики, можно предположить, что рассуждения о парадигмах могли бы успешно вестись в терминологии одного из вариантов системного подхода, а именно, того, который обеспечен общей параметрической теорией систем (ПТС). Как раз эта теория не опирается на какие-либо количественные представления. Но она предполагает возможность ведения рассуждений формальными средствами — на языке тернарного описания (ЯТО). В ПТС понятие системы задано двумя (двойственными друг другу) определениями [3, с. 120–121]:

1) Системой является произвольная вещь (субстрат), на некоторых отношениях (реляционная структура) которой выполняется определенное свойство (атрибутивный концепт). Например, научная теория — это система знания, свойства которой, определяемые ее принципами, выполняются на законах и на правилах получения одних суждений о фактах из других суждений.

2) Системой является произвольная вещь (субстрат), некоторые свойства (атрибутивная структура) которой находятся в определенном отношении (реляционный концепт). Таким путем, в частности, может решаться своя техническая задача инженер: принимаются как данность определенные уравнения, а уже под них подбираются некоторые свойства интересующего его объекта, который в этом случае рассматривается как система, удовлетворяющая этим уравнениям.

В ЯТО оба определения выглядят следующим образом:

$$(1A)\text{Система}_1 =_{df} \iota A \rightarrow ([a(*\iota A)])t \quad (1)$$

$$(1A)\text{Система}_2 =_{df} \iota A \rightarrow t([(1A*)a]). \quad (2)$$

Как ПТС, так и ЯТО [4] строятся на основе философского принципа функциональности различения вещей, отношений и свойств, т. е. на убеждении, что эти категории структурной онтологии различимы не абсолютно, а функционально, относительно друг друга. Любая вещь может рассматриваться как отношение свойств или как свойство отношений и, соответственно, свойства и отношения — через две другие соотносительные категории. В соответствии с этим различение свойств, отношений и вещей проводится в ЯТО синтаксически: отдельно стоящий символ или символ в круглых скобках указывает на вещь, свойства пишутся справа от круглых скобок, а отношения слева. Что же до семантики, то в данном языке  $t$  обозначает определенную вещь,  $a$  — некоторую вещь,  $A$  — произвольную вещь. Знак йота-оператора указывает на отождествление — во втором употреблении  $\iota A$

означает, что речь идет о той же самой произвольной вещи, что и в первом случае (разные неопределенные объекты отождествляются одинаковым количеством йота-операторов). Звездочка — это знак инверсии, перехода на обратный способ чтения: например, в определении (2) речь идет не о том, что произвольная вещь обладает некоторыми свойствами, а о том, что некоторые свойства приписываются произвольной вещи. Наконец, квадратные скобки — знак концептуального замыкания; в данном случае если  $(IA^*)a$  читается как «некоторое свойство приписывается той самой произвольной вещи, которая уже упомянута», то  $[(IA^*)a]$  означает что речь идет именно о «некотором свойстве, приписанном той самой произвольной вещи» — суждение превращается в понятие. Стрелка — знак импликации.

В обоих определениях системное представление объекта осуществляется в одной и той же последовательности и по одинаковой схеме: определенный *концепт* (атрибутивный или реляционный) → соответствующая ему *структура* (соответственно, либо реляционная, либо атрибутивная, состоящая из набора свойств) → интересующая нас вещь (*субстрат*).

Распределим теперь компоненты дисциплинарной матрицы по этим дескрипторам системного представления. Мы получаем следующую картину. Наиболее сложно организованным, во всяком случае, с точки зрения сказанного о дисциплинарной матрице, оказывается *концепт* парадигмы, представляемой в системном виде. К нему, несомненно, следует отнести метафизическую составляющую, которая совсем не обязательно осознаваема. И точно так же к концепту относятся принимаемые дисциплинарные ценности, на которые пользователь парадигмы ориентирован, чаще всего тоже неявно. Кажется, что к структуре надо бы отнести то, что Кун назвал символическими обобщениями — ведь там упоминаются законы, а закон всегда есть универсальное для данного рода предметов и внутреннее (т. е. обеспеченное природой соотносимых вещей) отношение [5, с. 176] — нечто казалось бы структурное. Но Кун упоминает законы не как то, на чем выполняются ценности и метафизические установки, не как онтологические структуры, а всего лишь как способы функционального определения вводимых фундаментальных понятий — независимо от того, введены они в символической форме или нет. Так что и символические обобщения следует отнести к концепту парадигмы. Можно, в целом, сказать, что концепт парадигмы состоит из определяемых и неопределяемых понятий. Они обеспечивают смысл четвертой составляющей дисциплинарной матрицы — образцов, которые представляют собой как последовательность решения, так и формальный вид уже решенной задачи (в виде формы результата, определений, выводов и т. п.). Именно эти образцы деятельности составляют *структуру* парадигмы. Что же до *субстрата* данной системы, то его образуют сами задачи («головоломки»), которые представляются уже решенными ранее.

Можно теперь попытаться дать системное определение парадигмы. Парадигма — это любая совокупность задач, некоторая структура решения которых, заданная принимаемым концептом, выступает моделью (образцом для подражания, рецептом, предписанием и т. п.) для решения иных

задач. Такое определение, по крайней мере, ограничивает упомянутый «дрейф смыслов». Во всяком случае, не придется отождествлять саму научную (художественную, политическую, культурологическую и т. д.) концепцию или теорию, используемую как парадигма, с самой парадигмой как способом деятельности, что наблюдается чаще всего.

**Схема использования парадигмы.** Если теперь представить парадигму в виде системы по определению (1), то  $\iota A$  — это набор задач, решенных некоторым способом  $a$ , соответствующим принимаемому концепту —  $([a(*\iota A)])t$ . Тогда каждая новая задача  $\iota A'$  рассматривается как задача, включаемая в список решаемых тем же способом задач:

$$\{([a(*\iota A)])t, \iota A'\} \rightarrow ([a(*\iota A \cdot \iota A')])t \quad (3)$$

Штрих после  $\iota A$  указывает на то, что новая задача по субстрату отличается от задач, уже решенных прежде. Точка в консеквенте формулы — это знак связного списка (новая задача присоединена к прежним, уже решенным задачам). Фигурные скобки используются в ЯТО для того, чтобы избежать разночтений.

**Некоторые системные параметры парадигм.** Банальность формулы (3) не должна смущать. Дело в том, что уже одно только системное представление работы по парадигме (конечно, в нормальный период развития науки) позволяет дать парадигмам некоторые, именно системные, характеристики. Всякая парадигма может быть наделена рядом значений атрибутивных системных параметров, являющихся свойствами различных соотношений концепта, структуры и субстрата. При этом, ввиду вышесказанного, немаловажно, что все эти значения получили формальные определения [3, с. 154–176].

Уже в первом приближении, например, очевидно, что все парадигмы обладают свойством *упорядоченности*, поскольку как раз последовательность действий существенна для образцов решения задач. Все они также *регенеративны по структуре*: парадигма должна восстанавливать свою структуру, если она не соблюдена при каждом новом применении. Всякая парадигма является *незавершенной* по субстрату (т. е. открытой системой), она как раз предполагает расширение своего субстрата, иначе она не выполняет своих функций. Пожалуй, наиболее существенной чертой парадигм как систем является то, что это всегда *сильные* («форсивные») системы: задача, решенная парадигмальным способом, сама становится элементом этой системы, ее решение в будущем тоже может служить образцом. И т. д.

Системное представление парадигм не просто позволяет говорить о них более ясно и отчетливо, не только указывать их системные характеристики, но и дает надежду на применение к ним некоторых системных закономерностей — как корреляций значений системных параметров [3, с. 180–187]. Например, согласно одной из закономерностей, регенеративность коррелирует со *стабильностью* и *стационарностью*. Стабильность парадигм означает, что несмотря на свою упорядоченность она может допускать некоторые изменения в своей структуре (вспомним, например, прямые доказательства и доказательства от противного). А стационарность парадигмы

означает, что ее структура («образец») сохраняется несмотря на изменения субстрата. Эти свойства парадигм кажутся тривиальными. Но уже не столь тривиален вывод из еще одной закономерности: стационарность систем, в свою очередь, коррелирует с их *центрированностью* (наличием элемента, посредством которого соотнесены другие элементы). Это подводит к необходимости искать в любой парадигме именно такой центральный элемент, а на это не обращали внимания ни Т. Кун, ни, кажется, никто из его последователей и критиков.

**Вопросы классификации парадигмального решения задач.** Представление парадигм в системном виде должно позволить в более ясной форме поставить и вопросы классификации задач, решаемых в процессе обращения к парадигмам. Очевидно, что решаемые с помощью парадигм задачи разного характера и разной трудности. Наиболее легкие проблемы (с ними сталкивается, например, студент) относятся к субстрату — к расширению поля решаемых задач в период «нормальной науки». Формула (3) как раз показывает такой результат *субстратного* решения проблем. Но для решения задачи может потребоваться и новый метод, сам способ решения задачи, причем такой, что он не влечет смены концепта (онтологических допущений, ценностей, определений фундаментальных понятий). Это — *структурная* проблема, она относится к тому, что у Куна называется «образцами». Происходит эволюция самой парадигмы. В таком случае решение задачи обретает такой вид:

$$\{([11a(*1A)])t, [11a'(*1A')]\} \rightarrow ([\{11a \cdot 11a'\}(*1A \cdot 1A')])t \quad (4)$$

Наконец, решение новой задачи может потребовать такой структуры решения задачи, которая несовместима с прежними фундаментальными (определяемыми и неопределяемыми) понятиями, т. е. предполагает новый взгляд на дисциплину в целом. Это — наиболее трудная, *концептуальная* проблема, означающая наступление революционного периода в науке, который требует либо смены парадигм, либо указания условий их толерантного сосуществования. Если решение новых задач не ведет к полному крушению дисциплины как таковой (как в случае перехода от геоцентрической системы представлений о мире к гелиоцентрической), то именно в этот период и появляется пресловутый вопрос о совместимости концептуальных каркасов. Наиболее впечатляющий пример сосуществования парадигм — принцип дополнительности квантово-механических описаний. С такой же точно ситуацией приходится иметь дело, когда в гуманитарных дисциплинах, например, в истории, параллельно существуют образцы номологических и интенциональных (телеологических) объяснений и, соответственно, двух парадигм, за которыми стоят онтологическое либо антропологическое понимание исторического процесса. В этих случаях разумным представляется поиск третьей парадигмы, построенной по определению (2), где концептом выступает именно отношение дополнительности: предполагается толерантность друг к другу двух исходных парадигм [6, с. 251–260].

Стоит обратить внимание на то, что работа по совершенствованию образцов в духе формулы (4) как раз не является типичной для гуманитар-

ного знання, що і дає Куну основания заподозрити цей тип знання в відсутності парадигм. Причин тому дві. Во-перших, гуманитарії зазвичай орієнтовані як раз на інтенціональні пояснення, які передполагають описувальний характер структур, не вимагають «символьних» (а краще сказати, однозначно виражених) образців. Во-других, в гуманітарних науках спільно і поряд порушується одне з вимог адекватності методу: завдання, поставлене на природному мові, вирішується засобами того ж природного мови.

Системне представлення парадигм не виключає і іншого, набагато більш детального, підходу до їх аналізу. Вище зазначено, що парадигма — це завжди модель рішення завдання. Моделювання ж має своєю метою перенос інформації з моделі на прототип за аналогією. Але тоді різні типи моделей, а їх сотні, і різні види аналогій (їх десятки!) (см. [7, 8, 9]) могли б грати не останню роль в аналізі механізму роботи в межах парадигм, що і складає перспективу їх подальшого дослідження. Чекає своєї черги і дослідження парадигм з точки зору їх цілісності (цілісність — одне з лінійних, т. є. змінюються за ступенями, системних параметрів). Степінь цілісності парадигми, ймовірно, свідчить про її силу і продуктивність використання.

## Література

1. Кун Т. Структура наукових революцій / Пер. з англ. — М.: Прогрес, 1975. — 288 с.
2. Леоненко Л. Л., Цофнас А. Ю. Об адекватності логічного аналізу філософському висновку // Проблеми філософії. — 2004. — № 5. — С. 85–98.
3. Уёмов А. И. Системный подход и общая теория систем. — М.: Мысль, 1978. — 272 с.
4. Uyemov A. I., The ternary description language as a formalism for the parametric general systems theory // International Journal of General Systems. Part 1, vol. 28 (4–5) (1999): p. 351–366; Part 2, vol. 31 (2) (2002): p. 131–151; Part 3, vol. 32 (6) (2003): p. 583–623.
5. Цофнас А. Ю. Гносеология. — К.: Алерта, 2005. — 232 с.
6. Цофнас А. Ю. Теория систем и теория познания. — Одесса: Астропринт, 1999. — 308 с.
7. Уёмов А. И. Аналогия в практике научного исследования. — М.: Наука, 1970. — 264 с.
8. Уёмов А. И. Логические основы метода моделирования. — М.: Мысль, 1971. — 311 с.
9. Леоненко Л. Л. Метафора и аналогия // Известия Уральского государственного университета. — 2006. — № 42. Общественные науки. Вып. 1. — С. 23–34.

### А. Ю. Цофнас,

доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та методології науки, Одеський національний політехнічний університет

## СИСТЕМНИЙ ХАРАКТЕР ПАРАДИГМИ

### Резюме

Уточнення поняття парадигми за допомогою параметричної загальної теорії систем дозволяє визначити дане поняття чіткіше, вказати деякі його системні параметри і провести класифікацію вживання парадигм в практиці їх використання.

**Ключові слова:** парадигма, система, адекватність, мова тернарного опису.



**A. Tzofnas,**

Doctor of Science (philosophy), full Professor, Odessa National Polytechnic University, Department of Philosophy and Methodology of Science

### **SYSTEM CHARACTER OF PARADIGM**

#### **Summary**

Clarification of idea of paradigm by the parametric general theory of the systems allows to define this notion more expressly, to specify some his system parameters and to conduct classification of application of paradigms in practice of their use.

**Key words:** paradigm, system, adequacy, ternary description language.

УДК 130.2:303. (045)

**И. В. Голубович,**

д-р филос. наук, профессор,

Одесский национальный

университет имени И. И. Мечникова,

кафедра философии естественных факультетов

**«ЕВРОПЕЙСКИЙ СЛОВАРЬ ФИЛОСОФИЙ: ЛЕКСИКОН  
НЕПЕРЕВОДИМОСТЕЙ»: УНИВЕРСУМ, МУЛЬТИВЕРСУМ,  
КАРТОГРАФИЯ**

Статья посвящена анализу одного из самых значимых современных международных философских проектов — французского проекта «Европейский словарь философий: Лексикон непереводимостей». Дается сравнительная характеристика французской и украинской версии. Подчеркивается роль «Словаря» для формирования украинского национального «языка философии», стиля и профессиональных стандартов философской культуры.

**Ключевые слова:** языки философии, мультиверсум философии, непереводимость, картография философии.

**Постановка проблемы.** Настоящая публикация является развернутым комментарием к презентации, которая состоялась во время последней сессии трехлетнего международного семинара «Teaching Classics. Fundamental Values in the Changing World» (Институт «Открытое общество» (Будапешт, Сибирское отделение Института философии РАН, Новосибирский государственный университет, Центр изучения древней философии и классической традиции; руководитель проекта — д-р филос. наук, профессор Е. В. Афонасин). Одной из тем итогового круглого стола «Humanities: миссия, цели, методы», состоявшегося 3 мая 2010 года, стало обсуждение первого тома украинской версии «Европейского словаря философий: Лексикон непереводимостей» — французского проекта, осуществленного под руководством известной исследовательницы античности, ученицы М. Хайдеггера, Барбары Кассен [1].

**Цель данной публикации** — представить идею, контекст, содержание «Европейского словаря философий» (французского оригинала и украинской версии) в философской и культурологической перспективе.

В своем изложении я буду опираться на материалы публичного обсуждения Словаря на сайте киевского издательства «Дух и Литера» ([http://duh-i-litera.kiev.ua/index.php?option=com\\_content&task=view&id=343&Itemid=1](http://duh-i-litera.kiev.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=343&Itemid=1)), представленного и на страницах «французского» спецвыпуска главного философского журнала Украины «Філософська думка» [9]. Учтен также разговор о феномене Словаря, который провел на философском факультете Одесского национального университета один из активных участников проекта — д. филос. н., профессор Олег Хома, глава украинского Общества исследователей современной философии, директор Межуниверси-

тетского центра историко-философских исследований «Renatus», переводчик и комментатор Б. Паскаля, главный редактор специализированного журнала «Sententiae».

Именно О. Хома и К. Сигов, руководитель проекта украинской версии Словаря, глава издательства «Дух и Литера», инициировали серию посвященных обсуждению Словаря семинаров на ведущих философских факультетах Украины. Это вполне логичный шаг, поскольку Словарь изначально рассматривался не просто как серия книг, а как попытка трансформировать украинскую философию в целом, стиль и манеру философствования, методы, приемы и само «ремесло» гуманитаристики. «Философия» этой амбициозной идеи, замысел, основания, условия возможности ее осуществления как раз и будут находиться в центре нашего внимания. Итак...

**Французский оригинал.** Более десяти лет продолжалась работа авторского коллектива под руководством Барбары Кассен, объединившего группу из 150 ученых, специалистов в разных областях философии и лингвистики, привлеченных для работы над статьями. В 2004 году «Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles» [12] увидел свет во Франции. Он содержит 400 статей, где сравнивается более 4 тысяч слов, выражений, оборотов 15 языков (прежде всего древнегреческого, древнееврейского, латинского, арабского, французского, немецкого, английского, испанского, итальянского, португальского).

Словарь представлен в одном томе, материал в котором размещен в алфавитном порядке. Статьи делятся на три типа. Во-первых, посвященные непереводаемым аспектам того или иного термина или словосочетания одного из европейских языков (к которым причислены, по понятным причинам, еврейский и арабский) (тип 1). Во-вторых, статьи более общего порядка, которые характеризуют определенный язык и его значимые философские особенности (тип 2). В-третьих, материалы, которые не носят характер полноценной статьи, а лишь отсылают к другим статьям, это своего рода «путеуказатели» (тип 3).

Авторы оценили свое детище как вызов. Во-первых, это вызов традиционным взглядам на историю философии и традиционному пониманию философии как таковой. В этом контексте Словарь можно рассматривать как эффект «Эффекта софистики» — так называется одна из самых известных книг Барбары Кассен [5]. Попробуем хотя бы в общих чертах рассмотреть Словарь на фоне «Эффекта софистики». Ученица позднего Хайдеггера пытается в предложенном им направлении «онтологии языка» и «герменевтики фактичности» переосмыслить как традицию софистики, так и историю философии в целом. Это заявка на создание «софистической истории философии», позволяющей перестроить «космос философии». Основная презумпция — софистика творит философию как факт и эффект языка. Она открывает дискурс как онтологию («от онтологии к логологии»), указывает на перформативность и автономность языка, на порождаемый им «эффект мира». «Софистический дискурс — это речь-демиург, она фабрикует мир, заставляет его свершиться» [5, с. 50]. История философии и история мысли — это история слов. А слова в софистической дискурсив-

ности становятся зачинщиками реальности — в этом смысл логологии как онтологии. Б. Кассен призывает рассматривать софистику не как «дурного близнеца» и побочную ветвь магистрального течения европейской философии, а как равноценную тенденцию в истории мысли. «История философии, переписанная по правилам софистики... своим эпицентром будет иметь проблему правил языка» [5, с. 12].

И вторая презумпция «Эффекта софистики»: соотносить философские позиции не с единственностью истины, но «с мгновениями, которые дает нам *kaïros*, случай, возможность; соотносить при помощи *mekhanai*, приемов, хитростей, махинаций, позволяющих схватить *kaïros* за вихры» [5, с. 14]. (Кайрос в древнегреческой мифологии — бог счастливого мгновения, которого изображали с прядью волос на голове, только за них можно было схватить крылатого, неуловимого Кайроса; в более широком смысле, кайрос — полнота времени, полнота истины.) С этой установкой в «Эффекте софистики» рассматривается трактат Горгия «О небытии или о природе» и его же «Похвала Елене». Трактат о небытии и «Похвала Елене», по словам Б. Кассен, одновременно утверждают стандарт софистического типа дискурсивности и реализуют его на практике. Елена — не больше не меньше, чем небытие. Она есть то, что о ней говорят. А о ней можно всегда вести, по меньшей мере, две речи: это самая виновная из женщин (небытия нет) и, тем не менее, или, наоборот, это самая невинная из них (небытие — есть). Горгий не только постулировал это теоретически, а сумел околдовать афинян, выступив с обратными речами. В один день он убедил народное собрание в том, что Елена — виновна, а в другой — что она сама невинность [см.: 5, с. 51].

Надо сказать, что классические историки античной философии не слишком приветствуют новации и модернизации Б. Кассен. В этом можно было убедиться на международном философском семинаре в Новосибирске, гостем которого стал французский философ Люк Бриссон (Luc Brisson) — известный историк античной философии, автор переводов и комментариев к Платону и Плотину. Коллега Б. Кассен по Сорбонне на этой сессии как раз прочел курс лекций по софистам, где рассмотрел их исключительно в историческом контексте. Однако и Л. Бриссон отважился в своем изложении на расширительную трактовку софистики, правда, с негативными коннотациями, называя современное общество — обществом софистическим.

Возвращаясь к замыслу словаря в «софистическом контексте» а la Б. Кассен, можно говорить о заявке на создание «эффекта мира» — как минимум европейского философского ландшафта или, точнее, ландшафтов, возможных мультиверсумов, инфицированных дискурсом. А обнаруженные и проясненные философские непереводаемости в их причудливых социокультурных, исторических, национальных контекстах — это «*kaïros*, схваченный за вихры при помощи *mekhanai*». Сама же Европа в интерпретации Б. Кассен подобна Елене и небытию, она есть то, что о ней говорят, она одновременно и есть, и создается, она является и «ретроспективной Европой», и становящейся Европой, «Европой в развитии, в действии» [см.: 4, с. 13]. Зная околдовывающую, «софистическую» силу

слова, авторы Словаря, в отличие от Горгия, убеждают не только собратьев по философскому цеху, но и «народное собрание» лишь в одном: Европа — «скорее *energeia*, чем *ergon*», через разногласия и различия творящая сама себя.

«*Ave, Europa!*» — вот модус Словаря. «Ave» — приветствие при встрече и прощание. На это обращает внимание Оксана Пахлевская — известная украинская писательница, культуролог, литературовед, профессор Римского университета «Ла Сапиенца» и Института литературы Национальной Академии наук Украины, дочь гениальной поэтессы Лины Костенко. «*Ave, Europa!*» — название ее книги, получившей достаточно широкий резонанс в нашей стране [см.: 8]. Это — хроника процесса сближения Украины с Европой и отдаления от нее в годы независимости. О. Пахлевская заостряет мотив прощания: «*Ave, Caesar, morituri te salutant*» — «Идущие на смерть приветствуют тебя, Цезарь». «Я не знаю, какое из двух «Ave» скажет Украина в ближайшие годы», — подчеркивает она [8, с. 8]. И этот драматичный украинский контекст следует иметь в виду, когда мы обратимся к национальной версии словаря.

Необходимо ввести Словарь и в еще один контекст, о котором Б. Кассен упоминает лишь вкратце. Она подчеркивает, что моделью ей и ее соавторам послужил «Словарь индоевропейских социальных терминов» Эмиля Бенвениста. Чтобы обнаружить смысл одного слова в одном языке, он показывает, в какие сети оно входит, и пытается проследить, как функционируют эти сети в различных языках [4, с. 13]. Однако такой словарь в Европе и мире — не единственный, а подобный «сетевой» подход составляет суть быстро развивающегося междисциплинарного направления, которое можно обозначить как «*история понятий*» с близкими ему «*историей дискурса*», «*историей метафор*» и т. д. [2]. Можно упомянуть Р. Козеллека, Р. Райхарта, Х. Блуменберга, Г. Ю. Лазебрюнка, Э. Шмита, Р. Робен, Ж. Гийому, Р. Моннье, М.-Ф. Пиге, Дж. Покока, К. Скиннера и др. Можно сопоставить французский Словарь с другими французскими проектами последних десятилетий («Справочник по основным социально-политическим понятиям во Франции 1680–1820 гг.», многотомный продолжающийся «Справочник социально-политических словоупотреблений французского языка (1770–1815)»). Стоит вспомнить энциклопедический словарь «Основные исторические понятия. Исторический словарь политико-социального языка в Германии» и немецкий проект «Исторический словарь философий», а также кэмбриджскую серию монографий «Идеи в контексте» и т. д. Можно также говорить о поиске адекватного наименования/наименований для подобного рода исследований: «*историческая семантика*», «*история ментальностей*», «*историческая культурология*», «*исторический дискурсивный анализ*», «*философская метафорология*», «*история знания и представлений*», «*лингвистическая история концептуальных словоупотреблений*» и т. д. Однако такая дисциплинарная контекстуализация Словаря требует отдельного серьезного разговора. Так же, как, возможно, менее серьезного, но не менее глубокого размышления потребует сравнение Словаря с «Хазарским словарем» М. Павича, а такая аналогия у многих возникает.

Вместе с тем нельзя не отметить, что аналогов «Словарю», центральной идеей которого является непереводаемость, пока нет.

Если для Европы и США создание словарных проектов подобного типа становится достаточно распространенной практикой, то в Украине такие издания отсутствуют. Это еще более актуализирует для нас идею, проект, способы реализации «Европейского словаря философий», который открывает целую традицию и приобщает к ней.

Теперь возвратимся непосредственно к «Словарю». Его авторы попытались обнаружить за европейским философским единством множественность языково-мировоззренческих уникальностей, которые вместе составляют уже не Универсум, а Мультиверсум (см.: [1, с. 8]) . «Понимаем ли мы, говоря *mind*, то же самое, что говоря *Geist* или *esprit*? А правда — это *justice* или *verite*? И что происходит, когда мы передаем *mimesis* как *representation* вместо *imitation*? Таким образом, каждая статья словаря отталкивается от узла непереводаемостей и содержит сравнение терминологических сетей, искривление которых составляет историю и географию языков и культур», — подчеркивает Б. Кассен во вступительном слове [4, с. 13]. Отправной точкой стали размышления над трудностями перевода в философии и феноменом «непереводаемости», а также желание через «лексикон непереводаемостей» сделать ставку на поддержку плюрализма языков и культур. Для авторов проекта «Vocabulaire...» подчеркивание смысла и важности различий — единственный способ реально облегчить культурно-языковое общение.

Одна из самых амбициозных целей «Словаря» — создать картографию философских отличий как в диахронной, так и в синхронной перспективе. Диахрония — для исследования переходов от греческого к латинскому языку, от латыни античной к латыни схоластической, а потом и гуманистической; от древних языков к языкам народным и сложное взаимодействие между ними (так в отношении греческого проясняются связи между народной *димотикой* и очищенной *кафаревусой*); от одной традиции и системы философского языка к другой; от одного поля знания и логики к другому. Синхрония — для того, чтобы зафиксировать современное положение дел, очертить национальные философские пейзажи, выявить «фальшивых друзей переводчиков», «заблуждения слов», чужеродные заимствования, дублиеты, лакуны, искаженные значения, которые в каждом языке обозначают кристаллизацию определенных тем. Подобная синхрония имеет и политическую направленность, подчеркивают авторы. Это — протест против доминирования «универсального псевдоанглийского», своего рода «глобиша», который стал официальным языком официального и научного международного общения, не являясь языком в подлинном смысле слова. Одновременно авторы отмежевываются от «онтологического национализма», эссенциализирующего гений и мессианство языка, сакрализирующего непереводаемости.

«Словарь» позиционирует себя как нормативный образец иной манеры философствования, которая не рассматривает понятия без слов; как рабочий инструмент нового типа, незаменимый для европейского фило-

софского сообщества, и одновременно как путеводитель по философской Европе для студентов, преподавателей, профессиональных исследователей и любознательных непрофессионалов. Сверх-амбициозная затея потребовала не просто высокого профессионализма, а сверх-профессионализма переводчиков и «тех переводчиков (историков, комментаторов, критиков, интерпретаторов), которыми являемся мы как философы» [4, с. 16], подчеркивает Барбара Кассен. И это *вызов во-вторых*: вызов самим себе, своим профессиональным качествам и междисциплинарным умениям, своим способностям удержать такой универсум. И в данном контексте «Словарь» задает не только нормативный образец философствования нового типа, но и модель философа нового типа.

И *в-третьих* — вызовом для «Словаря» стал проект его одновременного перевода на несколько иностранных языков — английский (США, Принстон), арабский (Марокко), испанский (Мексика, Мехико), португальский (Бразилия), румынский (Румыния, Клуж), украинский (Украина, Киев), фарси (Иран, Тегеран). В будущем запланировано объединить все разноязычные версии в пределах вэб-ресурса, подобного «Википедии», с гипер-переходами от одной языковой версии текста к другой. Предполагается также продолжение переводов за счет статей, отсутствующих во французском издании. Каждая исследовательская группа имеет полную свободу создавать такие статьи, отражающие специфику непереводимости философских терминов относительно их языкового контекста. Словарь в каждом конкретном случае невозможно просто перевести: исходный текст оказывается в новой для него языковой и культурной среде, с присущими лишь ей презумпциями и очевидностями, мировоззренческими установками и историческими традициями, спектрами знакомого и незнакомого. Таким образом, каждый перевод Словаря, по сути, стал его языковой и культурной адаптацией [9, с. 149].

На сегодня лишь одна из международных версий — украинская — приобрела формат реального издания. К ней мы далее переходим.

**Украинская версия.** В январе 2010 г. в издательстве «Дух и Литера» вышел первый том Словаря в украинской версии, именно в версии, а не просто в переводе. Над ней работали: В. Артюх, И. Архипова, А. Баумейстер, А. Вайсбанд, А. Васильченко, Ю. Вестель, К. Гломозда, В. Ермоленко, С. Желдак, В. Каденко, Д. Каратаев, В. Котусенко, И. Листопад, С. Йосипенко, В. Малахов, М. Минаков, Д. Морозова, И. Мялковский, К. Новикова, В. Омельянчик, А. Панич, С. Пролеев, А. Репа, А. Рябчук, А. Сигов, В. Стукалова, М. Ткачук, О. Хома. Инициаторы перевода выбрали стратегически выигрышный путь. Обширное издание поделено на несколько частей, которые планируется издавать ежегодно. Последний том, пятый, будет призван подытожить многолетнюю работу и собрать под единой обложкой все ранее изданные материалы, а также статьи-путеказатели и оригинальные материалы украинских авторов.

Такая перспектива потребовала перестройки и переосмысления подачи материала. Для первого тома отобраны наиболее фундаментальные в философско-терминологическом аспекте термины из разных областей,

которые представляются совершенно необходимыми для развития украинского философского языка и мышления. Именно они могут составить определенный языковой и смысловой фундамент для последующих переводов. Кроме того, слова представлены не в алфавитном порядке, как в оригинале, а сгруппированы тематически в соответствии с классическими философскими рубриками (тип 1). Общие же статьи, посвященные отдельным языкам (тип 2), размещены за пределами рубрик в самом начале книги. Статьи-«путеуказатели» (тип 3) пока решено не переводить и в украинской версии они отсутствуют. Редакционная коллегия украинского перевода по согласованию с руководителями французского проекта адаптировала и дополнила оригинальный текст. В первом томе представлено три новых статьи, от начала до конца написанные украинскими учеными.

В целом структура тома выглядит следующим образом. Первая часть характеризует разнообразие, специфику и философские контексты языков: «Устойчивое и изменчивое в греческом языке», «Синтаксис и семантика в современном философском немецком языке: Гегель и Кант», «О французском языке как прочищении», «Английский язык или Гений повседневности», «Итальянский язык: философия также для нефилософов» и др.

Далее следуют тематические рубрики: «Бытие и онтология» («принцип/начало», «сущность», «*esti*, есть существует», «*to ti en einai*», «чимбутність», «*ame esprit* душа; ум, разум, дух» и т. д.); «Познание и эпистемология» («*sens* сенс, чувство», «*belief* вера»); «Язык и логика» («логос», «переводить», «универсалии», «аналогия», «*conceptus* концепт, понятие», «*begriff*, понятие», «омоним»); «Право и политика» («*themis* правило, предписание, закон», «полис», «политическое», «*liberal* либеральное», «гражданское общество», «правовое государство», «мультикультурализм», «икономия», «соборность», «*state* государство», «*whig/tory* либерал, консерватор»); «Время и история» («мир», «память», «судьба», «*aion* век», «момент»); «Эстетика и поэтика» («катарсис», «возвышенное», «мимесис», «общее место», «*dichtung*, литература, поэзия», «*eidolon*, образ», «*bild*, образ, картина», «*concetto*, понятие, идея, мысль»); «Этика и праксис» («любить», «прощать», «*verguenza* стыд», «*virtu* добродетель» «патос», «праксис», «удовольствие», «фронесис, рассудительность», безумие», «упразднить»).

В последнем разделе представлены три оригинальные статьи украинских авторов: «стыд», «*imputatio* ответственность, відповідальнення», «упразднить».

«Словарь» — это попытка воссоздать на украинском языке сразу весь космос — или хаосмос? — европейского философствования. Это потребовало привлечения всех существующих и открытия новых возможностей украиноязычного философского дискурса, которому ранее еще ни разу не доводилось выполнять задание такого уровня глубины и сложности [1, с. 9]. Читателю предложен не только перевод, но и вариант систематизации философского лексикона и языковых ресурсов для воссоздания многих базовых европейских концептов. Выявлены и границы, присущие украинскому философскому дискурсу. Последнее обстоятельство осознано в каче-



стве необходимого условия понимания данного типа дискурса как одного из дискурсов в многоязычной семье европейского философствования.

Пришлось переводить не только с французского. В условиях почти полного отсутствия национальных переводов европейской философской классики, большая часть многочисленных цитат из произведений философов всех времен и народов была впервые переведена с языков оригинала. Еще явственнее обозначились лакуны нашего философского языка и общефилософских стандартов. Ведь большинство оригинальных статей являются образцами профессиональной компетентности и языковой эрудиции, хотя бы на уровне цитирования материала 5–6 языков в пределах одной статьи. Не удивительно, что такие тексты трудно переводить не только по концептуальным, но и по «техническим», «рутинным» соображениям.

Совместная работа над текстами Аристотеля, Платона, Квинтилиана, Апулея, Леопарди, Вико, Спинозы, Миля, Ницше, Хайдеггера потребовала привести все фрагменты переводов в определенную систему, вырабатывая по ходу дела общие для всего коллектива переводчиков правила воссоздания иноязычной терминологии, которые в отдельных случаях оказались универсальными, а в других — специфичными лишь для определенного языкового строя. И эта коммуникативная задача также оказалась непростой. Разногласия касались даже самого термина «непереводимость». «Неперекладність» или «неперекладаність»? Второй термин фиксирует процессуальность, что имела в виду и Барбара Кассен: непереводимости отнюдь не означают, что термины, слова, синтаксические и грамматические обороты никогда не переводились или не могут быть переведены, скорее всего непереводимым является то, что постоянно продолжают (не)переводить [см.: 4, с. 13]. На «неперекладаності» настаивал Олег Хома, однако большинство выбрало «неперекладність». Но это не оказалось пунктом серьезных разногласий, поскольку на кон поставлена суть дела, ради которой можно пожертвовать собственной версией или оставить ее «на краях» словаря. Так, О. Хома в ряде своих за-«Словарных» комментариев по умолчанию или с обоснованием пользуется предпочитаемым термином.

Одним из условий осуществления перевода как коммуникации стала многолетняя работа «Лаборатории научного перевода» (<http://www.ua-pereklad.org/ua/>), созданной при поддержке украинского отделения фонда Сороса. В активе лаборатории создание «Немецко-украинского словаря философии и гуманитарных наук» (<http://www.ua-pereklad.org/ua/>), а также опыт постоянно действующих методологических семинаров, который сформировал и продолжает формировать «этос» и «праксис» достижения компромисса и консенсуса, без ущерба для содержания и качества перевода. Особое внимание философскому переводу уделяет главный специализированный журнал страны «Філософська думка», переживающий период активной трансформации. Вводится практика билингвических публикаций классических текстов, которая позволяет обсуждать и развивать в каждом конкретном случае языково-понятийный аппарат [см., например: 7, 10]. И если бы работа над «Словарем» началась без подобного предварительного коммуникативного опыта, вряд ли украинская версия вышла бы так

оперативно. Во время подготовки издания был создан специальный сайт для публичного обсуждения терминологии. Да и сам уже вышедший «Словарь» — дело не только переводчиков и комментаторов. Он открыт для любого отечественного философа, способного работать в границах предлагаемых «евростандартов». Обеспечение такой открытости и было еще одним резонансом для того, чтобы разбить «Словарь» на ежегодно публикуемые тома.

Как подчеркнул один из авторов издания Андрей Баумейстер, продолжая линию «вызовов», обозначенную Б. Кассен: отечественная версия проекта — это вызов украинскому языку как «языку философии». В этой версии именно украинский стал метаязыком, внутри которого вступают в непростой диалог все европейские языки [9, с. 150].

В комментарии еще одного участника проекта — Сергея Йосипенко подчеркнут важный штрих: безусловным достижением «Словаря» является обнаружение того, что обычно остается за пределами переводов, — это сама «ситуация перевода» [3; 9, с. 150]. Исходным для всего проекта было убеждение в том, что философия — это интеллектуальное приключение слов и понятий. Таким же «приключением мысли» стал сам перевод и широкое обсуждение «трудностей перевода». И именно публичный дискурс «переводит» «Словарь» из «ситуации» и «приключения» в статус «интеллектуального события». Публичное обсуждение позволяет понять еще один смысл «непереводимости»: это — не столько ограниченность и контекстуальность собственного опыта и языковых ресурсов, сколько результат закрытости, культивирования самодостаточности.

С. Йосипенко настаивает на том, что «интеллектуальное событие» по настоящему произойдет лишь тогда, когда «Словарь» будет активно задействован в самих различных национальных практиках — интеллектуальных, политических, образовательных и т. д. Еще и потому инициаторы проекта не устают проводить презентации издания в разных городах Украины, в библиотеках и университетах. И настоящая публикация является «эффектом» такой презентации, которую провел О. Хома в рамках научно-исследовательского и образовательного центра имени Г. В. Флоровского, созданного на философском факультете Одесского национального университета.

К проблеме «контрперевода» обратился в своих комментариях В. А. Малахов (д-р филос. наук, Отдел философии культуры, этики и эстетики Института философии НАН Украины имени Г. С. Сковороды) [9, с. 151–153]. Перу Виктора Малахова принадлежит оригинальная статья «Словарь» — «стыд». Он единственный, кто обратился именно к русской лексеме, выявляя ее ресурсы «непереводимости» по сравнению с украинским «соромом», латинским *veregundia*, английским *shame* и т. д. В. А. Малахов обращает внимание на то, что «Словарь» актуализирует задачу контрперевода — освобождения родного языка от неприсущих ему и лишь поверхностно, принудительно усвоенных и употребляемых смысловых элементов; проведения внутренней границы усвоения иноязычных смыслов, присущей любому языку как живому и развивающемуся орга-

низму; заботы о системной открытости собственного языка и его способности диалогически сосуществовать в одном пространстве со значимыми иноязычными элементами. В. Малахов отстаивает практику осуществленных в «Словаре» корректных включений чужой лексики — терминов, афоризмов, цитат («доброжелательное размежевание» взамен «битв на границе», возможность реагировать на тончайшие нюансы мысли). В этом смысле, фигурально выражаясь, скобки в тексте — это окно в большой мир, в пространство межкультурного диалога.

Еще один важный контекст украинской версии подчеркнут в комментарии Ю. Черноморца [11]. Французский «Vocabulaire», вдохновленный поздним Хайдеггером, исходит из тезиса: понятий не существует, есть лишь слова, смыслы которых свободно развиваются в стихиях живых языков. Французы буквально наслаждаются нерациональными приключениями слов, и даже иногда придумывают фантастические приключения там, где их не было. А украинский коллектив авторов и переводчиков стремится к объективной истине. Слова должны быть понятиями, понятия должны иметь смысл, они должны отражать объективную реальность или быть знаками для адекватных знаний про действительность. Наши переводчики не слишком симпатизируют «игре в бисер», которой занимаются французы. Они постарались внести немного «соли рациональности», благодаря которой вкус от чтения «Словаря» стал несколько иным. Украинская версия оказывается более рациональной, чем французский оригинал. «Украина слишком нерациональная страна с множеством островков «домодерного мировоззрения». Во Франции рациональности слишком много, поэтому там от расшатывания понятий и значений есть польза, а в Украине пока нечего расшатывать. Здесь рационально-модерное и нерационально-постмодерное находятся еще в стадии становления. В этом контексте «Словарь» приобретает просветительское значение, способствует утверждению рациональной культуры в Украине.

Как подчеркнул О. Хома, столь масштабный проект был осуществлен за пределами официальных академических структур. И это при том, что все его участники являются сотрудниками университетов или научно-исследовательских учреждений. Человеческий потенциал национальной философии начинает серьезно превосходить уровень формально-институциональной организации. А инертность институций такова, что они не могут перенастроиться на международные проекты, которые по собственной инициативе и без привлечения государственных средств уже осуществляют отдельные группы исследователей. И данное обстоятельство, диагностируемое «Словарем», может стать поводом для отдельных дискуссий [9, с. 149]. Не развивая подробно эту самостоятельную тему, отметим неопределимую роль издательства «Дух и Литера», которое выполняет неофициальную собирающую функцию, служит «майdanчиком» обсуждения философских проблем и перспектив, привлекает необходимые финансовые ресурсы. Так, издание «Европейского словника філософій» стало возможным благодаря поддержке Посольства Франции в Украине, французских министерств культуры и иностранных дел, фонда Сороса.

Кажется, наше изложение приобретает слишком хвалебный характер. Добавим немного «соли критики». В оценке проекта наряду с оценками в превосходной степени — «интеллектуальная революция», «научный подвиг», можно встретить, немногочисленные, правда, критические отклики. Словарь — текстуальная «вавилонская башня», «кострубатый», барокковый, нечитабельный текст, в котором украинский язык выглядит как «эсперанто» из-за обилия непривычной лексики. Однако даже критики признают «неплохой», хоть и разностилевой перевод и «хорошую» научную редактуру.

**Перспективы.** Итак, первый том украинской версии «Европейского словаря философий: Лексикон непереводаемостей» вышел. В одном из комментариев сразу после выхода французского оригинала было сказано: с октября 2004 года в Париже за небольшую сумму в 90 евро продавался «Словарь европейских философий: Лексикон непереводаемых понятий», за несколько месяцев тираж был полностью раскуплен. Украинский «Словарь» стоит гораздо дешевле. Тем не менее для среднего университетского преподавателя это тоже значительная сумма. Однако за несколько месяцев после выхода словарь появился на полках многих личных и публичных библиотек, его тираж стремительно тает. Оправдаются ли надежды, возложенные на это издание? Многое зависит от тех, кто, даже не имея прямого отношения к созданию проекта, оказался им ангажирован. У нас есть возможность сделать его собственным рабочим инструментом, ввести обсуждение и анализ «Словаря непереводаемостей» в самые разнообразные учебные курсы для студентов. Что нас может останавливать? Неуверенность в своей языковой и философской еврокомпетентности и возможности ее преодолеть в обозримом будущем. Вот, пожалуй, главная «непереводаемость», на преодоление которой стоит направить силы. Обнадежить нас сможет еще один «урок французского», который дает нам уже Марсель Пруст. Свой путь в литературу он начал с переводов своего любимого писателя, критика, искусствоведа — англичанина Джона Рескина. Он отважился взяться за рескиновскую «Амьенскую библию», почти не зная английского, во всяком случае, разговорного, но притязая на знание Рескина и на «настоящее воссоздание подлинника». Несколько лет он тщательно и добросовестно «углублялся в смысл каждого слова, в значение каждого выражения, устанавливал связь между всеми мыслями», сверяясь с мнением не менее десятка специалистов в английском языке. «Смысл текста мне ясен совершенно, остались только те туманности, которые происходят не от недостаточной нашей зоркости, но от темной и не терпящей упрощения мысли, в которую мы вглядываемся» [13, с. 276]. И только через 10 лет после начала переводов из Рескина Пруст переходит к «переводам из самого себя», осознав, что «книга уже существует в каждом из нас».

## Литература

1. Європейський словник філософій: Лексикон непереводаемостей. Том перший / Наук. керівники проекту Б. Кассен, К. Сігов. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. — 576 с.

2. История понятий, история дискурса, история метафор» / Сб. статей под ред. Х. Э. Бёдекера. Перевод с нем., англ., франц./ Ханс Бёдекер. — М.: Новое литературное обозрение, 2010. — 328 с.
3. Йосипенко С. Мови філософій та політичний досвід: уроки «Лексикона неперекладностей» / Сергій Йосипенко [Електронний ресурс] // Режим доступа: [http:// duh-i-litera.kiev.ua/index.php?option=com\\_content&task=view&id=343&Itemid=1](http://duh-i-litera.kiev.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=343&Itemid=1)
4. Кассен Б. Вступне слово/ Барбара Кассен // Европейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший/ Наук. керівники проекту Б. Кассен, К. Сігов. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. — С. 13–17.
5. Кассен Б. Эффект софистики/ Барбара Кассен. Пер. с франц. А. Росмуса. — М.—СПб.: Московский философский фонд «Университетская книга», «Культурная инициатива», 2000. — 240 с.
6. Кононенко С. Перекладено — неперекладність? Що таке «глобіш» і чому в Україні розуміють Лексикон неперекладних понять, а в Росії — ні [Електронний ресурс] // Україна молода. — Режим доступа: <http://www.umoloda.kiev.ua/number/1600/164/56353/>.
7. Ляйбніц Г. В. Принципи природи і благодаті, засновані на раціо (Les principes de la natura et de grace, fondees en raison) / Пер. з франц. П. Бартусяка // Філософська думка. — 2008. — № 4. — С. 25–43.
8. Пахльовська О. «Ave, Europa!». Статті, доповіді, публіцистика (1989–2008) / Оксана Пахльовська. — Київ: Університетське видавництво ПУЛЬСАРИ, 2008. — 656 с.
9. Хома О. Европейський словник філософій. Презентація першого тому української версії // Філософська думка. — 2010. — № 1. — С. 147–153.
10. Хома О. Термінологія Ляйбніца як «живе дзеркало» української філософської термінології // Філософська думка. — 2008. — № 4. — С. 56–80.
11. Чорноморець Ю. «Словник»: Філософська містика / Юрій Чорноморець [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України (RISU). — Режим доступа: <http://www.risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/34157/>.
12. Vocabulaire Europeen des Philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles / Sous la direction de Barbara Cassin. — Paris: Seulle Robert, 2004. — 1533 p.
13. Пруст М. Три письма. В сторону літературного переведення / Пер. с франц., вступлення и комментарии Е. Баевой / Марсель Пруст // Иностранная литература. — 2009. — № 3. — С. 272–281.

### **І. В. Голубович,**

д-р філос. наук, професор, Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, кафедра філософії природничих факультетів

### **«ЄВРОПЕЙСЬКИЙ СЛОВНИК ФІЛОСОФІЙ: ЛЕКСИКОН НЕПЕРЕКЛАДНОСТЕЙ»: УНІВЕРСУМ, МУЛЬТИВЕРСУМ, КАРТОГРАФІЯ**

#### **Резюме**

Стаття присвячена аналізу одного з самих визначних сучасних міжнародних проєктів в галузі філософії — французького проєкту «Європейського словника філософій: Лексикон неперекладностей». Дається порівняльна характеристика французької та української версії видання. Підкреслюється роль «Словника» для формування української національної «мови філософії», стиля та професійних стандартів сучасної філософської культури.

**Ключові слова:** мови філософії, мультіверсум філософії, неперекладність, картографія філософії.

**I. Golubovych,**

PhD, professor, Odessa National I. I. Mechnikov University,  
Department of Philosophy for Natural Sciences Faculties

**EUROPEAN DICTIONARY OF PHILOSOPHY. LEXICON  
OF UNTRANSLATABLE TERMS: COSMOS AND CARTOGRAPHY**

**Summary**

The article is devoted to the analysis of one of the most meaningful contemporary international philosophical projects — the French project «European Dictionary of Philosophy. Lexicon of Untranslatable terms». The comparative characteristic of the French and Ukrainian version is given. The role of «Dictionary» for formation national «language of philosophy», style and professional standards of philosophical culture is emphasized.

**Key words:** languages of philosophy, cosmos of philosophy, untranslatability, cartography of philosophy.

УДК 316.344.7

**О. А. Довгополова,**

доктор филос. наук, профессор,

Одесский национальный

университет имени И. И. Мечникова,

кафедра философии естественных факультетов

## ЭМОТИВНАЯ И ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩИЕ ПРОБЛЕМЫ ЧУЖОГО В ФИЛОСОФИИ

В статье рассматривается теоретический узел, возникающий в процессе осмысления феномена Чужого. Сложность освоения данного феномена заключается в его эмоциональной нагруженности — место Чужого в картине обжитого мира не даёт возможности рассматривать его беспристрастно. В статье рассматриваются смещения, возникающие благодаря напряжению между эмоциональной и теоретической составляющей проблемы Чужого.

**Ключевые слова:** чужое, обжитый мир, диалог, диалогизм.

**Постановка проблемы.** Ясное на уровне обыденного мышления, понятие Чужого ускользает от теоретического препарирования. Сложность теоретического определения понятия Чужого заключается, в первую очередь, в том, что понятие Чужого невозможно рассматривать «бесстрастно», не включая эмоциональных механизмов восприятия. Понятия Своего и Чужого относятся к наиболее сущностным элементам идентификации, поэтому было бы странно ждать от исследователя полностью отстранённого препарирования столь значимого понятия. В последние десятилетия, в силу развивающихся глобализационных тенденций и обнаруживающего себя в послевоенные годы кризиса западной идентификации, Чужое приобретает в западной философской и «обывательской» традициях особую значимость. Обращение к проблеме Не-Своего оказывается продиктованным ценностными смещениями внутри собственной парадигмы, потребностью обратиться к отличному от собственного опыту, недоступному в рамках нашей цивилизационной ограниченности. Эмотивность можно определить как спонтанное ощущение ценности. Забота (в хайдеггеровском смысле этого слова) направляет внимание человека в том направлении, которое представляется ему наиболее значимым, наиболее «болезненным» на данный момент. Собственно, чувство, эмоция неудовлетворённости собственным обжитым пространством заставляет актуализировать внимание к иным пространствам, одновременно придавая трактовке этих пространств исходную ценностную направленность (неважно, позитивную или негативную). В этой ситуации теоретическое восприятие Чужого оказывается запрограммированным в ценностном отношении, что не может не сказываться на осмыслении самой категории Чужого.

Ксенология или аллология (направление исследований, сконцентрированное на изучении чужого или инакового) становится в XX в. одним из

наиболее востребованных направлений гуманитаристики. Ксенологические исследования столь многочисленны, что в рамках одной статьи невозможно охарактеризовать уровень исследованности проблемы в целом. Автором данных строк теоретическое осмысление понятия Чужого осуществляется преимущественно в традиции феноменологических изысканий в области проблемы обжитого пространства (М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти, Б. Вальденфельс). Опыт феноменологического освоения Чужого сконцентрировался в трудах основателя респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса, от исследований которого отталкивается автор данного текста.

Сказанное определяет **цель** исследования. Представляется оправданным предпринять попытку рассмотрения влияния эмотивной составляющей на теоретическое и обыденное понимание понятия Чужого.

Механизмы создания картины обжитого пространства достраивают для нас образ мира, в котором отдельные явления предстают в истолкованном с помощью системы типизаций виде. Чуждость в такой типизированной анонимной картине мира снимается, уходит на второй план, ибо сама процедура истолкования мира призвана уничтожить пугающую непонятность. Целокупная система отсылок, формирующая картину обжитого мира, позволяет нам действовать в нём автоматически, не нуждаясь даже в физическом присутствии других людей для истолкования их действий. В этой связи можно даже сформулировать несколько прямолинейный вывод — освоенный мир это то, чего мы не замечаем. Мы просто функционируем в понятной нам среде обитания. Как это ни странно, наш обжитый мир в его целостности и освоенности становится заметным только тогда, когда привычные «рецепты» (А. Шютц) не срабатывают, в тот момент, когда в привычную картину внедряется нечто, не имеющее в ней своего места. Как говорит Хайдеггер, целокупность бросается в глаза тогда, когда сущее окружающего мира, будучи «пригодным для...» *отказывается* служить, выходит из строя, повреждается.

Автоматическое знание об освоенном мире актуализируется в момент сбоя, одновременно давая представление о существовании неосвоенного пространства, о не-своём, чужом. Именно это давало возможность Хайдеггеру говорить о том, что непонятность и чуждость впервые становятся возможными в рамках понятности мира [5, с. 256]. Таким образом, чужое становится заметно не «после» сбоя в нормальном течении событий, чужое *является* самым моментом сбоя. Оно *являет себя* в отказе обжитого мира быть «пригодным для...», в невозможности применить привычные «рецепты».

Бернхард Вальденфельс определяет ситуацию явления Чужого как *претерпевание* и раскрывает смысл этого явления описанием ситуации ранения. Физическое воздействие насильственно определяет меня к вниманию [1, с. 46], выводит из автоматического существования повседневности. Особенностью ситуации претерпевания Вальденфельс считает то, что смысл здесь погрязает в реальном воздействии — здесь мы не нацелены на нечто, что идет нам навстречу, что вызывает нашу инициативу и одновременно дожидается нашего ответа. Скорее, действительность перебивает



нашу речь, она овладевает нами. Согласно Вальденфельсу, мешающее или ранящее не является чем-то, что разочаровывает наши интенции, словно негативный результат теоретических или практических усилий. Оно есть нечто, что пресекает наши интенции в их свершении [1, с. 55]. Момент интенционального сбоя, описываемый Вальденфельсом, оказывается пребыванием в ситуации пассивного претерпевания, отсутствия возможности активной реакции. Причём в данном случае пассивность означает не просто ситуацию, в которой я удовлетворяюсь восприятием того, что само себя кажет. В данном случае пассивность означает, что мое поведение стопорится, приостанавливается и, в крайнем случае, прекращается [1, с. 56]. Это и есть то самое нахождение во власти, о котором уже шла речь. В случае претерпевания мы приближаемся к *границе* человеческого поведения — претерпевание означает, что мы должны либо преодолеть каким-то образом негативное воздействие, либо умереть. Пребывание в реальности, не узнаваемой нами в её чуждости, невыносимо. Для того, чтобы вернуть себе возможность активного воздействия, необходимо вновь оказаться в истолкованном пространстве. Таким образом, для преодоления интенционального сбоя реальность должна быть либо «узнана» с учётом определённых корректив, либо перетолкована заново, создавая новые контуры обжитого пространства.

Обращаясь к трактовке ситуации столкновения с Чужим, разработанной Б. Вальденфельсом, можно сказать, что наличие сбоя возбуждает желание его исправить. А началом исправления является истолкование. Я толкую, что именно я вижу, пытаюсь подвести это неизвестное под знакомые и привычные мне категории, то есть осознанно обращаюсь к той деятельности, которая в повседневной жизни осуществляется мной автоматически. Так начинает постепенно строиться образ Чужого, сконструированный из элементов данного обжитого пространства и приобретающий особую функцию в этом пространстве. Именно на уровне формирования образа Чужого включается эмотивная струя — основой оформления образа оказывается эмоция (постепенно «врастающая» в существующие ценностные структуры), на грани которой балансируют одновременно оценка собственного пространства и вероятных контуров Чужого. Эмотивность как предпонимание ценности направляет и теоретический интерес. В отношении категории Чужого мы видим это особенно четко. Потребность в определении собственного положения в этом мире, оформлении собственных ценностных ориентаций концентрирует повседневное и теоретическое сознание к внимательному рассмотрению Чужого. Эмоциональная неудовлетворённость собственным миром толкает в сторону конструирования картины идеальной жизни в отличном от нашего пространстве. Эмоциональная же потребность в утверждении значимости и правильности собственного мира заставляет демонизировать отличное от собственного. В любом случае, эмоциональная потребность в создании некоего зеркального пространства служит источником искажения контуров Чужого в конструируемом нами Образе Чужого. Эмотивность становится источником подчинения, эксплуатации.

Наделение Чужого негативными характеристиками, использование его в качестве «врага-идентификатора» (они чужие и страшные в отличие от нас, которые хоть и несовершенны, но свои) известно и в комментариях не нуждается. Интересно рассмотреть более популярный в последние десятилетия позитивный образ Чужого. Начиная с семидесятых годов XX в. приоритетным мотивом в философских подходах к рассмотрению проблемы оказался вопрос о бережном отношении к Чужому как единственному гаранту нашей собственной идентификации, обретения собственного голоса в мировой полифонии голосов. Постструктуралистская и постмодернистская парадигмы, варианты психоаналитической традиции провозгласили ценность различия и необходимость ориентации на Чужое как ценное в поисках собственной идентичности (Ю. Кристева, Р. Барт, Ж. Лакан, Э. Левинас, Ж. Деррида). Привычное отождествление Чужого с Отторгаемым преобразуется здесь в собственный негатив однозначным приданием Чужому статуса высшей ценности. В феноменологической традиции в продолжение линии, представленной А. Шютцем и М. Мерло-Понти (и не без корреляции с постструктурализмом), оформилось направление респонзивной феноменологии (Б. Вальденфельс), сосредоточенной на проблеме Чужого. Респонзивная феноменология предполагает, в свою очередь, такое отношение к Чужому, которое истолковывается в рамках расположенности, дающей «вступить в разговор чужому именно как чужому, не определяя ему место в существующем порядке, не мешая его чужеродности» [1].

В данном контексте хотелось бы обратиться к восторженным воспоминаниям Юлии Кристевой о поездке группы французских интеллектуалов, связанных с журналом «Tel Quel», в Китай (1974). Привыкшая к ощущению себя иностранкой, Кристева признаётся, что в Китае она ощущала себя скорее инопланетянкой или представительницей другого биологического вида, — китайцы смотрели на делегацию и ничего не говорили, коммуникации не происходило ни в каком виде. То есть о Чужом, которому европейцы стремились взглянуть в глаза, Кристева ничего не узнала. Но поразмыслив по возвращении, поняла, что главная функция китайской революции — разорвать универсализующие концепции человека и истории. Себе же в этом процессе Кристева отвела уникальную роль посредника, транслятора Чужого голоса в загнивающий западный мир. Ибо она как существо, изначально вкусившее сущность маргинального существования (как женщина, как эмигрантка, терпимая в своей новой родине), не утратила самой способности слышать Чужое. Ей хотелось стать транслятором голоса, которого она не слышала. Да, сейчас легко иронизировать над столь неутомимым энтузиазмом поиска чужого голоса, который в конечном итоге заглушал даже отдалённые его отзвуки. Но и сейчас мы чувствуем непреодолимую привлекательность этой позиции, при всей её, может быть, наивности.

Оптимизм этой позиции базируется на посылке о том, что без чужого голоса не обретишь своего — именно предельная чуждость иных культур открывает нам единственно возможный путь «обретения голоса». Подобная установка предполагает позитивную открытость навстречу Чужому,

готовность беречь его в его чуждости, отказ от попыток какого бы то ни было «центризма», истолковывающего господства. Позиция эта, несомненно, обладает колоссальной притягательностью именно в силу интенции отказа от собственного интеллектуального монополизма, удушающего живое движение мысли. И, возможно, именно привлекательность такой установки для автора этих строк сделала возможным рассмотрение её подспудно опасных тенденций.

Однозначно позитивный характер осознания Чужого, как ни странно, приводит сторонников этой ориентации к балансированию на грани незамечания объекта столь высокой оценки. Мысль о встрече, казалось бы, являющаяся здесь базовой, в реальности отходит на второй план благодаря наличию посылки о принципиальной невозможности проникнуть в мир Чужого. Таким образом, стремясь отринуть западный, мускулиный, иудео-христианский, буржуазный и какой угодно другой центризм, сторонники поиска чужого голоса сосредотачиваются опять-таки на проблеме собственной замкнутости, из которой стремятся вырваться. «Многие на рубеже семидесятых годов испытывали потребность покинуть «альпийское» уединение рассуждающего субъекта, замкнутого в своей герменевтической целостности, видящего весь мир сквозь призму универсальных упорядочивающих категорий. Вырваться из этого интеллектуального хрустального дворца помогал наглядный контрпример — образ «другого», самим своим существованием нарушавшего монолитный интеллектуальный порядок и опровергавшего его непреложность. Не беда, если об этом «другом» немного было известно, да в сущности, не было и особого желания узнать больше: важно было освобождающее «желание», а не его объект; диалогизм, а не диалог» [3]. Чужой здесь не предстаёт в собственном неповторимом образе, а выступает идентификатором, что убивает изначальную нравственную установку невозможности подчинения одной культуры другой. В данном же случае Чужое начинают *использовать* именно в его непохожести, что ещё более уязвимо с точки зрения взаимоотношений господства-подчинения.

В последующие годы в развитие этих посылок оформился культурный релятивизм эпохи постмодернизма, в своих крайних проявлениях поставивший во главу угла абсолютную равноценность любых культурных вариаций и отторгнувший центральность западного культурного стандарта. Грубый пример — будем учить в школе не Шекспира, а индейскую мифологию, ибо результат всё равно одинаков — все культуры равноценны. Прошу понять меня правильно — настораживает здесь вовсе не сам релятивизм (я далека от мысли, что лучше хоть какая твёрдая почва под ногами, пусть и искусственная, чем признание собственной единичности и случайности), а то, что под него подводятся установки уважения к Чужому и идея цивилизационно-культурного равноправия. Если нам всё едино, что Диккенс, что Махабхарата (скажем, образовательный эффект от их освоения одинаков) — мы возвращаемся к ренессансно-просвещенческой позиции о второстепенности культурных различий и к отрицанию, по сути, главной (и привлекательной в своём освобождающем бесстрашии) посылки

описываемой установки — о единственности и уникальности каждого отдельного варианта культуры.

Естественной «периферией» посылки упомянутого позитивного восприятия несводимого отличного Чужого оказывается представление о принципиальной «безопасности» Чужого, т. е. отход от понимания встречи как конфликта. Можно возразить на это, что даже в цитировавшихся пассажижах Юлии Кристевой речь идёт именно о шоке, возникающем при встрече с Чужим (китайские женщины, рядом с которыми Кристева чувствовала себя представителем другого биологического вида). Однако пафос осмысления этого шока направляется на восприятие не-единственности собственного варианта понимания мира, на освобождение и расширение перспектив понимания человека. Такая позиция при всей своей революционности сглаживает острые углы в ситуации встречи с чужим, превращает эти острые углы в свидетельства родовых мук осознающей свои потенции души. Встреча с чужим оказывается освобождающей и, по сути, неопасной.

Встреча с Чужим неизбежно сопровождается конфликтом, дискомфортом, раздражением, вне зависимости от того, во что эта встреча выльется — во взаимное признание или смертельную вражду. Представления о нетравмирующей встрече, положительный эффект от которой основывается на интеллектуалистском убеждении в «грамотности» собственной позиции по отношению к Чужому, — это утопия. Причём утопия тем более опасная, чем более убеждён её носитель в собственной правоте. Встреча с Чужим не может оказаться бесконфликтной хотя бы в силу того, что её участник не имеет возможности остаться таким, каким был до встречи. Если моё Я осталось неизменным, то встреча не произошла. Опасность вопрошания — не просто красивая формулировка Жака Деррида. Выходя навстречу Чужому, даже не отвечая, а только вырабатывая новый язык для общения с Чужим, я неизбежно меняю очертания собственной вселенной. И никто в мире не может гарантировать, что эти новые очертания понравятся мне больше. Поэтому вопрошание опасно, оно подводит человека к границе, шагнув за которую, он может увидеть мир таким, каким вовсе не рассчитывал. Здесь не существует ни репетиций, ни принципа обратимости, ни правил, которые направили бы человека по нужному пути. Да, встреча с Чужим раскрывает потенциальные возможности мира, даёт шанс увидеть, что наш порядок — не единственный. Придерживающегося этой преимущественно оптимистической позиции Б. Вальденфельса можно поддержать в его истолковании раскрепощающего Чужого. Я не собираюсь отрицать этот путь. Просто нужно помнить при этом, что отважившись взглянуть в глаза Чужому, мы отдаёмся на волю случая, отказываясь от привилегий истолкованности обжитого пространства. Случайность изменения пути — вот что оказывается самым пугающим во встрече с Чужим, против чего восстаёт сознание, жаждущее осмысленности жизни, привязки к некоей упорядоченной целостности, в которой всякое изменение получит в конечном итоге позитивное разрешение. Но гарантии не будет. «Разве в мире случая существуют такие понятия, как лучше или хуже? — размышляет героиня романа Дж. М. Кутзее «Мистер Фо». — Мы уступаем домогатель-

ствам незнакомца или отдаёмся на волю волн; в мгновение ока мы ослабеваем, теряем бдительность и погружаемся в сон: проснувшись, мы обнаруживаем, что ход жизни изменился. Что же такое эти мгновения ока, противостоять которым может лишь вечное, нечеловеческое бодрствование? Быть может, это те самые трещинки и щели, через которые в нашу жизнь вторгается чужой голос, другие голоса? По какому праву мы затыкаем уши, чтобы их не слышать?»

Нетравмирующая безопасная встреча с Чужим в требованиях современной духовной парадигмы вырождается на уровне широкого повседневного сознания в тягу к экзотике. Безудержная туристическая мания, которую мы имеем возможность наблюдать ныне, как раз и демонстрирует эту экзотоманию. «... Чужое, при всех угрозах и опасностях, исходящих от него, оказывается эликсиром жизни только тогда, когда его не прописывают и не принимают в качестве такового. Поиск Чужого как Чужого оказывается, как мы знаем по многим формам экзотизма, утончённейшей формой присвоения» [2, с. 72]. Поэтому рядовой турист при всей своей нацеленности на знакомство с чужой культурой, по сути просто подтверждает своё знание об этой культуре, наблюдая картинку, заботливо предоставленную туристической компанией. Ситуация оказывается тем более неразрешимой, что в большинстве так называемых экзотических стран туристу настоятельно не рекомендуется делать самостоятельные шаги по ознакомлению с местными достопримечательностями, ибо это совмещено с серьёзным риском (в лучшем случае для кошелька). Показателен в этом отношении фрагмент рекламного описания туристического путешествия, служащий эпиграфом к одной из частей романа М. Уэльбека «Платформа». Туризм здесь определяется как способ нетравмирующей встречи с Чужим. В контексте сказанного о природе Чужого ясно, что встречи тут просто не происходит, — попадая в экзотическую обстановку, человек просто реализует растворённую на уровне матрицы мышления установку на позитивность и благотворность контакта с другими культурами. Путешествие должно расширить горизонт миропонимания человека, освежить его собственные представления о мире и (не в последнюю очередь) подтвердить причастность этого конкретного человека к разделяемым на уровне социума ценностным установкам.

Справедливости ради стоит заметить, что тяга к экзотике как к эквиваленту нетравмирующей встречи с Чужим не может быть названа исключительно современным феноменом. Европейское сознание периодически проходило через волны увлечений далёкими странами, и всегда находились люди, осознающие искусственность экзотических образов европейской культуры. Так, ситуация сокрытия подлинного своеобразия Чужого за конструктами собственного изобретения ещё в XVIII в. веселила англичанина Голдсмита, автора романа «Гражданин мира», написанного в форме писем китайца из Европы домой. Бедняга повествователь дивится странности англичан, которые настойчиво предлагают ему усесться на пол на подушку, несмотря на все уверения в умении китайцев сидеть на стульях — хозяева-то лучше самого китайца знают, как сидят китайцы. При этом англичане Голдсмита были простодушно уверены в своём искреннем

почтении к восточной мудрости [4]. Неважно, поэтому, чей образ создаётся мыслью заинтересованного лица, важно, что этот образ изначально обречён быть фантомным, ибо создание его направляется представлениями уже существующего обжитого пространства.

Подводя **итоги** нашей разведки в области соотношения эмотивной и теоретической составляющей в восприятии феномена Чужого, можно заметить, что эмотивность как внутреннее ощущение ценности направляет мысль теоретика на определённый объект (который мог бы остаться незамеченным в отсутствие «аксиологической незаинтересованности») и эмотивность же искажает, подчиняя теоретически препарированное явление собственной ценностной нужде. Вряд ли от теоретика можно требовать полного «истребления» эмоциональной составляющей исследовательского процесса. При этом надо, по крайней мере, отдавать себе отчёт в наличии таких искажающих интенций, чтобы «учитывать погрешность» эмотивно окрашенного взгляда.

### Литература

1. Вальденфельс Б. Мотив Чужого. — Минск: ПроPILEI, 1999. — 176 с.
2. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого/ Пер. с нім. — Київ: ППС-2002, 2004. — 206 с.
3. Гаспаров Б. М. В поисках «Другого» (французская и восточноевропейская семиотика на рубеже 1970-х годов) [Электронный ресурс]// Режим доступа: <http://viscult.by.com/article.php?id=308>.
4. Голдсмит О. Гражданин мира или письма китайского философа, проживающего в Лондоне, своим друзьям на Востоке/ Пер. с англ. — М.: Наука, 1974. — 384 с.
5. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени/ Пер с нем. — Томск: Водолей, 1998. — 384 с.

**О. А. Довгополова,**

доктор філософських наук, професор, Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, кафедра філософії природничих факультетів

### **ЕМОТИВНА ТА ТЕОРЕТИЧНА СКЛАДОВІ ПРОБЛЕМИ ЧУЖОГО В ФІЛОСОФІЇ**

#### **Резюме**

У статті розглядається теоретичний вузол, що виникає в процесі осмислення феномену Чужого. Складність засвоєння даного феномену постає в його емоційній завантаженості — місце Чужого в картині обжитого світу не дає можливості розглядати його відсторонено. В статті розглянуто зсуви, що виникають завдяки напруженню між емоційною та теоретичною складовими проблеми Чужого.

**Ключові слова:** чуже, обжитий світ, діалог, діалогізм.

**O. A. Dovgopolova,**

PhD, professor, Odessa National I. I. Mechnikov University,  
Department of Philosophy for Natural Sciences Faculties

**EMOTIONAL AND THEORETICAL ELEMENTS OF THE PROBLEM  
OF ALIEN IN PHILOSOPHY**

**Summary**

The theoretical knot, emerging during the theoretical apprehension of the Alien's phenomena, appears described in article. The research of this phenomena is rather complicated due to its emotional direction — the place of Alien in the picture of mastered space of life determines the impossibility of its indifferent comprehension. The inclinations, which appear due to tension between emotional and theoretical elements of the Alien's problem, are investigated in article.

**Key words:** alien, mastered space of life, dialog, dialogism.

УДК 165 (045)

**К. В. Ушакова,**

канд. филос. наук, доцент,

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова,  
кафедра культурологии

## СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИИ «БОРЬБЫ ЗА ПРИЗНАНИЕ»

Статья посвящена рассмотрению демократии как политической системы, основанной на «борьбе за признание». В ней показано, что для традиции западной социальной философии концепция «борьбы за признание» столь же древняя, сколько и сама политическая философия. В статье утверждается, что в настоящее время свидетельства «борьбы за признание» окружают нас со всех сторон, и именно она лежит в основе современных движений за либеральные права, в том числе и в Украине.

**Ключевые слова:** «борьба за признание», тимос, рациональное признание, иррациональное признание, идентичность, либеральная демократия.

**Постановка проблемы.** Актуальность концепции «борьбы за признание» связана с тем, что она относится к явлению, пограничному с политической жизнью общества как таковой. На современном этапе исторического развития свидетельства «борьбы за признание» окружают нас со всех сторон, и именно она лежит в основе современных движений за либеральные права, где бы они ни происходили — в Советском Союзе, Восточной Европе, на Кавказе, в Южной Африке или Латинской Америке и т. д.

Понимание сути указанной проблемы имеет особое значение и для Украины, которая, получив международное признание как самостоятельного государства, пошла по пути построения демократии, но столкнулась на этом пути с большими трудностями. Стремление Украины к демократии как идеалу государственного устройства объясняется тем, что наиболее экономически развитые страны мира являются демократиями. И именно они базируются на либеральных принципах экономики, на «свободном» рынке, что и создает у них небывалый уровень материального благосостояния.

Однако социально-философский подход позволяет увидеть, что экономические постулаты демократии неполны и неудовлетворительны, потому что человек не является просто экономическим животным. И не случайно, что многие философы обращались к рассмотрению параллельного аспекта демократического процесса, в котором учитывается человек в целом, а не только его экономический интерес, к рассмотрению демократии как политической системы, основанной на «борьбе за признание».

В традиции западной социальной философии понятие «жажда признания» воспринималось как определяющая сторона человеческой личности. Впервые она была описана в «Республике» Платона, когда он заметил, что



у души есть три части: желающая часть, разумная часть и та часть, которую он назвал «тимос», или «духовность». Так или иначе, проблема «признания» была предметом осмысления в творчестве Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, Ф. Ницше. Г. Г. Гегель придал особое значение пониманию важности борьбы за признание, рассматривая ее как двигатель истории. А обращение современного американского ученого Ф. Фукуямы в его работе «Конец истории и последний человек» к проблеме признания позволило по-новому взглянуть на многие явления, достаточно знакомые в других аспектах, такие как культура, религия, национализм, война и т. п.

**Цель данной статьи** заключается в том, чтобы представить признание как одну из центральных проблем и современной политики, и философии. При этом жажда признания имеет как позитивные, так и негативные аспекты. Так, жажду признания нельзя просто выбросить из политической жизни, потому что она есть психологический фундамент таких политических добродетелей, как, например, дух гражданственности и справедливость. В то же время жажда признания нередко является истоком стремления к господству. Для нас важно рассмотреть, как и какие аспекты проблемы «борьбы за признание» проявляются в современной Украине и что в связи с этим нужно учитывать в процессе разворачивания демократических преобразований в Украине.

Так, например, на негативные аспекты «борьбы за признание» обращает внимание Т. Гоббс. И хотя Гоббс не пользуется термином «борьбы за признание», он указывает на основную страсть, которая ввергает людей в войну всех против всех. Гоббс отмечает, что эта страсть — не жадность к материальному приобретению, но стремление к удовлетворению гордости. «Таким образом, мы находим в природе человека три основные причины войны: во-первых, соперничество; во-вторых, недоверие; в-третьих, *жажду славы...*» [2, с. 152].

Т. Гоббс считает, что люди должны сражаться из-за необходимого, но чаще они сражаются из-за «ерунды» — другими словами, за «признание». Философ не находит никаких моральных оправданий гордости, или тщеславию. Но для него сильнейшей из человеческих страстей является страх насильственной смерти. Главенство смерти — вот что приводит Гоббса к современному либеральному государству. Он утверждает, что если у людей нет хозяина, то неизбежным результатом явится война всех против всех. Для Гоббса единственным источником легитимности государства является его способность защитить и охранять права людей. А основным правом человека является право на жизнь, то есть право каждого на охрану его физического существования.

Г. Г. Гегель, как и Гоббс, отмечает, что люди как животные имеют естественные потребности, среди которых главное — самосохранение. Но Гегель также утверждает, что человек фундаментально отличается от животного тем, что помимо этого он желает быть «признан». Гегель особо подчеркивает то, что человек желает, чтобы его признавали человеком, то есть существом, имеющим определенное достоинство. Это достоинство прежде в его готовности рисковать жизнью в борьбе всего лишь за престиж.

В отличие от Гоббса, Гегель в «борьбе за признание» видит позитивную сторону, так как считает, что только человек способен преодолеть свои самые глубинные животные инстинкты, главный среди которых инстинкт самосохранения, ради высших, абстрактных принципов и целей. Согласно Гегелю, «...дракой двух первобытных бойцов изначально движет жажда признания, желание, чтобы другие «признавали» их людьми за то, что они рискуют жизнью в смертельной схватке» [1, с. 104]. И в том, что цель битвы определена не биологией, Гегель видит первый проблеск человеческой свободы.

Таким образом, Гегель дает нам возможность по-новому понять современную либеральную демократию, к построению которой стремится украинское государство. Так, для Гоббса и последователей либеральное общество есть общественный договор между индивидуумами, обладающими определенными естественными правами. Среди них, прежде всего, главное право — право на жизнь, то есть самосохранение, и право на стремление к счастью, которое обычно понималось как право частной собственности. Таким образом, получается, что либеральное общество есть взаимное и равноправное соглашение между гражданами не посягать на жизнь и собственность друг друга. Гегель же считает, что либеральное общество есть взаимное и равноправное соглашение между гражданами о взаимном признании друг друга. И если либерализм Гоббса может быть понят как преследование рассудочных эгоистических интересов, то либерализм Гегеля можно считать стремлением к *рациональному признанию*, то есть признанию на всеобщей основе, когда достоинство каждой личности как свободной и самостоятельной признается всеми остальными.

И когда сегодня украинское общество выбирает либеральную демократию, важно понимать, что речь идет не только об экономической свободе, свободе делать деньги, «свободном рынке», который отличает западные страны. Важно понять, что свободная демократия должна обеспечивать признание нашего достоинства. Либерально-демократическое государство должно удовлетворять *наше чувство самооценки*. Т. Гоббс по этому поводу справедливо отмечал, что «Проявление ценности, которую мы придаем друг другу, есть то, что обычно называется уважением. Ценить человека высоко — значит уважать его; ценить его низко — значит не уважать. Но и высоко и низко в этом случае следует понимать по сравнению с той ценой, которую человек придает самому себе» [2, с. 118].

Приведенное замечание справедливо не только на уровне личностного самосознания, но и на уровне самосознания национального. Отсюда становится вполне понятным, почему после распада Советского Союза так обострились отношения между Россией и странами, которые прежде входили в ее состав как республики. Русские в этом союзе были «титულიй нацией», поэтому Россия не давала, а в условиях тоталитарного государства и не могла дать, того «признания» другим нациям, которое, на их взгляд, они заслуживали.

Нынешние политические трения, которые возникают между Россией и Украиной, по сути своей лежат в плоскости «борьбы за признание».

В историческом контексте долговременное отсутствие государственности и политических доминант со стороны Кракова, Москвы–Петербурга, Вены и Стамбула сформировали характерный для любой колонии внешний и внутренний образ Украины как «всеобщей окраины», культурной периферии. В царской России сложилось представление об Украине как о «Малороссии», а об украинце — как младшем брате. В советский период традиционная украинская культура подверглась особо жесткой деформации. Исследуя эту проблему, украинский ученый М. Семчишин пишет: «Украинскому обществу еще только предстоит урегулировать вызванные этими процессами осложнения в своем культурном развитии — прежде всего, избавиться от синдрома «человека-функции», «человека-винтика» с его личным отчуждением и обезличенностью» [3, с. 54].

В настоящее время в Украине происходит процесс поиска своей национальной идентичности. Не определившись со своей идентичностью, люди не могут использовать политику для достижения своих интересов. Существует и психологическая основа этого процесса — это, прежде всего, понимание и оценки самого себя. Люди определяют себя, используя такие понятия, как происхождение, история, язык, религия, ценности, обычаи и т. п. Американский ученый С. Хантингтон подвергнул рассмотрению характер этого процесса и сделал интересное замечание: «Мы узнаем, кем мы являемся, только после того, как нам становится известно, кем мы не являемся, и только затем мы узнаем, против кого мы» [5, с. 17].

Отсюда делается вывод о том, что для людей, которые ищут свои корни, важны враги. И не случайно процесс идентификации в Украине сопровождается противостоянием двух различных культур, которыми представлена Украина. Об этом также пишет С. Хантингтон, называя Украину расколотой страной, где линия разлома «между цивилизациями проходит прямо по ее центру вот уже несколько столетий» [5, с. 255].

При этом он отмечает, что это не столько этническая поляризация, сколько различные культуры, каждая из них позиционирует свое видение того, во что должна превратиться Украина. К нарушению единства культуры привел распад системы нравственных ценностей в результате быстрой смены общественного строя. Это стало причиной конфликта внутри страны, жестким противостоянием двух политических сил: прозападных и провосточных. Конфликтность позиций дает возможность утверждать, что внутри страны идет «борьба за признание». Население Восточной Украины ведет борьбу за признание права говорить по-русски, за сохранение православия, за сохранение связей с русской культурой. В сохранении связей с Россией, сотрудничества в политической, экономической и военной области они видят возможность дальнейшего экономического расцвета Украины и гарантий ее независимости. В свою очередь население Западной Украины поддерживает принятие украинского языка как единственного государственного языка, является приверженцами униатской церкви. Исторически западные украинцы были весьма националистичны в своих взглядах, и лозунг «Украина для украинцев» находит сегодня широкое

признание в этой части Украины. И не случайно, что в период нахождения у власти представителей западной коалиции ухудшились отношения с Россией, родились идейные течения, поднимающие на пьедестал лидеров украинского национализма.

Кстати, Гегель непосредственно связывал национализм с жадой признания. Он считал, что националиста заботит прежде всего не экономический выигрыш, но признание и достоинство. Человек ищет признания не для себя лично, а для группы, членом которой он является. Но жажда признания на основе национальной принадлежности не является рациональной, эта форма *иррационального* признания.

А либеральное государство, утверждает Гегель, рационально, потому что мирит конкурирующие требования признания на единственной взаимоприемлемой основе, то есть на основе идентичности индивидуума как человека. Однако философ отмечает, что «Переход к либеральной демократии никогда не бывает гладким, и оказывается, что в большинстве реальных обществ мира рациональное признание сосуществует с иррациональными формами. Более того: возникновение и существование общества, воплощающего рациональное признание, требует, очевидно, выживания определенных форм иррационального признания» [1, с. 216].

И в самом деле, важность народов и их культур подчеркивает границы демократического рационализма, или, иначе говоря, зависимость рациональных либеральных институтов от ценностей иррационального толка. Демократическое государство не может возникнуть в результате единственных выборов, не может оно и выжить без определенной степени иррациональной любви страны к себе или без инстинктивной привязанности к таким ценностям, как толерантность. На эту особенность, заключающуюся в определенном соотношении рациональных и иррациональных моментов демократического общества, обращает внимание и Ф. Фукуяма, когда пишет, что «Если здоровье современной либеральной демократии основано на здоровье гражданского общества, а последнее зависит от спонтанной способности людей объединяться, то ясно, что либерализм для своего успеха должен выйти за рамки собственных принципов. Гражданские объединения или общины часто основаны не на либеральных принципах, но на базе религии, этнической принадлежности или какой-нибудь другой, столь же иррациональной. Значит, успешная политическая модернизация требует сохранения чего-то до-современного в рамках своих правовых и конституционных учреждений» [4, с. 337].

В условиях формирования гражданского общества и демократии в Украине важно понимать, какое место в этом процессе занимает такая форма «признания», как признание приоритета закона. Как известно, Украина формировалась на стыке двух, во многом противоположных культурных традиций, западных и восточных. Многие из этих традиций проявляют себя не только во всех разновидностях духовной культуры, но и в образе жизни народов в целом. Показательно, что существует глубокое различие между западной и восточной культурой в их отношении к государству, власти и закону.

Как известно, западная культура восходит к традициям римской эпохи, где возникла целостная система государственности и законности, провозгласившая признание и приоритет закона, где возник лозунг: «да свершится правосудие, да погибнет мир!» Формирование западной демократии непосредственно связано с «признанием» того, что закон выше власти. Власть же требует своего обоснования, а признание лидера обусловлено доказательством его прав на лидерство. Демократические традиции привели к тому, что положение личности стало зависеть главным образом от ее умений и способностей. Можно сказать, что в этих условиях человек стал подчиняться государству как начальнику, но душа его осталась свободна.

Украина сформировалась в иных условиях, восходящих к византийским традициям. Именно здесь сформировалось «признание» приоритета власти над законом, власти, которая не нуждается ни в каком обосновании, как и ее лидер. Сложилась историческая традиция, в условиях которой «признание» человека было обусловлено его социальным статусом в общественной иерархии.

И несмотря на то, что в условиях обретения государственной независимости страна решительно обратилась к ценностям западной культуры, многие демократические принципы в Украине пока только декларируются. А такие широко распространенные в общественной практике явления, как коррупция, произвол чиновников, социальная пассивность являются только подтверждением тому, что в общественном сознании в Украине сегодня господствует «признание» приоритета власти над законом.

Безусловно, что возникает вопрос о том, может ли страна демократизироваться, если она не имеет демократических традиций. Вполне логично предположить, что если бы такие традиции были необходимы, то ни одна страна не могла стать демократической, потому что нет ни одного народа или культуры, включая те же западноевропейские, которые не начинали бы с полностью авторитарных традиций — собственных или заимствованных. Рассуждая далее, можно предположить, что разделительную линию между культурой и политикой, между народами и государствами четко провести невозможно. Государства могут играть очень важную роль в формировании народов, в выработке новых привычек, обычаев и традиций. В отличие от законов природы, культуры не являются статистическими образованиями. Культуры — создание людей и находятся в процессе постоянной эволюции. На них может влиять экономическое развитие, войны и другие национальные потрясения. И несмотря на то, что культурные «предусловия» демократии определенно важны, они не представляют собой непреодолимое препятствие для ее развития, в том числе и в Украине.

Социально-философский анализ концепции «борьбы за признание» позволяет сделать ряд **выводов** применительно к современному политическому и социальному развитию Украины.

Во-первых, демократия вряд ли возникнет в стране, где национализм или этноцентризм составляющих ее групп настолько велик, что у них нет общего ощущения нации или признания прав друг друга. Признание национальной независимости и суверенитета можно рассматривать как одно

из возможных проявлений желания «признания права» на самоопределение и свободу. Но только в том случае, когда национальная или этническая принадлежность не становится исключительной основой для обладания гражданством и законными правами. Так, Украина может быть полностью демократическим государством, если она будет гарантировать права всех своих граждан, в том числе и множества меньшинств, которые проживают на ее территории.

Во-вторых, перспектива развития демократии в Украине связана со способностью общества самостоятельно создавать здоровое гражданское общество, без опоры на государство. Демократия всего эффективнее тогда, когда распространяется не сверху вниз, а снизу вверх, когда центральное государство возникает из местного самоуправления. Вместе они служат школой свободы и умения «признания» приоритета закона над властью.

В-третьих, для того чтобы демократия была действенной, граждане Украины должны забыть утилитарные корни своих ценностей и выработать некоторую даже иррациональную гордость своей политической системой и образом жизни. Нужно не только «бороться за признание» со стороны других государств, но прежде всего «признать» достойными самих себя. То есть народы Украины должны начать любить демократию не потому, что она лучше других альтернатив, но потому, что это *их* демократия. Выработка такого рода гордости или ассимиляция демократии в самооощущении граждан — вот что представляет собой «гражданская» культура.

### Литература

1. Гегель Г. Г. Философия права / Пер. с нем. — М.: Мысль, 1990. — 765 с.
2. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Избр. произв. в 2 томах. Т. 2 / Пер. с англ. — М.: Наука, 1965. — 576 с.
3. Семчишин М. Тисяча років української культури. — Київ: Либідь, 1993. — 396 с.
4. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Пер. с англ. — М.: АСТ Ермак, 2005. — 588 с.
5. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — 605 с.

**К. В. Ушакова,**

канд. філос. наук, доцент,

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,

кафедра культурології

### **СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПЦІЇ «БОРОТЬБИ ЗА ВИЗНАННЯ»**

#### **Резюме**

Стаття присвячена розгляду демократії як політичної системи, яка заснована на «боротьбі за визнання». В ній показано, що для традиції західної соціальної філософії концепція «боротьби за визнання» настільки ж давня, наскільки й сама політична філософія. У статті стверджується, що на цей час свідчення «боротьби за визнання» оточує нас зі всіх боків, та саме це лежить в основі сучасних рухів за ліберальні права, в тому числі і в Україні.

**Ключові слова:** «боротьба за визнання», тимос, раціональне визнання, ірраціональне визнання, ідентичність, ліберальна демократія.

**K. V. Ushakova,**

Ph.D., Associate Professor, Odessa National I. I. Mechnikov University,

Department of Cultural Studies

### **SOCIAL-PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF CONCEPTION «FIGHT FOR RECOGNITION»**

#### **Summary**

The article is devoted to consideration of democracy as political system based on «fight for recognition». There is shown that concept of «fight for recognition» is as ancient for western social political tradition, as political philosophy itself. In the article it's stated that presently evidences of the «fight for recognition» are surrounding us everywhere and this is the reason of all modern movements for liberal rights, including those ones in Ukraine.

**Key words:** fight for recognition, Timos, rational and irrational recognition identity, liberal democracy.

УДК 7.071.1:17.022 Соловьёв

**Е. К. Соболевская,**

канд. филол. наук, доцент,

Одесский национальный университет

имени И. И. Мечникова,

кафедра философии и основ общегуманитарного знания

**«ЧТО ДЕЛАТЬ И КТО ДЕЛАЕТ?»**

**(НАЗНАЧЕНИЕ ИСКУССТВА И ПРАВСТВЕННЫЙ ОБЛИК  
ХУДОЖНИКА В НАСЛЕДИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА)**

В центре внимания статьи — вопрос о назначении искусства и нравственном облике художника в философском наследии Вл. Соловьёва. Автор рассматривает соответствующие тезисы и проясняет ряд дискуссионных положений философа.

**Ключевые слова:** Красота, Добро, искусство, художник, нравственность.

**Постановка проблемы.** На протяжении многих лет вопрос о назначении искусства является предметом дискуссий, которые время от времени приобретают довольно острую форму. Чему служит искусство и какова его окончательная задача; должно быть искусство «полезным» или «бесполезным» («чистым»); является искусство греховным действием или всё же «святым ремеслом»? В полемику по данному поводу включаются и литературные критики, и философы, и мыслители, и сами художники. Вопрос о назначении искусства ни одна эпоха не обходила стороной. Но с данным вопросом тесно связан и другой вопрос: о нравственном облике художника. Эти вопросы, в свою очередь, неизбежно сталкивают нас лицом к лицу с самыми насущными для человека проблемами и, прежде всего, с проблемой смысла жизни, а значит, они имеют самое непосредственное отношение к каждому из нас. И потому *актуальность* обозначенных выше аспектов творческой деятельности *представляется очевидной*.

Время жизни Вл. Соловьёва совпало с одной из самых острых дискуссий между приверженцами «чистого искусства» и так называемыми утилитаристами, которая дала о себе знать в пятидесятые годы XIX века в связи с публикацией магистерской диссертации Н. Г. Чернышевского («Эстетические отношения искусства к действительности», 1855) и оставалась в силе вплоть до конца второго десятилетия XX века, когда об ответственности искусства и художника заговорил М. Бахтин («Искусство и ответственность», 1919). В ходе этой затянувшейся дискуссии был опубликован и ряд работ Вл. Соловьёва, в которых он также не преминул изложить свою точку зрения по надлежащему вопросу. Правда, Соловьёв, как и подобает истинному философу, не придерживался ни «правых», ни «левых» взглядов. Он искал исход из очередного спора мировоззрений в «золотой середине» и, анализируя тезисы спорящих сторон, находил в них те крупинки истины, которые могли бы быть приняты как апологетами «чистого ис-



куства», так и утилитаристами. Однако некоторые ключевые положения философа, в частности его учение о теургической деятельности художника и спасительной силе красоты, оспаривавшиеся его современниками (см.: [1, с. 320–335]), и в наши дни остаются недостаточно осмысленными и поэтому именуются «ирреальными», или «утопичными», в негативном смысле этого слова (см.: [2, с. 18–19]).

**Цель настоящей статьи:** рассмотреть ряд дискуссионных положений Вл. Соловьёва относительно назначения искусства и прояснить соответствующие аспекты художественного творчества и деятельности художника.

В трудах Вл. Соловьёва многократно повторяется мысль о великой роли искусства в преобразовании *нашей действительной жизни*, которая не только созвучна широко известному высказыванию Достоевского о спасительной силе красоты, но и сходна с ним по сути. Соловьёв возлагает на искусство задачу вселенского масштаба и видит в нем незаменимого посредника в воплощении духовной полноты и осуществлении идеи «положительного всеединства». Причем в рассуждениях Соловьёва не проскальзывает и тени сомнения в действенности мессианской силы искусства. Так, в финале статьи «Общий смысл искусства» (1890) Соловьёв говорит: «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — *должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь*» [3, с. 404] (курсив мой. — Е. С.). Ставя перед искусством задачу такого масштаба, Соловьёв прекрасно сознает, что осуществление этой задачи совпадает с концом мирового процесса. Но тем не менее в своих требованиях к искусству он остается непоколебимым и полагается исключительно на задачу-максимум. Причем Соловьёв оговаривает тот факт, что сформулированная им задача может трактоваться как задача, за пределы искусства выходящая. Но и это, однако, не служит для него аргументом, чтобы снять свой тезис и отвести искусству роль меньшего масштаба. Он настойчиво исходит из принципа: *что* достойно бытия с точки зрения его должного окончательного состояния, или: *что* должно собой представлять искусство в его внутренней связанности с истинной сущностью всеобщей жизни. Исходя из этого принципа Соловьёв формулирует и определение подлинного искусства, отличая его тем самым от искусства неподлинного: «Всякое ощутительное изображение какого бы то ни было предмета или явления с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира, есть художественное произведение» [3, с. 399].

Данные положения Соловьёва о сущности искусства, его возможностях, его действительном и конечном назначении являются плодом длительных размышлений философа. Эту же роль под именем «свободной теургии» Соловьёв отводил искусству еще в ранних произведениях — «Философские начала цельного знания» (1877) и «Критика отвлеченных начал» (1877–1880). Более того, во второй из них он пришел к выводу, на первый взгляд парадоксальному, но логически неизбежному: вопрос о возможности истинного знания как адекватно отражающего истину существующего имеет непосредственное отношение к сфере эстетической, и к ней — прежде всего.

Ход размышлений Соловьёва следующий: истинная организация процесса познания и его результата (знания) должна основываться на истинной организации действительности. Истинная же организация действительности есть пресуществление, преобразование внешних связей между божественным, человеческим и природным началами во внутренние, органические связи. А это и является задачей подлинного искусства, или *свободной теургической деятельности*. И до тех пор, пока вся *наша действительная жизнь* не будет переорганизована в соответствии с божественным замыслом всеединства, процесс познания будет базироваться на ложных основаниях; следовательно, и сам он, и его результат будут ложными. Сначала — организация действительности в истине, затем — организация истинного познания и, соответственно, знания (см.: [4, с. 742–744]).

Обратим внимание на то, что, формулируя окончательную задачу искусства, Соловьёв использует понятие «*наша действительная жизнь*», которое может пониматься по-разному. При истолковании данного понятия следует более пристально всмотреться в понятие «жизни». В философской системе Соловьёва оно не сводится ни к органической природе, ни к эмпирической действительности. *Жизнь*, по слову самого философа, служит для обозначения «*полноты действительности везде и во всем*». Изучая функционирование данного понятия в различных текстах Соловьёва, Н. В. Мотрошилова приходит к выводу, что понятие *жизни* отсылает нас к понятию Всеединства по принципу внутренней связанности и что «Всеединство лишь тогда содержательно раскрывается, когда мы последовательно рассматриваем все ступени, формы, возможности жизни» [5, с. 124–125]. Учитывая сказанное относительно идеи Всеединства, раскрывающейся на всех ступенях жизни, добавлю, что и сама жизнь обретает полноту, будучи схваченной только в идее Всеединства. Возможность осознать эту укоренность *всего во всем и*, одновременно, *в одном* дарована человеку. Но здесь недостаточно одного отвлеченного знания. *Полнота нашей действительной жизни будет реально ощутима и восстановлена только тогда, когда наша внутренняя, глубоко интимная жизнь будет выстраиваться в согласии с единым строем всего сущего* и причем когда на это «жизнестроительство» человек даст свободное внутреннее согласие. Я думаю, что говоря о *нашей действительной жизни*, Соловьёв прежде всего актуализирует экзистенциальный план жизни человека. Вопреки косности в мире неорганической природы, вопреки смертности в природе органической и вопреки существованию нравственного зла в мире собственно человеческого, человек способен не в принципе только, а и на самом деле осознать себя в качестве существа, причастного Красоте нетленной, Добру непреходящему и Истине неизменной как трем ипостасям идеи Всеединства.

Для успешной реализации основополагающей задачи искусства мало отвлеченного осознания, необходимо *исполнение трех условий*. Все они прямым или косвенным образом могут быть вычитаны из трудов Соловьёва.

«...Прежде чем творить в красоте, или претворять неидеальную действительность в идеальную, нужно знать различие между ними, — знать

не только в отвлеченной рефлексии, но прежде всего в непосредственном чувстве, присущем художнику» [3, с. 394]. Различие между бытием идеальным и неидеальным зависит, по принципу положительного всеединства, от отношения частных элементов друг к другу и к целому. Бытие идеальное предполагает: взаимное сосуществование частных элементов, их утверждение на единой и всеобщей основе, раскрытие всеобщей основы через частное, а частного через всеобщее. Эти существенные признаки бытия идеального действительны и применительно к практической (нравственной), и применительно к теоретической (познавательной), и применительно к творческой (эстетической) сфере. Отклонение от них означает зло в сфере нравственной, ложь — в сфере умственной, безобразие — в сфере эстетической.

Допустим, что истинный художник (гений) не в отвлеченной рефлексии и не по субъективному волеизъявлению знает признаки бытия идеального, а из живого опыта по Божественному соизволению, чем и отличается от других людей. Тогда это первое условие можно считать вполне реально осуществимым. В то же время при таком раскладе оно вообще, по существу, не является условием, ибо не связано напрямую с внутренними усилиями личности. Однако исполнение первого условия самым непосредственным образом связано со вторым. «Во всяком человеческом деле, — утверждает Соловьёв, — большом или малом, физическом и духовном, одинаково важны оба вопроса: *что делать и кто делает?* Плохой или неприготовленный работник может только испортить самое лучшее дело. Предмет дела и качества делателя неразрывно связаны между собою во всяком *настоящем* деле, а там, где эти две стороны разделяются, там настоящего дела и не выходит» [6, с. 309] (выделено мною. — Е. С.). Зная правила претворения неидеальной действительности в идеальную, художник в минуты вдохновения не должен отделять Красоту от Добра и Истины. А его внутренняя готовность на реализацию этого нерушимого союза трех ипостасей безусловной идеи определяется не только по независящему от него самого предшествующему опыту художества, но и по зависящему от него опыту жизненному. Ни в своих убеждениях, ни в обыденной жизни он как познающий субъект и поступающий человек не должен отделять Истину от Добра и Красоты и Добро от Красоты и Истины. И только тогда делатель будет действительно хорошо подготовленным работником, когда он всем своим существом будет соответствовать предмету своего делания. Третье условие — наша внутренняя готовность, а не принудительное согласие к восприятию результатов деятельности художника (произведений искусства). Внесенная в мир гармония может не восприниматься в качестве таковой нашими негармонично обустроенными душами. Её восприятие испытывает каждого из нас на «прочность». И это испытание необязательно приведет к ровному и спокойному перерождению и преображению.

Вот здесь-то, в связи со вторым и третьим условием, как раз и дает о себе знать проблема, коренящаяся прежде всего в самой личности — взаимоотношение художника и человека, эстетической сферы деятельности и нравственного совершенствования; проблема, которая немного позже будет

поставлена со всей категоричностью как проблема взаимной вины и ответственности искусства перед жизнью и жизни перед искусством в работах М. Бахтина. Данная проблема имеет отношение не только к личности художника, она в равной степени касается и всех нас, но художника — в первую очередь. Мы, со-творцы, получаем произведение в качестве посредствующего звена, а он, творец, — из конкретного живого опыта соприкосновения с бытием идеальным и должным. Следовательно, он острее ощущает его разительное отличие от бытия недолжного и неидеального, царящего в эмпирической действительности. Если художник по природе своей призван претворять низшее (неидеальное) в высшее (идеальное) в минуты вдохновения, то имеет ли он право в минуты обыденной жизни оставаться к Добру и Истине непричастным или даже идти вразрез с непререкаемым законом всеединства, известным ему непосредственно из опыта художества? И одно дело, когда имеются в виду главным образом внешние противоречия, скажем, между нравственными требованиями личности творца и фактическим положением дел в сфере социальной жизни, и совсем другое дело, когда речь идет о противоречиях внутренних — между духовной силой гениального художника и действительным состоянием его души.

Над этими вопросами Соловьёв начинает размышлять в 1880-е годы в связи с кончиной Ф. Достоевского и затем в статьях, посвященных поэзии и поэтам. Обращение философа именно к поэтическому искусству неслучайно. Поэт-лирик, по убеждению Соловьёва, явственнее других художников соприкасается с всеединым началом сущего, с «истинным смыслом мировых и жизненных явлений» (см.: [7, с. 210]). А это значит, что этическая составляющая личности поэта-лирика должна быть поднята на соответствующий (эстетической составляющей) уровень. Несоответствие этих составляющих, их явное расхождение приводит к окончательному разладу личности. На примере судеб Пушкина и Лермонтова, двух общепризнанных гениев, философ последовательно раскрывает суть внутреннего конфликта творческой личности. За Лермонтовым, как и за Пушкиным, Соловьёв беспрекословно признает редкий божественный дар, т. е. данную от рождения способность творить в красоте. При этом Соловьёв усматривает и в жизни одного поэта, и в жизни другого явное противоречие между собственно человеческой сферой деятельности и плодами художества, между тем, как они поступали в действительности, и тем, что они возвещали в своих произведениях. Жизненная практика обоих поэтов, их взаимоотношения с людьми явно уступали великой силе их поэтического гения. Именно этот внутренний конфликт в ходе их творческой жизни всё более и более усугублялся и в итоге сыграл в их судьбе известную роковую роль. Красота, с которой они непосредственно соприкасались в сфере художества и которая, по убеждению Соловьёва, является чувственным воплощением Добра и Истины, могла бы очистить их души от «червоточин повседневности», но этого по определенным причинам, и, прежде всего, причинам личностного порядка, не произошло.

Противоречия между действительностью житейского опыта и действительностью, открывающейся в минуты вдохновения, не являются, с точки

зрения Соловьёва, фактором субъективного порядка. Они существуют и на самом деле. Но личности, причастной и к той, и к другой сфере и сознающей данные противоречия не отвлеченно, а на собственном опыте, следует занять *определенную внутреннюю позицию*, чтобы нейтрализовать имеющиеся противоречия, по крайней мере, как фактор субъективный, и сохранить или восстановить таким образом свою целостность. Три исхода видит здесь Соловьёв: исход нравственного скептицизма, донкихотство и практический идеализм. Первые два, по сути, являются не исходами, а уходами от проблемы. Только третий путь действительно разрешает противоречия. Ему-то Соловьёв и отдает предпочтение: «...не закрывая глаз на дурную сторону действительности, но и не возводя ее в принцип, во что-то безусловное и бесповоротное, *замечать в том, что есть, настоящие зачатки или задатки того, что должно быть*, и, опираясь на эти хотя недостаточные и неполные, но тем не менее действительные проявления добра, как уже существующего, данного, помогать сохранению, росту и торжеству этих добрых начал, и через то все более и более сближать действительность с идеалом и в фактах низшей жизни воплощать откровения высшей» [8, с. 349]. Соловьёв буквально с маниакальной настойчивостью повторяет и в статье о Пушкине, и в статье о Лермонтове одну и ту же мысль: высший дар гения ко многому обязывает личность и обязывает её, прежде всего, к охранению своего дара от червоточин повседневности. Продолжая его мысль, можно сказать, что в отношении к Пушкину данное обязательство имело ещё большую силу, чем в отношении к Лермонтову. Пушкинский гений был значительно чище и светлее. Он не был поражен грехом самости. Не была поражена греховной сосредоточенностью на «я» и поэзия Пушкина. И эта отличительная черта его не только к большому обязывала, но и являлась устойчивым основанием, чтобы и в житейской практике достигнуть того недосягаемого для обычных смертных уровня, на котором он находился, будучи поэтом. Пушкин-человек, пребывающий в плену страстей, мог быть спасен Пушкиным-поэтом, не имеющим привызанности к таковым. Для этого требовалось только его свободное согласие. Другими словами: Красота могла спасти Пушкина, но он не захотел быть спасенным Красотой. Он мог, как говорит Соловьёв, одним решением воли покончить со своими врагами, «поднявшись на ту *доступную ему* высоту, где неуязвимость гения сливалась с незлобием христианина» [8, с. 359]. Но злоба и гнев властвовали над Пушкиным даже во время дуэли после тяжелого ранения и с заключительным выстрелом в противника погубили окончательно его самого.

Во имя спасения своего гения Пушкину, как и Лермонтову, нужно было в первую очередь стать на путь внутреннего нравственного подвига самоотречения и победить своего самого главного врага — самолюбие, или гордыню, и тем самым обрести основную для человека добродетель — смирение. Эстетическое (Красота) находится в прямой зависимости от этического (Добро) — вот основополагающая мысль Соловьёва. Известная высота одного непременно образом предполагает соответствующую высоту другого. Три требования, которые предъявляет Соловьёв к человеку, любящему другого

человека, — вера, нравственный подвиг и труд — являются необходимыми и применительно к художнику-теургу.

Влюбленный не должен останавливаться на первых ступенях любви, как то: переход за границы своего фактического феноменального бытия; конкретное (не теоретическое) и жизненное (не отвлеченное) видение образа Божия в любимом существе и, наконец, традиционный семейный союз. Но в жизненной практике мы, как правило, оказываемся неспособными на дальнейшее должное преобразование любовного чувства и, соответственно, не можем быть преображены любовью. Мы смотрим на любовь как на данный факт, который обязывает нас к исполнению и удовлетворению своих материально-физических потребностей. Тогда как любовь обязывает нас к значительно большему — оправдать на деле данный изначально в чувстве смысл любви, т. е. утверждать другое индивидуальное существо в Боге, что означает «утверждать его не в его отдельности, а во всем или, точнее, в единстве всего» [9, с. 532]. А для деятельного духовно-физического восстановления в Боге другого индивидуального существа требуется *вера, нравственный подвиг и труд*.

Если не говорить о любви в качестве начала будущего подъема, если на время отстраниться от этой каждому дарованной возможности и обратиться непосредственно к художеству, то и здесь мы видим сходное положение вещей. Соловьёв не описывает его с такой тщательностью и последовательностью, как дело любви, но в его работах имеются все основания, чтобы продолжить отдельные положения и связать их воедино. Художник, подобно влюбленному, не должен замыкаться только на предмете своего искусства (Красоте), отделяя его от других не менее важных величин (Добра и Истины), и в то же время не должен сводить свои задачи к узким материальным целям окружающей его эмпирической действительности. Он должен на деле, так сказать, воспользоваться тем сущностным содержанием нездешнего вейния иного мира, которое ему дается в живом опыте в минуты вдохновения — *единство всего сущего*. И воспользоваться им на первых порах для личного духовного совершенствования. И тут от него требуется та же вера, тот же нравственный подвиг и труд. Если он способен на подвижнический путь, то это непременно скажется и на плодах его деятельности — произведениях искусства, которые, в свою очередь, станут действенным «механизмом» для преобразования других. Иначе говоря, если художник может спастись, поднявшись над собой эмпирическим, то и его творчество будет обладать спасительной силой и служить истоком для внутреннего подъема человечества. «Но как же он мог кого-нибудь поднимать, — вопрошает Соловьёв в статье о Лермонтове, — когда сам не поднялся? <...> Судьба или высший разум ставят дилемму: если ты считаешь за собою сверхчеловеческое призвание, исполни необходимое для него условие, подними действительность, поборовши в себе то злое начало, которое тянет тебя вниз. А если ты чувствуешь, что оно настолько сильнее тебя, что ты даже борешься с ним отказываясь, то признай свое бессилие, признай себя простым смертным, хотя и гениально одаренным» [10, с. 450–451].

**Выводы.** Возвращаясь теперь к окончательной задаче искусства, как она представлена у Соловьёва, мы видим, что исполнение этой задачи прежде всего зависит от самого художника, от его человеческой и собственно нравственной составляющей. Было бы совершенно неверно считать окончательную задачу искусства в принципе невыполнимой, даже если в качестве реального факта мы наблюдаем лишь частичное её осуществление. В своих размышлениях об искусстве и его роли в преобразовании нашей жизни Соловьёв никогда не исходил из наличествующей в эмпирике нецелесообразности человеческих дел, а исходил из веры в реальную возможность человека выстроить свою внутреннюю единственную и единичную жизнь в соответствии с законами идеальной целесообразности. Таким образом, Красота (т. е. Добро и Истина, воплощенные в совершенной художественной форме) обладает большими возможностями и спасительной силой вплоть до того, чтобы нас, смертных узников мира страстей, сделать причастными полноте и бессмертию мира иного. И суть этой спасительной силы не сводится к тому, что, увековечивая себя в искусстве, мы получаем залог будущего существования в памяти последующих поколений; не сводится она и к тому, что через неё мы обретаем залог бессмертия в следующей жизни, которая наступит когда-то, после времени. Спасительная сила Красоты настолько велика, что она дает возможность каждому из нас, а художнику в особенности, ощутить действительную полноту жизни (как единство Красоты — Добра — Истины), пресуществить себя единичного во всеедином и осознать невозможность окончательной смерти непременно в этой, временной, жизни. Внутренний опыт бессмертия и обретение достоверных оснований бытия уже есть победа над смертью, уже есть упразднение себя-временного *здесь и сейчас*. Это не будущая жизнь, а жизнь *сейчас* в свете будущего, предельного состояния мира. Но для реализации данной возможности недостаточно одного только Божественного благоволения. Необходимо наше свободное внутреннее согласие. Мир, с точки зрения Соловьёва и, в общем, с точки зрения Разума и Истины, не может и не должен быть спасен насильно. «Красота спасет мир», и искусство есть конкретный живой посредник нашего спасения.

### Литература

1. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. — М.: Республика, 1994. — 415 с.
2. Гальцева Р., Роднянская И. Реальное дело художника // Соловьёв В. С. Философия искусства и литературная критика. — М.: Искусство, 1991. — С. 8–29.
3. Соловьёв В. С. Общий смысл искусства // Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2. — С. 390–404.
4. Соловьёв В. С. Критика отвлеченных начал // Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 581–745.
5. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). — М.: Республика; Культурная революция, 2006. — 477 с.
6. Соловьёв В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В. С. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2. — С. 289–323.

7. Соловьёв В. С. О лирической поэзии. По поводу последних стихотворений Фета и Полонского // Соловьёв В. С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. — М.: Книга, 1990. — С. 208–232.
8. Соловьёв В. С. Судьба Пушкина // Соловьёв В. С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. — М.: Книга, 1990. — С. 342–365.
9. Соловьёв В. С. Смысл любви // Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2. — С. 493–547.
10. Соловьёв В. С. Лермонтов // Соловьёв В. С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. — М.: Книга, 1990. — С. 441–457.

**О. К. Соболевська,**

канд. філол. наук, доцент,

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,

кафедра філософії та основ загальногуманітарного знання

**«ЩО РОБИТИ І ХТО РОБЕ?» (ПРИЗНАЧЕННЯ МИСТЕЦТВА  
І МОРАЛЬНИЙ ОБРАЗ МИТЦЯ В СПАДЩИНІ ВЛ. СОЛОВЙОВА)**

**Резюме**

У центрі уваги статті — призначення мистецтва і моральний образ митця в філософській спадщині Вл. Соловйова. Автор розглядає відповідні тези і прояснює ряд дискусійних положень філософа.

**Ключові слова:** Краса, Добро, мистецтво, митець, моральність.

**E. K. Sobolevskaya,**

candidate of Philology Sciences, associate professor, Odessa National

I. I. Mechnikov University, Philosophy and Fundamentals of Humanities

department.

**«WHAT TO DO AND WHO DOES?» (THE PURPOSE OF THE ART  
AND THE MORAL MAKE-UP OF AN ARTIST IN VL. SOLOVJOV'S  
HERITAGE)**

**Summary**

The article deals with a question of purpose of the art and the moral make-up of an artist in Vl. Solovjov's philosophical heritage. The author considers corresponding theses and clears up a number of debatable statements of the philosopher.

**Key words:** the Beauty, the Good, the art, the artist, moral.



УДК 32.019.52:141.32 Бердяев (470+571) «18»

**В. В. Попков,**

канд. філос. наук, професор

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,  
кафедра політології

## М. БЕРДЯЄВ ПРО СУТНІСТЬ РОСІЙСЬКОГО НАРОДНИЦТВА

У статті розкривається сутність російського народництва з позицій теоретика персоналістичної революції М. Бердяєва. Бердяєвська оцінка різних проявів народництва, від духовного до терористичного (нечаєвського) типу, дозволяє краще усвідомити екзистенціальні мотиви соціальних потрясінь у Росії.

**Ключові слова:** народництво, персоналістична революція, інтелігентська свідомість, соціальна справедливість.

**Постановка проблеми.** Творчість Миколи Бердяєва в межах даної публікації розглядається з позицій персоналістичної революції як однієї з найбільш впливових соціально-філософських концепцій ХХ — початку ХХІ століття. **Метою авторського аналізу** є вивчення основних положень М. Бердяєва з питань походження, розвитку та ідейного змісту російського народництва. Бердяєвські оцінки цього своєрідного явища в російській історії представляють інтерес для сучасної соціальної філософії, стурбованої питаннями пошуку основ нової, більш ефективної та справедливої політики.

Характеризуючи народницький рух, М. Бердяєв ґрунтується на специфіці російської інтелігентської свідомості. Він підкреслює, що російська інтелігенція завжди проявляла підвищений інтерес до соціальної справедливості. Це, насамперед, вилилося в турботу про поліпшення положення селян. У ХІХ столітті в середовищі інтелігенції виник рух, який був названий народництвом. Одні вбачали його сенс у самовідданому служінні народу, інші — надмірно ідеалізували народ. Від настроїв «поклоніння народу» виникало бажання повчитися у народу, засвоїти «правду», носієм якої він є. Багато народників були людьми невірними, такими, що відійшли від церкви. Проте їхнє народництво було підсвідомо пов'язане з релігійним шуканням добра, характерним для російського народу. Федотов у статті «Релігійні джерела народництва» говорить про дух самопожертви багатьох народників, відмови від багатства, від благ культури. Він вважає, що ці риси вимагають релігійного пояснення. Підсвідомо вони пов'язані з «кенотизмом» російських святих, які любили бідність, поганий одяг, життя разом з нижчими прошарками народу [1, с. 34].

Аналізуючи феномен російського народництва, Бердяєв звертає увагу на його многоликість. Це і праве народництво, і ліве, і слов'янофільське, і західницьке, і релігійне, і атеїстичне. До народників, хоча вони й різняться за своїми схильностями, можна віднести і Кіреєвського, і Герцена, і Достоевського, і Толстого, і Бакуніна, і революціонерів 1870-х років.

Сутність народництва можна виразити простою фразою: віра в російський народ. Під народом тут мався на увазі трудящий простий народ, головним чином селянство. При цьому поняття «народ» не ототожнювалося з поняттям нації. Народництво, на думку М. Бердяєва, не було націоналізмом, хоча могло приймати націоналістичне зафарблення. Для релігійного народництва народ був якимсь містичним організмом, який набагато більше уходив углиб землі та вглиб духу, ніж нація, яка є раціоналізованим історичним утворенням, пов'язаним з державою.

Психологічним мотивуванням народницьких шукань було почуття відірваності інтелігенції від «низів», від «ґрунту», від народу. Інтелігенти-народники не почували себе складовою частиною народу, не відчували себе затребуваними народом. Народ жив сам по собі, поза ними, і, можливо, навіть не підозрював про їхнє існування. Звичайно народник-інтелігент не чув себе органічною частиною народного цілого, яка виконує функцію в народному житті. Він усвідомлював своє положення ненормальним, неналежним і навіть гріховним. М. Бердяєв так описує цей стан: «На вершинах свого історичного шляху російський геній гостро чув свою самотність, відірваність від ґрунту, свою провину, і кидався вниз, хотів припасти до землі й народу» [1, с. 49]. Такими були Толстой і Достоевський. Прямою протилежністю їм був європеець Ніцше. Одночасно з цим драматичним станом відірваності від «ґрунту» інтелігенція відчувала комплекс провини перед народом, мала відчуття наданого їй народом боргу, який неодмінно потрібно повернути. Інтелігенція гостро відчувала, що вся культура, яку вона отримала, створена за рахунок народу і ціною його страждань.

Однак тема народу і тема провини перед народом була в значній мірі містифікована самими народниками. Релігійні народники (слов'янофіли, Достоевський, Толстой) вірили, що в народі схована *релігійна правда*. Народники ж атеїстичні (Герцен, Бакунін, Чернишевський, народники-соціалісти 70-х років) були переконані, що в ньому схована *соціальна правда*. З точки зору цих двох впливових груп народників розглядався й характер провини правлячих класів перед народом. Народництво слов'янофільського, релігійного типу бачило головну провину вищих культурних класів у відриві від релігійних вірувань народу і його способу життя. Більш радикальними були народники-соціалісти. Вони бачили провину культурних класів у тім, що все їхнє життя та культура засновані на експлуатації народної праці.

Народництво у всіх його видах, вважає Бердяєв, є дітищем розколу петровської епохи, породженням неорганічного, «розірваного» стану всього ладу російського життя. Споконвічно сформувався тип «розкаюваного дворянина», який усвідомлював свій соціальний, а не особистий гріх. І тому в історії російської інтелігенції таким сильним був мотив покаяння, що різко виділяло її на тлі світових соціальних процесів. Цікавими є з цієї точки зору міркування соціолога-народника М. Михайловського. Він розділяє такі поняття як *робота совісті* та *робота честі*. Дворяни керувалися в основному мотивами честі, народники-різничинці — мотивами совісті.

Народництво споконвічно було антибуржуазним, відчувало відразу до буржуазності, боялося розвитку капіталізму в Росії. Всіх поєднувала віра

в особливій шляхи Росії, в можливість минути західний капіталізм, у призначення російського народу вирішити соціальне питання краще і швидше, ніж на Заході. М. Бердяєв зауважує, що російській людині з народу завжди було далеким римське право власності. Для російської свідомості важливим було не ставлення до власності, а ставлення до *живої людини*. В цьому проглядалися набагато більш глибокі християнські мотиви, ніж у західній свідомості.

Антибуржуазність народництва була зумовлена також соціальним походженням російської інтелігенції. Після 60-х років XIX століття це були здебільшого або пролетаризовані дворяни, що розорилися, або різночинці, що заробляли на життя копійчаними уроками та жили впроголодь. Цим частково пояснювалися гарячі симпатії російської інтелігенції до соціалізму. На їхньому тлі західна інтелігенція XIX століття була буржуазною, вона або належала до привілейованих заможних шарів, або жила за рахунок їх обслуговування.

Цікавою є тема взаємин народників і влади. На різних етапах розвитку російського суспільства ці взаємини були різними. На початку 60-х років в епоху ліберальних реформ було кілька років відносного примирення народницької інтелігенції з владою. Було бажання брати участь у здійсненні реформ «зверху». Прикладом тому можуть служити хвалебні статті Герцена та Чернишевського щодо селянської реформи Олександра II. Але ці райдужні дні тривали недовго. Реакційні настрої «зверху» та революційні настрої «знизу» стали зростати назустріч одне одному. Це призвело до того, що у «верхах» взяв гору страх перед змінами, що викликало адекватну відповідь у «низах». Радикально-революційні настрої породили терор. Почалося полювання на Олександра II.

Після скасування кріпосного права в Росії почався розвиток капіталістичної індустрії. Хоча і досить слабо, але буржуазія зростала. Питання про те, чи зможе Росія уникнути капіталістичної стадії розвитку, ще більше загострилося. Народницький соціалізм був поставлений перед новими історичними реаліями.

В 70-ті роки інтелігенція йшла в народ, щоб сплатити свій борг, зменшити свою провину. Спочатку це був зовсім не революційний рух. Політична боротьба за свободу відступила на другий план. Навіть «Чорний переділ», який прагнув переділу землі та передачі її селянам, був проти політичної боротьби. Народницька інтелігенція йшла в народ, щоб злитися з його життям, просвіщати його, поліпшити його економічне становище. Доля народників 70-х років була трагічною тому, що вони не лише переслідувалися з боку влади, але вони не були прийняті самим народом, що мав інший світогляд, інші вірування. Селяни іноді видавали представникам влади народників-інтелігентів, які готові були віддати своє життя народу. З цих причин народництво втратило колишні ідеологічні основи, стало відповідати на виклики часу актами насильства з боку окремих революційних груп.

Найбільш радикальні максималістські настрої революційного народництва втілилися в лиховісній фігурі Нечаєва. Він був засновником революційного товариства «Сокира або народна розправа», склав «Катехізіс

революціонера» — документ унікальний у своєму роді. В ньому знайшли граничне вираження принципи безбожної революційної аскези — відірвана від Бога православна аскетика, змішана з єзуїтством. М. Бердяєв визначав Нечаєва так: «Ісак Сіріянин, поєднаний з Ігнатієм Лойолой» [1, с. 52]. Гранична форма революційного світозаперечення.

Нечаєвський «Катехізіс» багато в чому передбачає тип більшовицької організації партії, жорстко централізованої та деспотичної, в якій усе будується за принципом «зверху — вниз». Нечаєв хотів покрити всю Росію маленькими надцентралізованими революційними осередками, які мали залізну дисципліну. Для них — усе дозволено заради здійснення революційної мети. Нечаєв презирливо ставився до народних мас, не довіряв їм, хотів «на аркані» вести їх до революції. Демократію він рішуче заперечував. Революціонер у його поданні — «приречена людина». «Він не має особистих інтересів, почуттів, схильностей, власності, навіть ім'я. Все в ньому захоплено одним винятковим інтересом, однією думкою, однією пристрастю — революцією» (Див.: [3, с. 249]). Революціонер повинен порвати з громадянським порядком і цивілізованим світом, з мораллю цього світу. Він живе в цьому світі тільки для того, щоб його знищити. Він не повинен любити науку та мистецтво цього світу. Він визнає лише одну науку та одне мистецтво — науку та мистецтво руйнування. Для революціонера морально все те, що служить революції. Ці слова, але вже в іншому історичному контексті, повторить Ленін.

Стратегія й тактика Нечаєва зводилася до наступного. Потрібно збільшити страждання й насильство, щоб викликати повстання мас. Потрібно об'єднатися з розбійниками, які і є щирими революціонерами. Революціонер повинен проникати навіть у таємну поліцію, всюди мати своїх агентів. Потрібна концентрована сила, що непереможна і руйнує все на своєму шляху. Необхідна виняткова працездатність, виняткова зосередженість на надзадачі, внутрішня готовність до страждань і катувань.

Нечаєв ділить суспільство на кілька категорій. *Перша категорія* — це всі, хто безапеляційно засуджений на смерть. Необхідний список таких засуджених, за рівнем їхньої відносної шкідливості. Ліквідація їх повинна дотримуватися цього списку і цього порядку. Насамперед повинні бути знищені люди, особливо шкідливі для революційної організації, чия раптова і насильницька смерть може навести найбільший страх на уряд, позбавити його розумних і сильних людей, похитнути його силу.

*Друга категорія* повинна складатися з таких людей, «яким дарують тільки тимчасово (!) життя для того, щоб вони рядом зв'язаних вчинків довели народ до невідворотного бунту».

До *третьої категорії* належить «безліч високопоставлених скотів», або особистостей, які не відрізняються ані особливим розумом, ані енергією, але користуються відповідно до їхнього положення багатством, зв'язками, впливом і силою. Треба обманути їх, спантеличити, по можливості опанувавши їхніми брудними таємницями, зробити їх своїми рабами.

*Четверта категорія* складається з державних честолюбців і лібералів з різними відтінками. З ними можна вступати в таємні зв'язки за їхні-

ми програмами, робити вигляд сліпого наслідування їхніх ідей, одночасно прибираючи їх до рук, опановуючи їхніми таємницями, широко їх компрометуючи. Все це робити для того, щоб відрізати їм шляхи до відступу і їхніми руками «каламутити Державу».

*П'ята категорія* — доктринери, конспіратори, революціонери, всі «ті, хто даремно говорив в гуртках і на папері». Їх треба безупинно штовхати і тягти вперед в «практичні головоломні заяви», результатом яких буде «безслідна загибель більшості» і «справжнє революційне вироблення деяких».

*Шоста категорія* — жінки, яких Нечаєв ділить на три розряди: одні — порожні, безглузді, бездушні, котрими можна користуватися як третьою й четвертою категорією чоловіків; інші — гарячі, віддані, але «не наші», тому що не допрацювалися ще «справжнього безфразного і фактичного революційного розуміння». Їх можна використовувати як чоловіків п'ятої категорії. Нарешті жінки «зовсім наші», тобто ті, хто безроздільно прийняв революційну програму. «Ми повинні дивитися на них, як на дорогоцінний скарб наш», — відзначає Нечаєв.

«Наша справа, — формулює свою стратегічну установку Нечаєв, — страшне, повне, повсюдне і нещадне руйнування». Для цього «зближаючись із народом, ми повинні з'єднатися з тими елементами народного життя, які з часу заснування Московської держави не переставали протестувати не на словах, а своїми справами, проти всього, що прямо або побічно пов'язано з Державою; проти дворянства, проти чиновництва, проти попів, проти торговельного світу й проти дрібних торговців, визискувачів народу. Ми з'єднаємося з лихим розбійницьким світом, цим щирим і єдиним революціонером у Росії». «Згуртувати цей світ в одну непереможну, нищівну силу — от вся наша організація, конспірація, завдання» [5, с. 217–218].

Вражає те, що в цій аскетичній і суворій моралі немає віри в допомогу божої благодаті, у вічне життя, як у християнстві. Велика відмінність християнства в тім, що воно не вимагає неправди для здійснення вищих цілей, не допускає нерозбірливості в засобах. Ця мораль була далека Нечаєву. Нечаєв був гранично щирим віруючим фанатиком, що дійшов до бузвірства. Маючи психологію розкольника, він готовий був спалити будь-кого, але в той же час згодний був у будь-який момент сам згоріти заради революційної справи. Вбивство нечаєвцями студента Іванова, якого вони запідозрили в провокаторстві, стало приголомшливою подією для всього російського суспільства. Революціонери і соціалісти всіх відтінків від нього відреклися. Навіть Бакунін відкинув Нечаєва. Достоевський нечаєвську справу поклав в основу написання роману «Біси». Петро Верховенський — художній прототип Нечаєва, був скоріше пародією, пасквілем. Однак у психологічному плані Достоевський розкрив багато достовірного.

Сам Нечаєв прийняв страждання і муки повною мірою. Просидів 10 років у каторжній в'язниці, в Олексіївськiм рaveliнi в жахливих умовах. Там він перетворив у своїх агентів всю варту в'язниці. Через завербовану охорону зв'язувався з партією Народної волі, якій давав поради та інструк-

ції. Це була людина виняткової сили. Але прихід до влади цієї людини означав би безроздільне панування політичної дияволяди.

Однак, розмірковуючи про народництво, варто згадувати не лише жорстокий терор активістів «Народної волі» (і їхніх продовжувачів — есерів), але й любов до народу російської інтелігенції, яка намагалася нести культуру в життя селянства і самовіддано служила його потребам. Характерним є щодо цього М. Михайловський, людина розумово обдарована, чудовий соціолог, але, на думку Бердяєва, він не володів серйозною філософською культурою. Михайловський проголошує боротьбу між індивідумом як диференційованим організмом і суспільством як диференційованим організмом [6; 99].

Коли перемагає суспільство, то індивідум перетворюється в орган суспільства, в його функцію. Потрібно прагнути до устрою суспільства, за якого індивід буде не органом і функцією, а його вищою метою. Саме таким бачив Михайловський соціалістичне суспільство. На відміну від нього капіталістичне суспільство в граничній мірі перетворює людину в свій орган і функцію. Тому Михайловський слідом за Герценом виступав захисником індивідуалістичного соціалізму.

Михайловський — ворог «природного ходу речей», він вимагає втручання людини в зміну «природного ходу». Є два розуміння суспільства: а) суспільство розуміється як природа, б) суспільство розуміється як дух. Якщо суспільство розглядати як природу, то виправдується насильство сильного над слабким, природний добір сильних і пристосованих, воля до могутності, панування людини над людиною, рабство і нерівність. В цій системі людина людині — вовк. Якщо суспільство є дух, то стверджується вища цінність людини, права людини, свобода, рівність, братерство. Тут Бердяєв є солідарним із Михайловським, але вважає, що це розходження між двома типами суспільства Михайловський розкриває дуже недосконало, в біологічних категоріях. Взагалі, вважає М. Бердяєв, це є розходженням між російською та німецькою ідеєю, між Достоевським і Гегелем, між Л. Толстим і Ніцше.

У Михайловського є цікаве розрізнення між типами розвитку та щаблями розвитку. Він уважав, що Росія відноситься до високого типу розвитку, хоча і перебуває на низькому щаблі розвитку. І, навпаки, високий щабель розвитку європейських капіталістичних суспільств сполучається з низьким типом їхнього розвитку. Народництво Михайловського виражалось в тім, що він стверджував збіг інтересів особистості та народу, особистості та праці. Але це не зашкодило йому бачити можливість трагічного конфлікту особистості та народних мас.

Він немов передбачав конфлікт, який станеться в розпал російської революції. «В мене на столі стоїть погруддя Белінського, яке мені дуже дороге, от шафа з книгами, за якими я провів багато ночей. Якщо в мою кімнату увірветься російське життя з усіма його побутовими особливостями і розіб'є погруддя Белінського, і спалить мої книги, я не скорюся і людям села; я буду битися, якщо в мене, зрозуміло, не будуть зв'язані руки» (Див.: [6, с. 101]). Цим Михайловський стверджує вищий обов'язок

боротьби особистості не лише проти суспільства-організму, але й проти народу, який може бути вражений сліпотою.

Захисником особистості був також інший великий ідеолог народництва — П. Л. Лавров. Його М. Бердяєв визначав як людину великої вченості, набагато більшої, ніж у Михайловського, але менш талановиту. Лавров писав дуже нудно, але послідовно і методично. Найбільш відомий він своєю книгою «Історичні листи», надрукованою під псевдонімом Міртова. Лавров стверджував антропологізм у філософії та визнавав критично мислячих особистостей двигуном історичного процесу. Він проповідує принцип саморозвитку особистості як її основний обов'язок. Але моральний розвиток особистості в нього здійснюється в групі, в партії. Для нього, по суті, людини як окремої особистості не існує, людина створюється суспільством. У Лаврова вже проглядаються елементи марксизму. В той же час він, як і всі соціалісти-народники, є противником ліберальної боротьби за конституцію. Він вірить у громаду, в артіль.

Однак, на думку Бердяєва, соціалізм не дає можливості обґрунтувати цінність і незалежність особистості. По-справжньому, і це вже неодноразово підкреслювалося в творах М. Бердяєва, проблема особистості була поставлена Достоєвським. Народництво Лаврова виражалось головним чином у тому, що він визнає провину інтелігенції перед народом і вимагає сплати боргу народу.

В 70-ті роки XIX сторіччя з'являлися і набагато більш аскетичні форми народництва. Вони жадали від інтелігенції повного зречення культурних цінностей не лише в ім'я блага народу, але й в ім'я думок народу, його уявлень і навіть його забобонів. Ці форми народництва були тоталітарними, вони не захищали особистість. Іноді народництво приймало релігійне і містичне зафарблення. В 70-ті роки існували релігійні братства, і вони теж представляли одну з форм народництва. Народ жив під «владою землі», і відірвана від землі інтелігенція, стверджує М. Бердяєв, була готова підкоритися цій владі.

Всі ці рухи інтелігенції не зустріли відгуку з боку селян. Весь лад життя освічених людей був іншим, ніж у селян, не зрозумілий їм, викликав у них недовіру. Створене самим ладом Росії штучне відокремлення селян і інтелігенції зіграло свою трагічну роль. Передвіщений Жозефом-Де-Местром «Пугачов з університетською освітою», Ленін зміг повною мірою реалізувати програму найбільш радикальної частини народництва. В «російському бунті, безглуздому і нещадному» знищена була безліч культурних цінностей і загинула майже вся народницька інтелігенція.

**Висновки дослідження:** Представляє інтерес положення М. Бердяєва про те, що народництво — явище специфічно російське, яке не має в історії аналогів. Джерелом народницького руху був не політичний інтерес, не прагнення до маніпулювання настроями «низів», а моральний імпульс. Російське народництво було насамперед *рухом совісті, актом духу* різночинної інтелігенції, яка усвідомила свій відрив від народної маси, свою культурну привілейованість за рахунок страждань народу. Одночасно російське народництво було *рухом гнозиса*, тобто пізнанням народної му-

дрості, народної інтуїції, щирого життєвого шляху на відміну від штучних схем. У цьому відмінність народництва від більшовизму, який йшов у народ, нав'язуючи йому готову жорстку ідеологічну схему, програмуючи його поведінку, штучно стимулюючи його активність «в заданому напрямку».

В той же час, і це особливо відзначає М. Бердяєв, саме в народницькому середовищі зародилися настрої та прагнення нечаєвського типу. Настрої за формою народницькі, але по суті антинародні, що розглядають народ як будівельний матеріал для створення «досконалого суспільства».

В сучасних умовах становлення так званої «елітарної демократії» особливо гостро усвідомлюється відрив владних еліт від потреб і очікувань народу. Домінуючим політичним прийомом є прийом виступу «від імені народу» без реального розуміння, співчуття та участі в народному житті. Сучасна внутрішня політика в посткомуністичних державах як ніколи має потребу в *руках совісті*, здатних втілити в конкретні суспільно-політичні дії почуття, настрої й очікування простих людей. В цій обстановці історичний досвід російського народництва є досить актуальним і повчальним.

## Література

1. Fedotov G. P. The Religious Sources of Populism / G. P. Fedotov. — The Russian Review, April, 1942.
2. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. — М.: Наука, 1990. — 220 с.
3. Володин А. И., Карякин Ю. Ф., Плимак Е. Г. Чернышевский или Нечаев? / А. И. Володин, Ю. Ф. Карякин, Е. Г. Плимак. — М.: Мысль, 1976. — 296 с.
4. О России и русской философской культуре: Сб. статей. — М.: Наука, 1990. — 528 с.
5. Дюкло Ж. Бакунин и Маркс. Тень и свет / Ж. Дюкло. — М.: Прогресс, 1975. — 462 с.
6. Бердяев Н. А. Русская идея. Судьба России / Н. А. Бердяев. — М.: Сварог, 1997. — 541 с.

### В. В. Попков,

канд. филос. наук, профессор,

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова,  
кафедра политологии

## Н. БЕРДЯЕВ О СУЩНОСТИ РОССИЙСКОГО НАРОДНИЧЕСТВА

### Резюме

В статье раскрывается сущность русского народничества с позиций теоретика персоналистической революции Н. Бердяева. Бердяевская оценка различных проявлений народничества, от духовного до террористического (нечаевского) типа, позволяет лучше осознать экзистенциальные мотивы социальных потрясений в России.

**Ключевые слова:** народничество, персоналистическая революция, интеллигентское сознание, социальная справедливость.



**V. Popkov,**

PhD, Professor, Odessa National I. I. Mechnikov University,  
Politology Department

## **N. BERDYAEV ABOUT THE ESSENCE OF RUSSIAN POPULISM**

### **Summary**

In the article is opening the essence of Russian populism in comprehension of N. Berdyaev, the theoretic of personalistic revolution. The Berdyaev's assessment of different manifestations of the populism from spiritual to terrorist (Netchaev's) type, allows to make a better acknowledge of existential motivations of the social contradictions in Russia.

**Key words:** Russian populism, personalistic revolution, social justice.

УДК 340.12+340.15+34.02

**В. Л. Левченко,**

канд. филос. наук, доцент

Одесский национальный политехнический университет,  
кафедра философии и методологии науки

## УТОПИИ И ТРАДИЦИИ КАК ПАРАМЕТРЫ РУССКОЙ ИДЕИ

Рассматривается становление русской социально-политической мысли в контексте эвтопического мышления. Утопия и традиция выявляются как существенные концепты в анализе «русской идеи». Рассматриваются некоторые идеологические конструкты в российской мысли XVIII и XIX вв. в их отношении к проблемам модернизации общества.

**Ключевые слова:** утопия, эвтопия, традиция, русская идея, модернизация.

**Постановка проблемы.** В огромном массиве литературы, посвященном исследованию феномена утопического, обнаруживаются две противоположные тенденции в его понимании. Одна, имеющая наибольшее число сторонников, рассматривает утопию как преимущественно идеал, который хотя и рожден противоречиями самой действительности, возникает в чисто интеллектуальной деятельности и как продукт подобной деятельности является моделью, с которой следует сверять действительность. Известными выразителями такой позиции являлись, например, Ф. и Фр. Мэнгуэли, Л. Мэмфорд и многие другие (см.: [1, 2]). Согласно другой позиции, утопиями являются те общественные идеалы, которые предвещают будущее состояние действительности и могут быть осуществлены в ней. Наиболее последовательно эта точка зрения была реализована немецким социологом, автором знаменитой книги «Идеология и утопия» Карлом Мангеймом, отличающим утопии от идеологий, обреченных на пребывание в сфере фикции. И те, и другие трансцендентны наличному бытию, так как ориентируют социальное поведение на элементы, не содержащиеся в данном бытии, но различаются возможностями своей реализации, то есть приближения бытия к себе.

**Задачей** же данной статьи является формулирование понимания утопии через анализ представленности и генезиса данного понятия в самих дискурсивных практиках рефлексий над ходом социальных процессов. В качестве предметного материала анализа будет взята история русской социальной мысли. Моя основная идея заключается в том, что при этом для реализации смысла истории утопии объективно необходимы, поскольку «полное исчезновение утопии привело бы к изменению всей природы человека и всего развития человечества. Исчезновение утопии создаст статичную вещь, в которой человек и сам превратится в вещь. Тогда возникнет величайший парадокс, который будет заключаться в том, что человек, после столь длительного, полного жертв и героических моментов развития, достигший на-

конец той высшей ступени сознания, когда история перестает быть слепой судьбой, когда он сам творит ее, вместе с исчезновением всех возможных форм утопии утратит волю создавать историю и способность понимать ее» [3, с. 219]. Утопии обозначают для нас прорыв к трансцендентному бытию, они взрывают границы социальных обстоятельств, манифестируют «неразумность бытия», если воспользоваться терминологией Гегеля.

Обращаясь к этимологии самого термина «утопия», который искусственно был создан и заявлен Томасом Мором в названии его знаменитой «Золотой книги, столь же полезной, как и забавной, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии», необходимо заметить, что часто подчеркивается одна возможность интерпретации — *u* (отсутствие) и *topos* (место), и забывается другой вариант перевода — *eu* или *ou* (хорошее) и *topos* (место). Последний смысл, указывающий на эвтопию (утопию), обязан присутствовать в анализе нашего феномена истории общественной мысли.

В отечественной культуре мы встречаемся с эвтопическим мышлением еще в древнерусской агиографической и святопаломнической литературе, где священные для христианина места топологически насыщены высшим смыслом и символикой. Квалитативизм средневекового сознания проявлялся в том, что различные точки и отрезки пространства как непрерывно-дискретной протяженности наделялись особыми свойствами. Были «священные места», «своя» и «чужая» территории. В «Хождении игумена Даниила» «священные» части земли противопоставляются «нечистой», враждебной человеку территории [4, с. 75], в «Сказании о Борисе и Глебе» места гибели князей и их захоронения чудодейственны: «светом горят, исцеляют страждущих, избавляют от бед не только свой народ, но и всю землю» [5, с. 299–301].

Пространственная многозначность сказалась и на типах подвижников. Если мученик не нуждается и путем страданий в мирской жизни достигает святости, то отшельнику (в широком смысле слова) необходимо особое, неоскверненное, чистое пространство — монастырь, пустыня и другое, — в котором реализуется его праведность, например, как у Феодосия Печерского. Земли и страны оцениваются как благодатные, святые, например, «иерусалимская», «греческая» земли. В народном сознании эта ориентация на поиск хорошего пространства проявилась в таких известных памятниках, как «Сказание о граде Китеже», «Путешествии Зосимы к рахманам» и других, собственно уже являющихся социальными утопиями в их распространенном значении этого слова.

Расцвет жанра утопии в отечественной культуре и представленность его в светской профессиональной культуре вызваны наличием определенных внешних культурных воздействий на имевшиеся особенности менталитета, отмеченные выше. Следует указать на ограниченность подхода, противопоставляющего утопию и утопическое сознание традиции и консервативному сознанию. Напротив, они активно сосуществуют, и не только как оппозиции. К. Мангейм подчеркивал, что поскольку утопия выражает всю полноту долженствования в бытии, воплощает смысл существования как

саморазвивающегося процесса, то она смыкается с традицией и даже обнаруживается в такой своей разновидности, как консервативная утопия (см.: [3, с. 194–200]). Неприятие мира, который застаёт человек, неудовлетворенность существующими на данный момент возможностями, порождает утопию. Она появляется при обнаружении пропасти, разрыва между действительностью, какова она есть, и идеальным миром воображения. Интересно, что расцвет в русской культуре и общественном сознании утопических представлений во второй половине 17-го и 18-го веков был вызван мощной интервенцией книг и духовных реформ из Украины после ее воссоединения с Россией. Идеи Стефана Зизания, других украинских полемистов с католицизмом активно впитывали в себя хилиастические идеи протестантской литературы, профессора Киево-Могилянской академии активно сотрудничали с такими центрами пиетизма, как Галле.

Все это впитывалось в свою очередь русским общественным мнением во время церковных реформ царя Алексея Михайловича и приводило к появлению, в частности, среди деятелей раскола утопических представлений об идеальных общинах и блаженных местах, позволявших спастись от «скверны» окружающего мира и соблазнов отхода от возможного спасения в условиях неминуемо приближающегося конца света.

С другой стороны, совершивший путешествие по протестантским странам Европы и поживший в Голландии, где сильно присутствовали утопические настроения в их хилиастической разновидности, то есть ориентирующие на реализацию утопии в этом мире, Петр Первый явно воспринял эту тенденцию и активно пытался воплотить ее в жизнь. Для него и его окружения характерно негативистское отношение к прежним традициям, история не предопределяет судьбу потомков, их земное бытие. Прошлое для них в своей целостности мертво, а настоящее выступает не как эхо вечности, а как прообраз будущего. Но при этом утопическо-хилиастические настроения, которые требовали взрыва границ существования прежних отношений, овладевшие Петром, не могли осуществляться на пустом месте. Петр осуществлял поиск традиций, чтоб посадить на них свою реализующуюся утопию, то есть выстраивает «эстафетность» традиций, их перенос и перемещение.

Так сам царь-преобразователь в 1713 году обращается к своим соратникам: «Снилось ли вам, братцы, все это тридцать лет назад? Историки говорят, что науки, родившиеся в Греции, распространились в Италии, Франции, Германии, которые были погружены в такое же невежество, в каком остаемся и мы. Теперь очередь за нами: если вы меня поддержите, быть может мы еще доживем до того времени, когда догоним образованные страны» (Цит. по: [6, с. 54]). Новации опираются при этом на использование устойчивых культурных форм с вкладыванием иного смысла, что находит свое отражение даже в семантике, например, оппозиция «свет — тьма». Для предшествующего понимания свет — это духовно-онтологическая категория (Фаворский свет и т. п.), для нового же — это просветительство, образование (см.: [7, с. 38]).

Петровские реформы как реализация утопического сознания в бытии и последующее за этим историческое развитие России выявили острейшее

противоречие между бурным ростом просвещения и распространением, усилением деспотизма. В результате выявляется консервативная оппозиция, «подвергающая сомнению многие стороны петровских преобразований, идеализирующая патриархальность, старину — как время более органическое, где не существовало того «циклического» разрыва просвещенного слова и «непросвещенного» дела» [8, с. 118–119]. Появляется консервативная реакция на реализацию хилиастической утопии Петра Первого, противопоставляющая ей культ стихийности в общественной жизни, наивную веру в самопорождение идеала действительностью из самой себя. Подобная реакция означала в своей сущности стирание границы между бытием и долженствованием, идеалом и действительностью. Реализация петровской социальной утопии, по мнению князя М. М. Щербатова, высказанного в его сочинении «О повреждении нравов в России», продемонстрировала разрыв осуществляемых преобразований с внутренним духом страны. «...Действие Петра Великого, — пишет М. М. Щербатов, — можно применить к действию неискusstного садовника... Так урезание суеверий и на самые основательные части веры вред произвело; уменьшились суеверия, но уменьшилась и вера. Исчезла рабская боязнь ада, но исчезла и любовь к Богу и к святому его закону; и нравы, за недостатком другого просвещения исправляемые верою, потеряв сию подпору, в разврат стали приходить» [9, с. 130].

Щербатов замечает, что для того чтобы отменить мир сложившихся традиций, следовало приучить себя смотреть на обычаи как на предрассудки, в традиции видеть лишь суеверие, а весь сложившийся уклад жизни объявить абсурдным, что означало сделаться чужим, иностранцем в своей стране. Просвещенные представители новой культуры, например, И. М. Долго-рукий, тоже понимают, что, усваивая новые культурные ценности, они вместе с тем и что-то теряют: привыкшие к светскому пустословию, уже не понимают «приговоры» деревенских жителей, уже не слышат всего того «смышленного», нравоучительного, полезного и дельного, что они говорят (цит. по: [10, с. 132]). Причем сами идеологические противники Просвещения осознают себя его порождением. Так, Щербатов, разоблачив «петровское развращение», вслед за тем восклицает: «Могу ли я после сего дерзнуть какие хулы на сего монарха наречи? Могу ли данное мне им *просвещение*, яко некоторой изменник похищенное оружие, противу давшего мне во вред ему обратить?» [9, с. 122].

Щербатов противопоставляет окружающей действительности свой вариант консервативной утопии, изложенной в романе «Путешествие в землю Офирскую», где со своих позиций автор рисует идеальный образ общественного правления. Представленный им идеал сугубо положительный, в отличие от екатерининской России, так как в Офирской земле «власть государственная соображается с пользой народной», «ласкательство прогнано от царского двора и истина имеет в оный невозбранный ход», «законы созданы общим народным согласиём» [11, с. 38].

Осознание связи между осуществляемыми культурными новациями и национальными основаниями отечественной традиции, осознание протеста на новации как сущностно вытекающего из них, содержащего в них как

эмоционально-ценностный толчок, имеет свои культурно-исторические причины. Распространение Просвещения в России подчинялось общим закономерностям передачи новых культурных традиций, усвояемых в процессе реализации социальных утопий, от их эпицентра, реальной «прародины», к периферии культурных районов, выявленными, в частности, Ю. М. Лотманом во многих его исследованиях. Процесс распространения культуры оказывается одновременно и трансформацией, и каждый расположенный на периферии культурный район выступает не как пассивный склад поступающих извне идей и текстов, а в качестве активного партнера в коммуникационном диалоге.

Активность проявляется в том, что транслируемая извне культура «переводится» с помощью уже имеющихся в данной традиции культурных кодов и таким образом вписывается в рамки национальной культурной истории. Ю. М. Лотман выявляет противоречие, заложенное в самой природе этого процесса: «идеи Просвещения несут в себе пафос отрицания традиции, и новые их адепты, захваченные верой в просветительную утопию, психологически воспринимают себя как людей, порвавших с отцовской традицией. Но одновременно они пользуются культурными кодами именно этой традиции для того, чтобы превратить «чужое» в «свое»» [12, с. 198].

Своеобразным подтверждением этого является творчество Державина, Крылова, Шишкова и других писателей-архаистов начала XIX века, прсветительские истоки которых были выявлены в работах Ю. Н. Тынянова 1920-х годов [13]. Но уже в XVIII веке М. М. Щербатовым, как видно из вышеприведенной цитаты, осознается, что для самосознания традицией себя необходимо присвоение в себе новизны. Осуществление взаимодействия традиций и новаций, обнаруживаемых себя в процессе реализации просветительской утопии, осуществляется как бы в два этапа. Сначала импортируемая культура захватывает ведущие позиции, выступает в качестве моды. В результате «новая» культура национализируется, начинает восприниматься как своя и исконная, в ней возникает стремление «восстановить» национальную традицию и полемически противопоставить ее «реальной прародине» импортируемых идей [12, с. 202].

XIX век породил большое количество произведений утопического характера и соответственно проектов социального переустройства, то есть *эскапистских* и *героических утопий*, если следовать классификации Ежи Шацкого [14, с. 52–53]. Эскапистские утопии — это мечтания о лучшем мире, из которых не следует призыв к борьбе за его реализацию, в отличие от героических. Специфика российских утопий в том, что так называемых утопий места было предельно мало, из значительных текстов разве что роман М. М. Щербатова. Большинство же текстов относится к утопиям времени и имеют виртуальный характер, их действие происходит во сне. Таковы, например, сон из «Путешествия из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева, «Сон» А. Д. Улыбышева, четвертый сон Веры Павловны из «Что делать?» Н. Г. Чернышевского, «Сон смешного человека» Ф. М. Достоевского. Виртуальное осуществление названных утопий вызвано отсутствием в личном опыте авторов традиций для укоренения этих социальных проекций.

С другой стороны, представители героической утопии, утописты-реализаторы, обнаружили идеал справедливого общественного устройства в том времени, когда народ будто бы жил в состоянии первоначального равенства в рамках общины. Отсюда возник миф об общине, сущностно содержащей в себе равенство и социальную справедливость. Этот миф воздействовал на воображение различных деятелей революционно-демократического движения достаточно сильно в связи с реальным наличием общины в социальных условиях того времени. В результате появляется различие традиций на передовые и реакционные. Первые необходимо всячески поддерживать и опираться на них, вторые же нужно всячески искоренять и нейтрализовать.

Утверждение данной позиции как значимой объясняется деструктивным воздействием буржуазных отношений на существующие докапиталистические структуры, которые в значительной мере обесцениваются, что проявилось в нарушении привычного ритма жизни, распаде прежних общественных связей агента социальных новаций, ломкой устоявшихся жизненных ориентаций, социально-психологических представлений и норм. Стремления к выборочным заимствованиям культурных достижений Европы, проявленные царизмом в процессе осуществления реформ, приводили к серьезным изменениям состояния исторически сложившегося менталитета.

В результате происходило разрушение рационалистических стереотипов, выражающих наличную традицию, а фрагментарность и непоследовательность заимствований не вели к быстрому созданию новой рациональности, что вызывало появление духовного вакуума, характеризуемого, в частности, культурным склерозом и репрессивным утопизмом притязаний на переустройство мира существующего. Осознание зазора между своими идеями и социально-исторической повседневностью, обнаруженное очень быстро и резко выросшим количественно слоем «образованного класса» (не имеющего за собой три-четыре поколения), породило и закрепило представления о возможности легко и безболезненно управлять традициями или вообще элиминировать их.

Данное представление обосновывалось тем, что народническая интеллигенция, осмысливавшая себя как состоящую из «критических личностей», считала необходимым руководствоваться в своей деятельности не сложившимися традициями и нормами общественной жизни, а выработанным ею утопическим идеалом социального прогресса. Этот идеал прямо восходит к просветительской идеологии и задает принципиально новые критерии и способы восприятия исторической реальности. Как известно, социальный прогресс трактовался просветительской идеологией в терминах бинарного мышления («старое» – «новое», «прошлое» — «будущее», «низшее» – «высшее» и т. п.).

Такое упрощение неизбежно приводило к появлению и распространению взглядов об унифицированном социальном устройстве и инструментальном использовании традиции в соответствии с достижением избранного идеала справедливого общества. Отношение к традиции как к средству реализа-

ции социального прогресса сопровождалось распространением нигилизма и насилия по отношению к историческому прошлому, различные формы которых получили нравственное оправдание. Так, П. Н. Ткачев писал: «...установление возможно полного равенства индивидуальностей... и приведение потребностей всех и каждого в полную гармонию со средствами к их удовлетворению — такова конечная *единственно возможная* цель человеческого общества» [15, с. 508].

Этот нигилизм по отношению к прошлому, наработанным в процессе исторического развития ценностям духовно происходит из Просвещения, являясь, по выражению Н. А. Бердяева, его «радикальной формой» [16, с. 89]. Причем кроме того, что насилие по отношению к традиции часто считалось нравственно оправданным, оно также считалось нравственно возможным для безболезненного осуществления по отношению к носителям идеала социального прогресса. «Мы будем рушить, рушить все, не пощадим мы ничего! Что было создано веками, мы слошим мощными руками и грязью в идол ваш священный рукою бросим дерзновенной! Мы сроем церковь и дворец, пусть с рабством будет и конец всему отжившему, гнилому, пусть место новому, живому очистит наше разрушенье» [17, с. 567]. Такие настроения были характерны не только для ультрарадикалов типа П. Н. Ткачева. Так, землевольцы, справедливо осознавая царистские настроения крестьянских масс как консервативную традицию и препятствие для осуществления своих социальных проектов, предполагали организовать своеобразную психологическую сшибку в сознании мужика этой традиции и окружающей его действительности; идти «в народ» и, понимая репрессивный характер самодержавия, провоцировать крестьян на массовое хождение с жалобами к царю, к губернаторам, в сенат, чтобы через свою шкуру у них разрушались консервативные предрассудки и настроения (см.: [18, с. 139–141]).

Представления о государственности как чуждой, навязанной русскому народу консервативной традиции, сочетались с представлениями об органически присущих ему положительных традициях, таких как стихийная коллективность, отрицающая политические формы. «Живя отдельно и независимо в своих общинах, управляемых по патриархальному обычаю стариками, впрочем, на основании выборного начала и пользуясь все одинаково общинною землею, они [славяне. — В. Л.] не имели и не знали дворянства, не имели даже особой касты жрецов, были все равны между собою, осуществляя, правда, еще только в патриархальном и, следовательно, в самом несовершенном виде идею человеческого братства» [19, с. 330–331]. То есть, как здесь у Бакунина, в народнической идеологии проявлялось стремление находить истоки утопического социального идеала устройства действительности в далеком прошлом, родственность его этому прошлому, каким-то образом выстраивать духовную традицию между тем и другим.

Образ «хрустального дворца», рисуемый в утопическом воображении народников, созидаемый посредством насилия и приводящий к единообразию человеческого существования, вызвал резкую критику со стороны



Ф. М. Достоевского. Он в своих произведениях «Записки из подполья», «Бесы», «Братья Карамазовы» предложил такие аргументы против предлагаемых проектов социальных утопий, которые работают и по настоящее время. Это порождаемая единообразием скука, подавление свободы воли индивида, а «человеку надо — одного только самостоятельного хотения» [20, с. 113–114], отсутствие уверенности, что предлагаемый утопический проект нужен человеку. Достоевский рисует в «Бесах» страшный утопический проект — шигалевщину, ведущую человечество к счастью через страдания девяти десятых человечества, и предлагает самый сильный нравственный аргумент против насильственной реализации утопии — о цене ее в виде слезы ребенка.

В заключение хотелось бы сделать **вывод** о том, что утопическое мышление проявляет живучесть и парадоксальность своего бытия, связанную с навязываемой людям, с одной стороны, активистской позицией, вызванной моральным и психологическим неприятием наличного положения, а с другой — с трансцендированием и телеологием этого активизма, основывающегося в результате на «отсутствии», Ничто, «пустоте».

### Литература

1. Мэнзуэль Ф., Мэнзуэль Фр. Утопическое мышление в западном мире // Утопия и утопическое мышление. — М.: Прогресс, 1991. — С. 132–167.
2. Мэмфорд Л. Миф машины // Утопия и утопическое мышление. — М.: Прогресс, 1991. — С. 15–64.
3. Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. — М.: Юрист, 1994. — С. 7–276.
4. Хождение игумена Даниила // Памятники литературы Древней Руси XII в. — М.: Художественная литература, 1980. — С. 70–89.
5. Сказание о Борисе и Глебе // Памятники литературы Древней Руси XI — начала XII вв. — М.: Художественная литература, 1978. — С. 295–309.
6. Эйдельман Н. Я. «Революция сверху» в России. — М.: Книга, 1989. — 176 с.
7. Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. — Л.: Наука, 1984. — 322 с.
8. Эйдельман Н. Я. «О повреждении нравов в России» М. М. Щербатова // Вопросы философии. — 1982. — № 9. — С. 117–122.
9. Щербатов М. М. О повреждении нравов в России // Там же. — С. 123–133.
10. Чайковская О. Г. Воспитание «новой породы» людей (об одном социальном эксперименте XVIII века) // Социологические исследования. — 1987. — № 2. — С. 121–134.
11. Щербатов М. М. Путешествие в землю Офирскую г-на С. швецкаго дворянина // Русская литературная утопия. — М.: Изд-во МГУ, 1986. — С. 37–79.
12. Лотман Ю. М. Архивисты-просветители // Тынъяновский сборник: вторые Тынъяновские чтения. — Рига: Зинатне, 1986. — С. 192–207.
13. Тынъянов Ю. Н. Архаисты и новаторы. — Л.: Прибой, 1929. — 596 с.
14. Шацкий Е. Утопии // Шацкий Е. Утопия и традиция. — М.: Прогресс, 1990. — С. 15–204.
15. Ткачев П. Н. Что такое партия прогресса (по поводу «Исторических писем» П. Л. Миртова. 1870) // Ткачев П. Н. Сочинения. — Т. 1. — М.: Мысль, 1975. — С. 461–509.
16. Бердяев Н. А. Русская идея // Вопросы философии. — 1990. — № 2. — С. 87–154.
17. Ткачев П. Н. Христово воскресенье // Ткачев П. Н. Сочинения. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1. — С. 567.
18. Фигнер В. Н. Запечатленный труд. Воспоминания в 2-х тт. — М.: Мысль, 1964. — Т. 1. — 439 с.

19. Бакунин М. А. Государственность и анархия // Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. — М.: Правда, 1989. — С. 291–526.  
20. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. — Л., 1973. — Т. 5.

**В. Л. Левченко,**

канд. філос. наук, доц.,

Одеський національний політехнічний університет,  
кафедра філософії та методології науки

**УТОПІЇ ТА ТРАДИЦІЇ ЯК ПАРАМЕТРИ РОСІЙСЬКОЇ ІДЕЇ**

**Резюме**

Розглядається становлення російської суспільно-політичної думки в контексті евтопичного мислення. Утопія и традиція виявляються як сутнісні концепти в аналізі «російської ідеї». Розглядаються деякі ідеологічні конструкти в російській думці XVIII й XIX ст. в їх ставленні до проблем модернізації суспільства.

**Ключові слова:** утопія, евтопія, традиція, російська ідея, модернізація.

**V. L. Levchenko,**

PhD, Associate professor, Odessa National Polytechnic University,  
Philosophy and Methodology of Science Department

**UTOPIES AND TRADITIONS AS PARAMETERS OF RUSSIAN IDEA**

**Summary**

The formation of Russian social-political thought in the context of eutopic thinking is considered. Utopia and tradition are revealed as essential concepts in analysis of «Russian idea». Some ideological constructs of Russian thought in XVIII-XIX c. are considered in their attitude to the problems of the social modernization.

**Key words:** utopia, eutopia, tradition, Russian idea, modernization.

УДК 215:261.6

**Н. П. Бевзюк,**

кандидат исторических наук,

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова,

кафедра философии и основ общегуманитарного знания

## РЕЛИГИОЗНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

Статья посвящена вопросу национальных отношений в условиях существования двух основных проблем современности: 1 — политизации религиозных институтов в системе двух или многоуровневых отношений; 2 — глобализация и политизация мирового сообщества. Основополагающим моментом данной проблематики является миграция населения, формируя иную культуру и иное религиозное мировоззрение, приводящее к конфликтным ситуациям и геополитическим изменениям. В статье анализируется ассимиляция чужеродных организаций в иных религиозных и культурных образованиях.

**Ключевые слова:** религиозные организации, глобализация, религиозный плюрализм, миграция, глобализация религиозных институтов, глобальный миропорядок.

**Постановка проблемы.** Все чаще обнаруживаются ситуации, когда религиозное сознание и религиозные темы оказываются востребованы в модернизационных процессах глобализации. И тогда религиозные процессы становятся частью глобальной цивилизации как модель складывающегося миропорядка, определяя границы зон активности приоритетов субъектов политического и экономического действия. В связи с этим целью данного исследования является определение роли религии и религиозных организаций в глобальном мире.

Поэтому можно говорить о религиозном измерении глобального миропорядка и о вызовах, на которые религия формирует активные или пассивные ответы. В том числе в качестве проектов нового миропорядка, складывающихся внутри религиозных институтов, и в виде структуры глобальных религиозных сетей, формирующихся параллельно сетям экономически-политическим, техническим, социокультурным.

**Целью настоящей публикации** является рассмотрение таких моментов: как религиозные институты сталкиваются с рядом вызовов складывающейся глобальной цивилизации и новым глобальным миропорядком, как религиозные институты стремятся найти ответы на эти вызовы (в виде особых процессов глобализации религиозности и становления глобальных религиозных структур, складывающихся параллельно процессу формирования глобальной цивилизации).

Новый глобальный миропорядок в качестве ценности и реального положения дел включает в себя религиозный плюрализм. Это означает, что ни одна религиозная система не может рассматривать себя как доминирующую

вероучительную систему и должна выстраивать долговременные системы диалоговых взаимоотношений с другими религиями. Важным симптомом подобного положения дел является постоянное увеличение роли и активности межрелигиозных организаций (например, Всемирный Совет Церквей), постоянно действующих «круглых столов», совещаний. В организационных структурах традиционных церквей расширяются и усложняются системы, ответственные за внешние связи (межрелигиозные и светские). В структурах светских международных организаций складываются службы, специализирующиеся на постоянных контактах с религиозными организациями. Появляется инфраструктура консультаций между светскими и религиозными институтами глобального уровня по конкретным вопросам нового понимания и перераспределения зон влияния. Характерной чертой и «общим местом», по которому существует молчаливое согласие, является примат норм международного права над региональным, доминирование доктрины прав человека над доктриной права организации и страны. Иными словами, реально практикуются нормы религиозной версии доктрины «органического суверенитета» [1, с. 314.] Это вызывает напряжение между классическим подходом, предполагающим существование особых зон духовной ответственности и духовного попечительства, закрепляющих за ведущими конфессиями традиционные территориальные зоны, и новым подходом «поверх барьеров», в которых доктрина ограниченного суверенитета распространяется на межрелигиозные отношения. То есть любая территория обладает равным религиозно-правовым статусом по отношению ко всем религиозным группам. Деятельность этих групп регулируется международным правом, исключающим юридическое оформление зон преимущественной духовной ответственности какой-либо религиозной организации.

Становление глобальной цивилизации, сопровождающейся процессами унификации и стандартизацией моделей культуры, в качестве реакции на эти процессы вызвало повышенное внимание к религиозным и национальным меньшинствам как проблемным объектам, требующим к себе проявление заботы, защиты и сохранения от уничтожения под влиянием глобальной массовой культуры. Не входя в обсуждение оправданности этих опасений, следует отметить наличие серьезной тенденции в глобальной сверхцивилизации к выделению и обустройству особых ниш для существования и самобытного развития религиозных меньшинств. «Внимательное отношение к позиции и правам религиозных меньшинств, избегание стратегий прямой ассимиляции (обращения) — одна из особенностей стандартов, предъявляемой глобальной цивилизацией к традиционным конфессиям» [2, с. 231]. Это существенно отличается от стратегии активной и настойчивой миссионерской работы, которую некоторые традиционные конфессии практиковали в течение столетий. Проекты поддержки религиозных меньшинств иницируются преимущественно светскими международными структурами. Тем не менее сотрудничать с этими программами и проектами приходится специальным структурам аппаратов традиционных конфессий, ответственных за работу с религиозными меньшинствами. Это обстоятельство иногда требует вносить коррективы в традиционные системы вероучительной

практики (однократные, как, например, покаяние Папы Иоанна Павла II 12 марта 2000 г., или многократные, как, например, устранение препятствий для иудео-христианского диалога, наличествующих в религиозной литературе, используемой в христианской богослужебной практике).

Глобальная цивилизация предполагает резкое повышение скорости вовлечения в региональный конфликт мирового сообщества и стремительное приобретение этим конфликтом статуса международного. Участие в управлении этим конфликтом (или кризисом) оказывается объектом борьбы и соперничества основных субъектов действующей мировой политической системы. Так как многие локальные и региональные конфликты в качестве движущих мотивов своего развития (обострения или смягчения) включают религиозные мотивы, то складывается положение, когда религиозные институты оказываются вовлечены в ситуации, имеющие все признаки межрелигиозных войн и конфликтов. Одна из особенностей включенности религиозных институтов в глобальную цивилизацию по признаку вовлеченности в остротекущие конфликты заключается в той непривычной для традиционных конфессий коллизии, когда, во-первых, внутриконфессиональное действие становится событием публичной политики и, во-вторых, светские власти часто с завышенными и небескорыстными надеждами обращаются к религиозным институтам за миротворческими инициативами. То есть светские власти вольно или невольно провоцируют втягивание религиозных институтов в конфликтные и кризисные ситуации. Подобное вовлечение составляет серьезную проблему и угрозу уже для внутренней стабильности религиозных институтов, ибо включившись в международный конфликт и не разрешив его, религиозная организация впускает этот неразрешенный конфликт во внутреннее пространство своей собственной религиозной системы, что таит в себе опасность религиозных расколов и распадения. Глобальные цивилизационные процессы, формируя новый миропорядок, создают инструменты строительства и функционирования этого миропорядка: международные политические и гражданские институты. Эти институты создают свои аппараты, действующие автономно, решая свои собственные задачи перераспределения внутриорганизационных властных полномочий. Религиозные организации, включаясь в инфраструктуру международных консультативных, совещательных и властных институтов, вынуждены создавать свои аппаратные структуры, имеющие статус международных. Как и светские аппаратные структуры, они ставят и решают собственные задачи аппаратного свойства: распределение мест и квот в представительных и исполнительных органах и структурах, лоббирование групповых интересов, переговорные процедуры, сближение интересов участников многочисленных переговоров, делегирование полномочий. То есть в каждой религиозной организации появляются аппаратные структуры, призванные рассматривать стратегию религиозной организации из глобально цивилизованной или геополитической перспективы. Если религиозная организация по традиции не имела глобальных проектов миссионерского, экуменического характера, подобная глобализация внутренней сферы деятельности вызывает трудности. Следует помнить, что

мировые религии всегда осознавали свою деятельность в геополитическом контексте построения нравственных универсальных моделей культуры, политики, экономики. Поэтому подключение к глобально цивилизационным процессам выглядит вполне естественным.

Архитектура нового глобального миропорядка с его сложной системой политического, экономического, социокультурного и правового зонирования пространства глобальной цивилизации заставляет религиозные институты существовать в разнородном правовом, политическом, культурном и экономическом полях. Подобная ситуация усложняет поддержку внутренней стабильности и интегрированности религиозных институтов, традиционно склонных к внутренней унифицированности и иерархическим структурам внутренней власти. Особые документы, регламентирующие внутренние нормы религиозного права и являющиеся частью вероучительной доктрины и практики, вынуждены учитывать различные правовые традиции и системы, в пространстве которых и приходится действовать филиалам и отделениям (миссиям) религиозных международных организаций. Правовой статус отдельной централизованной организации и допустимые формы активности существенно дифференцированы в зависимости от уровня и зоны глобальной цивилизационной системы, где обнаруживается и поддерживается активность специализированных религиозных институтов (орденские и неорденские централизованные структуры). Необходимость вписаться в грядущий миропорядок является серьезным вызовом для традиционных орденовских структур. В частности, проблемы возникают в связи с двумя потенциально возможными реакциями: во-первых, самоизоляция, что в итоге может привести к исчезновению орденовских структур, во-вторых, разрушение внутренней властной вертикали, что означает для традиционного ордена не только потерю технологических возможностей внутреннего управления, но и утрату способности к духовной активности, где властвует вертикаль — не только базовая конструкция религиозной организации, но религиозно-воспитательный компонент вероучительной системы.

Несмотря на сложную конфигурацию складывающегося пространства глобальной цивилизации, на формирование новых замкнутых зон, границ и этажей в архитектуре нового глобального миропорядка, традиционные религиозные институты сталкиваются с прогрессирующим явлением, когда благодаря инфраструктуре глобальных систем массовых коммуникаций эти границы и перегородки между этажами разрушаются, и возникают всплески массовых увлечений каким-либо ярким проповедником или организацией, которые длительное время могут оставаться малоизвестными, но на некоторое время могут овладеть воображением миллионов последователей в разных странах и регионах мира. Наиболее известные примеры такого рода — волны «харизматических обновлений», которые, зарождаваясь в достаточно замкнутых пятидесятнических церквях США, получали массовое распространение в странах Южной Америки, особенно в Бразилии, а затем обнаруживались в Европе и Африке. Особенностью этих движений является доктринальная простота и ориентация на эмоциональное вовле-

чение последователей. При этом харизматическое возрождение охватывает и традиционные церкви, в частности католическую молодежь, к которой обращаются католические клирики, но уже в неожиданной для традиции манере пятидесятилетнего телепроповедника. Наиболее известная фигура последних лет — католический священник из Бразилии о. Марчелло Росси, собирающий большие аудитории молодежи на свои проповеди и рассматривающий свою манеру как альтернативу пятидесятилетнему влиянию в католической молодежной среде.

Как показывает опыт последних лет, те процессы, которые можно уже определять как массовые, складывались в последнее десятилетие как новая волна строительства харизматических общин, которые носят программно транснациональный и трансконфессиональный характер, но имеют одну цель — обновление опыта веры в новых цивилизационных условиях. Для традиционных религиозных институтов главной проблемой является внутреннее столкновение двух тенденций, одну из которых эти институты вынуждены поддерживать и приветствовать, а другую тенденцию всячески избегать. Первой тенденцией является реальный опыт оживления религии и веры, приводящая в пустующие храмы молодежь. Вторая тенденция — размывание границ религиозной идентичности, что рассматривается как серьезная угроза и вызов внутрицерковному единству.

Необходимо отметить несколько стратегий, реализуемых религиозными институтами в качестве ответа на вызовы глобальных цивилизационных процессов. Религиозные институты осознают себя как структуры глобального, а не регионального уровня. Строительство и развитие организационных структур религиозных организаций осуществляется как развитие структур глобальных организаций, чье поле деятельности — территория всего мира и населения всех стран, т. е. транснациональный характер вероучительных систем большинства мировых религий получает организационную поддержку и практическое (светское, юридическое, экономическое и культурное) оформление от процессов становления глобальной цивилизации. Можно утверждать, что транснациональные (по всей традиции, правилам внутреннего распорядка, истории) орденовые (например, монастырь в мире) структуры одними из первых и максимально использовали в своей практике преимущества, которые дает для развития международных организационных структур процесс становления глобальной цивилизации. К числу таких преимуществ относится процесс упрощения визового режима для некоторых геополитических зон, унификация и упрощение процедур приобретения собственности в зонах за пределами территорий, где находится международный религиозный центр, и, наконец, практика доминирования норм международного права над местным.

Реально состоявшийся религиозный плюрализм и массовая секуляризация снижают численность формально интегрированных в религиозные структуры адептов, но одновременно порождают в безрелигиозной, светски ориентированной глобальной культурной среде массовую «усталость от безверия» и поиска веры, являющегося результатом и обратной стороной массовой секуляризации. Личный путь, который в разных тради-

циях называется либо «пробуждением», либо «призванием» [3, с. 45], порождает вид религиозности, мало известный прежним религиозным эпохам, но существенно влияющий на облик современной неофициальной или внеорганизационной религиозности, из носителей которой все в большей степени формируются и организованные традиционные религиозные институты. Этот путь личного поиска может содержать в себе этапы колебаний, перехода из одной церкви в другую, от вероучительной системы к другой.

Для современной религиозности характерна многоступенчатость, вариативность и диффузность переживаний, заявлений, поисков предпочтений. Ответом на этот массовый запрос является возникновение сетей групп, осуществляющих индивидуальную работу. Развиваются проекты, где личные духовные поиски реализуются и организуются в виде особых духовных путешествий, которые находятся между проектами рекреационно-оздоровительными и паломничества по отмеченным на религиозной карте мира местам. Складываются организационные структуры социальной и психологической помощи при традиционных и нетрадиционных религиозных институтах без формальной включенности проектов социальной и психологической помощи в организационные структуры религиозных институций. Тем самым достигается решение двух взаимно противоречивых задач, поставленных перед религиозными институтами массовой секуляризации и одновременно массовой же усталостью от секуляризации: сохранение традиционной религиозности путем некоторой самоизоляции в мире религиозного и культурного плюрализма и в то же время увеличение своего влияния на ищущих религиозных ответов светских людей через дочерние организационные структуры, имеющие статус светских духовно-культурных (но не религиозных) инициатив и проектов.

Особенно стоит отметить значимость возникновения и развития института приватной веры. В отличие от модели «предверы», «неопределенной диффузной веры», «ищущей веры», которая сопровождает секулярное общество и вполне может завершиться включением в какую-либо традиционную религиозную систему, институт «приватной веры» не предполагает такой перспективы. Адепты — сторонники института «приватной веры», внеконфессиональной религиозности — не стремятся к включению в традиционную религиозную организацию. Непосредственным следствием подобной установки является отказ от регистрации в местных и центральных органах власти как религиозной организации, либо принятия статуса светской организации, либо, по вполне объективным или субъективным причинам, отказ от любой регистрации. Нормы современного права по регулированию правоотношений религиозных объединений и властей предоставляют правовую базу для такого рода легального уклонения от взаимодействия с властью. Иными словами предоставлена возможность для духовной экстерриториальности, что в свою очередь дает правовые основания для включения в глобальные сетевые структуры, минуя контакты с властными местными структурами. Создаются условия для существенного расширения понятия «религиозный институт», «религиозная груп-



па». Создаются многочисленные переходные состояния и статусы между светской организацией и религиозной в традиционном смысле. Становится более размытым и многомерным понятие «верующий». Достаточно напомнить феномен включенности сразу в несколько религиозных институтов или в институт внеконфессиональной, приватной веры. В результате указанных процессов подвергаются диверсификации структуры власти внутри традиционных конфессий: повышается статус мирян и увеличивается число возможных форм религиозного служения. Подобное развитие касается и статуса отношений со светской властью и со светскими организациями, оказывающими помощь религиозным институтам. Так, например, многие организационные проблемы решаются с помощью создания ассоциаций и друзей прихода или религиозного центра, института, которые, являясь светскими гражданскими инициативами, берут на себя заботы, которые раньше были в ведении центральных аппаратов традиционных религиозных аппаратов. Традиционные религиозные институты реализуют несколько взаимосвязанных стратегий интеграции в сложную и многоуровневую архитектуру нового порядка.

Во-первых, следует констатировать формирование параллельной религиозной глобальной культуры и религиозного пространства, которые обладают своей многоуровневой архитектурой, уровни которых не совпадают с уровнями светской глобальной культуры. Во-вторых, религиозное параллельное пространство выстраивается с помощью религиозных сетей — от общины к общине, от религиозной группы к религиозной группе — минуя границы и создавая систему религиозных транснациональных институтов, которые структурируют архитектуру нового религиозного миропорядка. Интеграция в светскую геополитическую архитектуру нового миропорядка не является первостепенной. В той степени, в какой это представляется необходимым для лидеров и аппарата религиозных транснациональных сетей, контакты с различными уровнями властных структур осуществляются через посредничество международных организаций типа Всемирного Совета Церквей [4, с. 12]. Все более значительную роль в новой архитектуре религиозного глобального пространства играют религиозные сообщества, избегающие регистрации как на локальном или национально-государственном уровне, так и на уровне международных организаций. Эти сообщества ориентированы на духовную работу с индивидуальными членами сообществ, ориентируясь на модель «приватной веры». Они образуют транснациональные сетевые структуры, которые развиваются исключительно в пространстве частных межличностных коммуникаций, используя легальную возможность неизменно уклоняться от контактов с властями (как светскими, так и церковными), что позволяет этим сообществам быть на законных основаниях совершенно непредсказуемыми и непрозрачными для всех уровней светской власти. Именно подобная тенденция развития не претендующих на регистрацию сообществ, практикующих различные формы религиозности, позволяет говорить о становлении архитектуры религиозного глобального пространства, параллельного архитектуре нового геополитического пространства.

Учитывая вышесказанное, можно сделать следующие **выводы**, что отношения государства и общества различны в разных частях мира и что сферы общественной жизни также различны. Организация религиозной жизни, место религии в общественной архитектонике, формы и методы распространения веры и религиозных идей настолько различаются, что практические и теоретические проблемы и последствия, возникающие в связи с этим в контексте традиционных религий, с большим трудом поддаются объективной интерпретации. Необходимо учитывать и отдавать себе отчет в том, что в Европе и США религия и политика в такой же степени связаны в единое целое, как и в западных обществах. В соответствии с новыми потребностями времени в исламе также обсуждаются новые идеи: проблемы обновленческого салафизма, роль и значение вахабизма, джихадизма, исламизма и даже исламского активизма [5, с. 5–25].

Национальные государства функционируют в глобальном контексте или в мировой системе национальных государств. Несмотря на все положения либеральной экономической теории о свободной торговле, антипротекционизме и тому подобном, современные экономики — это национально-ориентированные экономики, оперирующие в рамках мировой системы капитализма. Аналогично национальные государства взаимодействуют в транснациональных компаниях и организациях международной политики, таких как ООН, ЕЭС и др. В этом смысле национальное государство всегда было глобальным или, точнее, всегда существовало в диалектических отношениях с глобальными процессами. В настоящее время произошло замещение многонациональных корпораций, которые интегрировали более или менее автономные производственные и рыночные средства на территориях целого ряда национальных площадок, транснациональными корпорациями, берущими отдельный производственный процесс и заново размещающими его на площадках в разных регионах мира. Аналогичным образом мигрантам все менее необходимо передвигаться из одного национального государства в другое и все более удобно использовать для движения более сложные сети, связывающие рабочие площадки. Эти люди живут, во многих местах практически одновременно. Подобное развитие событий позволило немалому числу теоретиков глобализации и транснационализма предположить, что наблюдаемые феномены указывают на кризис «национального», а, следовательно, свидетельствуют о необходимости принуждения национальных государств более динамично адаптироваться к «транснациональному», и здесь вполне видна тенденция: каждое движение навстречу цивилизационному уровню прямо свидетельствует о потенциальном кризисе национального государства.

## Литература

1. Хюбнер К. Нация. От забвения к возрождению. — М.: Канон, 2001. — 400 с.
2. Парфи Витторіо Эмануэль. Предотвращение войны в мире упреждающих войн. Диалог цивилизаций как инструмент мира // Вестник «Мировой общественный форум. Диалог цивилизаций». — 2004. — № 1. — С. 216–231.

3. Мирский Г. И. «Политический ислам» и западное общество. — М.: ПОЛИС, 2002. — № 1. — С. 44–62.
4. Леконт Б. Перед лицом исламизма христиане объединяются // Известия. — 2006. — 16 мая.
5. Наумкин В. В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов // Восток. — 2006. — № 1. — С. 5–25.

**Н. П. Бевзюк,**

кандидат історичних наук,  
Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,  
кафедра філософії та основ загальногуманітарного знання

**РЕЛІГІЙНИЙ ВИМІР ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ**

**Резюме**

Стаття присвячена питанню національних відношень в умовах існування двох основних проблем сучасності: 1 — політизація релігійних інститутів в системі двох- або багаторівневих відношень; 2 — глобалізація та політизація світового суспільства. Основоположним моментом цієї проблематики є міграція населення, яка формує іншу культуру та інше релігійне світосприйняття, і призводить до конфліктних ситуацій в геополітичному вимірі. В статті аналізується асиміляція чужорідних організацій в інших релігійних і культурних утвореннях.

**Ключові слова:** релігійні організації, глобалізація, релігійний плюралізм, міграція, глобалізація релігійних інститутів.

**N. P. Bevziuk,**

PhD (History), associate professor,  
Odessa National I. I. Mechnikov University,  
department of philosophy and fundamentals of humanitarian knowledge

**RELIGIOUS ASPECT OF CIVILIZATION PROCESSES**

**Summary**

The article is devoted to the problem of national relations under the conditions the two main problems existing nowadays: 1 — politization of religious institutions in the system of two-or-many-leveled relations; 2 — globalization and politization of the world community. The basic principle of the given problem is migration of population forming a new culture and a defferent religious outlook, which leads to conflict situations and geopoitical changes. The article analyzes the assimilation of alien organization in different religious and cultural formations.

**Key words:** Religious organizations, globalization, religious pluralism, migration, globalization of religious institutues, world order.

УДК 340.12

**С. П. Шевцов,**

канд. филос. наук, доцент

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова,  
кафедра философии естественных факультетов

## К ПРОБЛЕМЕ ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ ПРАВОВОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

Автор статьи рассматривает сложившуюся в XIX и XX веках ситуацию с изучением права в античном мире. Намечены некоторые возможности для дальнейшего пути поисков, в частности, исследование правовой ментальности через другие формы деятельности, получившие более полное отражение в литературе, например, военной.

**Ключевые слова:** право, закон, ментальность, история, правовое сознание.

**Постановка проблемы.** Проблема возникновения и развития права в античном мире остается актуальной, несмотря на активно ведущуюся в этой области работу на протяжении двух последних веков. Важно выяснить возможности и перспективы дальнейших исследований.

**Цель статьи** — рассмотреть сложившуюся в XIX и XX веках ситуацию с изучением права в античном мире и наметить некоторые возможности для исследования правовой ментальности через другие формы деятельности, получившие более полное отражение в литературе.

**Анализ литературы и источников.** Предметом серьезного изучения римское право стало уже в школе глоссаторов в XII веке и в дальнейшем непрерывно изучалось и разрабатывалось почти во всех образовательных центрах Европы (за исключением Англии, где римское право не играло заметной роли). В XIX веке изучение римского права поднимается на небывалую высоту. Публикация «Кодекса Феодосия» и «Дигест» с обстоятельными комментариями под редакцией Т. Моммзена закладывает серьезную базу для всех последующих исследований. Тот же Моммзен публикует фундаментальный трехтомный труд «Римское государственное право» (1871–1888), а позже — дополняющий его том «Римского уголовного права» (1899). Одновременно появляются труды по римскому праву Р. Иеринга, Ю. Барона, К.-Э. Цахариэ фон Лингенталля. Казалось, возможность дальнейших исследований исчерпана, итоги подведены. Римскому праву грозило превратиться исключительно в учебную дисциплину. Конец XIX — начало XX века принесли много открытий юридических памятников на сирийском, армянском, арамейском и других языках. Это позволило иначе взглянуть на некоторые, казалось, уже решенные проблемы и поставить новые. Более существенным фактом оказалось существенное преобразование самих наук — как истории, так и юриспруденции. В XX веке ряд историков решительно выступили против долго господствовавшей «позитивной истории» с ее радикальным требованием опираться исключительно на тексты (формулы Ш. Ланглауа и Ш. Сеньобоса «История пишется по источникам»

и Н. Д. Фюстеля де Куланжа «Тексты, только тексты, ничего, кроме текстов» [1, с. 542–543] следовали лозунгу учителя Моммзена Леопольда фон Ранке «wie es eigentlich gewesen war» [2, с. 34]). Воскресает почти забытый принцип «романтической» истории а ла Жюль Мишле с его интересом к человеку, но осуществляется он на принципиально ином уровне. Позитивная история отброшена как «политическая» и мнимо-объективная, ей противопоставлена другая, в центре которой человек во всем многообразии его связей и сам историк. Рождается история ментальности. Ее основания можно усмотреть в «философии жизни» — у В. Дильтея, Ф. Ницше, О. Шпенглера, но методологическое осуществление нового подхода принадлежит Й. Хейзинге, М. Блоку и Л. Февру, Н. Элиасу (на них, безусловно, повлияло возникновение культурологии как науки с развернувшейся в ней яростной борьбой подходов и школ).

Изменения и в области правоведения не носили столь революционного характера, но по сути наука о праве в течение XX века преобразилась до неузнаваемости. В конце XIX — начале XX века с особой остротой встал вопрос о связи права с другими областями жизни государства, общества и отдельного человека в форме философии права, идеи права и понятия права. Стало очевидно, что без уяснения фундаментальных основ права дальнейшее его развитие (тем более — прогресс) немыслим. Тогда же решительно заявила о себе позиция ненужности и даже вредности права. Здесь сошлись несколько совершенно разных учений: анархизм (У. Годвин, П. Ж. Прудон, М. Бакунин) (см. об этом: [3]), марксизм и религиозное учение Л. Толстого. Находясь на совершенно разных позициях и опираясь на разные основания, эти учения сходились в том, что право есть инструмент насилия и подавления господствующим меньшинством угнетаемого большинства. Следует учитывать, что юристы представляли (и представляют) собой достаточно замкнутую, хотя и неоднородную профессиональную группу. Представители романо-германской правовой семьи (термин Р. Давида [4, с. 20]) плохо понимали представителей так называемого «общего права» (прежде всего — англичан). Но и в том, и в другом лагере проходило разделение по вопросу о природе права между сторонниками естественно-правового подхода, позитивного учения и исторической школы. В целом романо-германская правовая семья опиралась на римское право («писанный разум» [4, с. 45]) и кантовское учение о праве, в то время как английские юристы отдавали предпочтение традиционному для них позитивному подходу (восходящему к учению Д. Остина). Две мировые войны и общее изменение сил в мире поставили перед правовой наукой ряд сложнейших и насущных проблем: необходимость возникновения международного права и утверждение его статуса, создание международных правовых институтов и ряд других. Найти новые пути обоснования сущности права не удалось, попытки соединить различные подходы (вроде «интегративной юриспруденции» [5]) тоже не привели к успеху. С 1920-х годов перед западными юристами возникает проблема теоретического осмысления права там, где оно покоится на совершенно иных источниках, — мусульманского, советского, права Индии, права стран Дальнего Востока, позже — иудейского

права. Кроме того, возникает вопрос о праве у народов, ведущих традиционный образ жизни (можно ли считать это правом? [6]). Вопрос о сущности права становится все более актуальным, но даже внутри европейского континента не удается найти общий язык по этому вопросу. Во второй половине XX века юристы все больше и больше стали говорить о кризисе западной традиции права [7]. Основные пути преодоления этого кризиса видели либо в усилении строгости позитивистских методов и подходов (пример Г. Кельзена и Д. Харта), либо, напротив, в смягчении, интеграции методов и привязке права к некоей сфере с устойчивой онтологией — Богу, земле и т. п. (Дж. Берман, К. Шмитт).

В результате изменения формы образования значительно сократились объем и роль, отводимые античности — истории, языку(ам) и литературе, что привело (наряду с другими факторами) к снижению интереса юристов к проблемам римского права. В итоге эта область все больше отходит историкам, теоретикам культуры, философам. Специфика и сложность юридической науки ведет к постепенному угасанию интереса к вопросам природы римского права, что значительно обедняет исследования в антиковедении.

Ограничимся небольшим, но во многих отношениях ярким примером. В сборнике «История европейской ментальности» [8] рассмотрим статью Михаэля Райнера об античном праве [8, с. 489–512]. Сборник задуман как единый труд многих авторов по раскрытию истории становления европейской ментальности, этого ансамбля «способов и содержаний мышления и восприятия, которые являются определяющими для данного коллектива в данное время» [8, XXI], по определению редактора и автора ряда статей известного немецкого медиевиста П. Динцельбахера. Сборник сам представляет собой своеобразный ансамбль очерков основных категорий культуры в плане ментальности: индивидум/семья/общество, сексуальность/любовь, религиозность, душа и тело, умирание/смерть, пространство, время/история, право и другие, всего семнадцать разделов. Каждый из очерков в свою очередь состоит из трех статей: античность, средневековье, Новое время. Статьи написаны разными авторами. Некоторые характеризуются достаточно выраженной авторской позицией, удачно соединенные и при единстве объема статьи соединяются в целостную картину, не объективно-безличную, а создавая сложное композиционное единство индивидуальных голосов.

Статья Михаэля Райнера (из Граца) начинается со справедливого указания на трудность вместить в небольшой объем историю понимания права и отношения к нему у двух столь разных народов, как греки и римляне, в течение почти тысячи лет. К слову сказать, автор следующей статьи, В. Шильд, по тем же причинам ограничивает свое рассмотрение средневекового права исключительно германцами и Священной Римской империей германской нации. Понятно, почему М. Райнер не может ввести такое ограничение, он посвящает примерно четверть статьи Греции [8, с. 489–495] и три четверти — Риму [8, с. 495–510]. Две страницы занимает краткая библиография, раздельная по Греции и Риму.

Автор начинает с гомеровской эпохи, где цари выполняли роль жрецов и осуществляли связь между богами и людьми. Далее он переходит к Гесиоду и затем уже — к реформам Солона. В целом автор испытывает серьезные трудности из-за отсутствия материала, на основании которого можно было бы составить себе представление о правовой ментальности исследуемой эпохи. Он стремится опереться на литературу (Геродот, Платон, Аристотель), на лингвистический анализ отдельных терминов (*nomos*, *dikaion*), на свидетельства истории, но в целом картина выходит достаточно условной, речь может идти скорее о воззрениях на закон, нежели о собственно категории права в ментальности античной Греции.

Римскую историю он делит на четыре фазы: от основания Рима до падения этрусской монархии (ок. 500 г. до н. э.), до компромисса патрициев и плебеев в 367/366 году, третья фаза — до установления империи, и четвертая — до падения Западной Римской империи. Автор стремится показать уникальность системы римского права и неуклонное и последовательное движение римлян к совершенствованию своей правовой системы. Каждый из указанных периодов выделяется не столько изменением ментальности, сколько этапами на пути совершенствования системы права. Что касается оснований этого стремления, то автор делает вывод, что на передний план следует поставить веру (*fides*) в качестве главного движущего механизма. «Фундаментом законности, — пишет он, — фундаментом преторского правотворчества, выступает вера как основная ценность, фундаментальный элемент римской культуры права» [8, с. 501]. Сам автор никак не обосновывает тезис об исключительности римского религиозного сознания, ограничиваясь ссылкой на известную позицию Ф. Виакера по данному вопросу<sup>1</sup>. В целом едва ли данная статья может претендовать на раскрытие правовой ментальности в эпоху античности, пусть даже в общих чертах.

Нет сомнения, что при исследовании с позиции ментальности такого сложного и уникального феномена, как римское право, возникают колоссальные трудности. Но ментальность, лежащая в основе римского права, — не просто еще одна область или тема в ряду других. В ней скрыт ключ к пониманию права в современном мире и тех проблем, которые возникают перед нашим обществом сегодня. И подсказка для решения этой задачи может быть найдена именно в позднейшей истории правового мышления.

Римское право лежит в основании нового (современного) понятия государства и представления о человеке. Рецепция римского права являет собой «прототип западной науки» [7]. Начало воплощения новых представлений, начало формирования новой ментальности лежит в эпохе, которую авторы сборника называют Высоким Средневековьем, — в XII веке, но применительно к этому периоду говорят иногда и о раннем Возрождении [11]. Именно в этот период происходит «открытие индивидуума», что отмечалось многими исследователями, но казуальное объяснение этого вызывает серьезные трудности, о чем пишет, в частности, в своей статье, посвя-

---

<sup>1</sup> М. Райнер ссылается на известную, но недоступную мне статью [9]. Эту свою позицию Ф. Виакер высказывал неоднократно, мне она знакома из [10].

щенной индивидууму/семье/обществу в Средние века, П. Динцельбахер [8, с. 26]. Дж. Берман представил блестящую, хотя во многих отношениях неполную, картину преобразования средневекового мира, в которой основными источниками преобразования оказываются кльонийская реформа церкви и последовавшая борьба светской и церковной властей, папы и императора [7]. Европа (за исключением некоторых стран) обрела в римском праве инструмент разграничения полномочий государства и церкви, а тем самым и ту форму (во всех смыслах, включая аристотелевский) свободы, которую искала и к которой стремилась. Еще в античности сложилась формула, господствовавшая на протяжении почти тысячелетия и служившая основой античной аскетике, а потом и христианской, что тело является основой порока. Речь идет о формуле Прокла: «Корень порока — тело, а добродетели — ум (цит. по: [12, с. 92]). О постепенном обращении от преступлений (и наказаний) «идуших от тела» к «идушим от свободы» пишет В. Шильд в статье, посвященной праву в средневековье [8, с. 513–534].

В связи с этим возникает вопрос о том, когда и как возникла такая степень свободы в римском праве, позволившая новому миру опереться на него. В классический период (II–III вв. н. э., эпоха деятельности знаменитых римских юристов) право обретает свою письменную форму, но не создается. Это принципиальная установка самих римских юристов. Во-первых, они всячески избегают общих установок и определений. Эту их особенность часто отмечают исследователи, и мы ограничимся двумя примерами: Павел (D.50.17.1): *non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat* (не следует, исходя из общего, отвлеченного правила, черпать, создавать конкретное право; наоборот, нужно, основываясь на существующем, живом праве, строить общую форму); Яволен Приск (D.50.17.202): *Omnis definitio in iure civili periculosa est: parum est enim, ut non subverti posset* (Всякое определение в гражданском праве опасно, ибо мало случаев, когда оно не может быть опровергнуто). Это высказывание римского юриста «считается историками римского права типичным» [13, с. 367].

Во-вторых, подтверждением того, что в своих глубинных основаниях право (как сознание) уже сформировалось к началу классической эпохи, служит факт бурного развития к этому моменту преторского права. Претор (магистрат, то есть должностное лицо) выступал лишь посредником между гражданами и судом, не имея полномочий изменять, создавать или отменять существующие нормы права. Тем не менее в реальной практике изменилось практически все. Во второй половине II века до н. э. «установился в Риме новый процесс — *process per formulas*, или *формулярный*. Общий смысл совершившейся реформы заключается в переложении обязанности формулировать предмет спора с плеч сторон на плечи претора. В процессе формулярном стороны перед магистратом могут излагать дело в любых выражениях и в любой форме; дать же претензиям сторон соответствующее юридическое выражение составляет теперь дело претора. Из объяснений сторон он выводит юридическую сущность спора и эту сущность излагает в особой записке судье, назначаемому для разбора этого дела. Эта записка судье и есть *formula*, отчего и самый процесс называется формулярным»



[15, с. 142]. Но преторы не ограничиваются тем, что облегчают, упрощают и делают более доступным обращение в суд. Они вводят в сферу судебных решений и те случаи, которые традиционно не подлежали гражданскому праву. «...Рядом с исками, основанными на гражданском праве, *actiones civiles*, появляются иски преторские — *actiones praetoriae*. В создании этих исков преторское творчество достигает своего зенита. В основе *цивильного иска* лежит всегда такое или иное гражданское право истца, некоторое *jus*, которое в иске осуществляется. <...> Материальным основанием всех *преторских исков*, напротив, является уже не какое-либо *право* истца на то, чтобы ответчик ему что-либо заплатил, а просто известное фактическое положение дел, совокупность известных фактических обстоятельств, которые делают справедливым, чтобы ответчик заплатил. Поэтому преторские иски опираются всегда на некоторое *factum*, а их формулы являются *formulae in factum conceptae* («формулы, составленные на основе фактической ситуации») [15, с. 151–152].

Этот вид права, осуществляющийся вне рамок существующего гражданского права, чрезвычайно важен и показателен. Во многих чертах (с точки зрения ментальности, а не формы) здесь существует близость с английским «правом справедливости». Суть последнего в том, что в случае, если поданная истцом жалоба не могла быть представлена как иск по общему праву (то есть выходила за нормы английского права), истец мог обратиться непосредственно к королю (реально — к канцлеру) и тот решал дело «по велению совести», вне законодательных форм, но со временем (с XVII в.), как и преторское право, эта форма права («право справедливости») само стало собранием юридических норм [8, с. 232–233]. И в том, и в другом случае введение дополнительного основания (источника) права и механизма его реализации придают системе права удивительную гибкость. В обоих случаях источником принятия решений оказывается чувство справедливости, а не правовая норма. Отметим эту параллель, она будет для нас важна.

Казалось бы, столь существенные правовые полномочия, оказавшиеся в руках должностных лиц практически вне всякой системы официального контроля, могли бы привести к злоупотреблениям, коррупции и другим негативным явлениям. В этом случае стоило бы ожидать от такого общества как римское, сопротивления этому процессу. Но мы видим как раз обратное: преторское право и формулярный процесс стремительно развиваются и становятся, собственно, римским правом. «Вся классическая юридическая литература, отрывки которой дошли до нас в Юстиниановской компиляции, предполагает именно этот формулярный процесс» [15, с. 143].

Теперь мы можем понять, что эпоха классического права представляет собой процесс упадка правового сознания, что и вызвало необходимость письменной фиксации норм. Письменная фиксация уже существующего в ментальности может быть оценена по-разному, но в данном случае эта фиксация нарушала саму природу преторского права. «Освобожденный от оков строгой формалистики, формулярный процесс оказался в достаточной степени гибким, чтобы воспринять в себя самые разнообразные нарождаю-

щиеся отношения и дать место различным, даже самым тонким, оттенкам каждого конкретного случая» [15, с. 143]. И вот как раз эта гибкость устранялась при письменной фиксации. В эту позднюю эпоху юридическая практика достигает своей вершины в смысле строгости и утонченности, но оказывается деятельностью только профессионально подготовленных людей и в строго определенном русле, в то время как прежде эту функцию мог исполнять любой римский гражданин, полагаясь на свое внутреннее понимание. На этом примере можно увидеть принципиальное различие между историей фактической и историей ментальности, там, где одна видит вершину, другая обнаруживает упадок.

Преторское право не могло бы достичь такого уровня технического совершенства, широты практики и единообразия норм, если бы не опиралось на устойчивое представление о праве. В свою очередь это представление не могло бы быть столь устойчивым без некоторого стержневого момента, узлового камня, связующего множество разнообразных случаев в некое правовое единство. Но для юристов показателями такого единства служат всегда либо формы процесса, либо формы обращения к источникам права. Второй способ создает право как систему в юридическом смысле. Но единство римского права определялось не этими критериями, потому что одной из важнейших черт римского права, отмечаемой почти всеми исследователями, было отсутствие единой системы. Возникает своего рода парадокс: с одной стороны, римское право понимается как *ratio scripta* (писанный разум), юристы континентальной Европы восхищаются им и видят в нем образец [4, с. 225], с другой стороны, в этом разуме отсутствует обобщение и систематизация [16, с. 167], то есть оно не представляет единой системы (такую стройность ему придадут позже). Как подчеркивает Дж. Г. Берман, «римское право состояло из сложной сети норм; однако они существовали не как интеллектуальная система, а скорее как красочная мозаика практических решений конкретных юридических вопросов» [7, с. 152].

Чтобы осмыслить эту парадоксальную ситуацию, достаточно понять, что у всех, кто знакомился с римским правом, возникало ощущение единства, хотя это единство не укладывалось в рамки существующих стереотипов. Это единство было организовано не на уровне письменного выражения норм, но на более глубоком уровне оснований для принятия каждого конкретного решения. Мы здесь имеем дело с принципиальным различием позитивного права (закона) и собственно права (в ментальности). Эту позицию формулирует Р. Йеринг как свою основную мысль: «...правовые положения суть только самые внешние, практически верхушки права, не исчерпывающие ни количественно (экстенсивно), ни качественно (интенсивно) его действительного содержания» [14, с. 29]. А римские юристы (Павел) говорят об этом так (называя, по сути, закон «правилом»): *regula est, quae rem, quae est, breviter enarrat; non ut ex regula jus sumatur, sed ex jure, quod est, regula fiat* (D.50.17.1) (правило кратко рассказывает вещь, как она есть, таким образом не право из правила формируется, а правило делается из права, как оно есть).

Итак, эпоха классическая римского права создала письменный свод правовых норм (позитивного права), что одновременно свидетельствует об упадке последнего в сознании современников.

По моему убеждению, основания римской правовой системы (в плане ментальности) следует искать в самый ранний период возникновения Рима, период крайне сложно поддающийся реконструкции. О правовом состоянии в этот период мы не можем судить даже по самой ранней из дошедших до нас (только в позднейших пересказах) кодификации римских законов — законов 12 Таблиц (сер. V в. до н. э.). Выше было приведено мнение М. Райнера о причинах своеобразия римского права — вслед за Ф. Винакером он усматривает основание его в особой силе веры (*fides*) у римлян. Р. Иеринг выводит римское право из трех составляющих: семейной, религиозной, военной (при этом последней он приписывает основное влияние) [14]. Утверждать что-либо определенное относительно столь ранней эпохи чрезвычайно рискованно, но все же я решусь высказать гипотезу, признавая всю шаткость лежащих в ее фундаменте оснований.

Римского право до самого конца своего существования характеризовалось рядом специфических черт, не повторяющихся ни в одной правовой системе античности: (1) полное доверие слову римлянина (граждан Рима никогда не подвергали пыткам, письменные договоры они составляли только с перегринами, не-римлянами [17]); (2) полнотой власти отца над членами семьи и всей собственностью (ни один даже взрослый сын не владел ничем, все принадлежало только отцу, он даже мог продавать детей в рабство, но при этом не мог лишить их наследства); (3) жестокая смертная казнь ко всем нарушителям общественного спокойствия (греки, например, спокойно изгоняли своих сограждан); (4) сложное многоуровневое понятие собственности [18, с. 132–139].

Если к этим чертам добавить еще вполне достоверно установленные факты, что: (1) Рим возник в местности с очень нездоровым климатом, (2) вероятнее всего, возник искусственно (то есть сразу как укрепление) [18, с. 55], (3) римляне не имели ни одного родственного племени в своем окружении, но (4) охотно принимали желающих переселиться в Рим, наконец, (5) не имели дружественных соседей и отличались крайней воинственностью, то мы можем сделать, кажется вполне обоснованное предположение о характере первоначального населения Рима. Рим был местом укрытия разбойников.

Именно та среда, которую теперь зовут «уголовной» отличается чрезвычайной выделенностью из всего остального общества — их выделяют нормы поведения, язык, часто — знаки на теле. Они существуют по неписанным, но чрезвычайно строгим и жестко контролируемым нормам. Внутри их группы установлено полное доверие и полное презрение к окружающим. Если Рим оказался местом укрытия нескольких разбойничьих группировок, то это и составило основу города (не случайно, согласно легенде на первых этапах им не хватало женщин и ни один соседний город не хотел выдавать дочерей в Рим — приходилось воровать (Тит Ливий, I, 9–13)).

Таким образом, в основе римской правовой ментальности лежало совершенно особое понимание человека-изгоя — как чего-то отличного от всех остальных, но при этом намертво спаянного в небольшую группу подобных (в Монголии таких людей называли «люди длинной воли», как предводитель такой группы начал свой путь Темуджин, будущий Чингисхан). Эта особенность, исключительность римлянина предстала позднее в праве как достоинство (категория, совершенно незнакомая другим правовым системам античности), а уже в XII веке была понята в школе глоссаторов как свобода.

И еще одно, хотя и косвенное, подтверждение такого предположения: в том же XII веке в Европе возникает другой тип права и, соответственно, другой тип нового государства — норманнское Королевство Обеих Сицилий, а позже по его образцу и норманнская Англия. В основе обоих лежит «общее право», совершенно независимое от римского. «Общее право» — совсем несходно с римским правом в толкованиях юристов XII века и позднейших, но оно имеет много общего с римским правом, каким оно было в Риме. А в XIII — XIV веках к «общему праву» добавляется «право справедливости», близость которого к преторскому праву мы отмечаем выше. В основе английского права лежит такая же глубокая убежденность (ментальная) в достоинстве человека. Если романо-германская правовая семья исходит из общих положений (свобода, справедливость, равенство), то система «общего права» стремится посредством процедуры извлечь все это каждый раз в каждом конкретном случае из каждого конкретного человека. И эта правовая система, безусловно, создана разбойниками, потому что более страшных разбойников, чем норманны, Европа того времени не знала.

Мы можем таким образом сделать **вывод**, что современные представления о праве сложились в результате долгой эволюции, и право каждого периода несет в себе в качестве своей основы некий ментальный образ своего носителя. Поэтому одни и те же правовые формы в различные эпохи за общим понятием справедливости таили совершенно несхожие представления. И сами понятия «личность» (*persona*), «справедливость», «свобода» тоже обладали существенными отличиями у разных народов в разные времена. Но в основе своей право всегда выражало положение человека в мире. Новая эпоха заимствовала старые формулы, так как усматривала в них выражение собственного мировоззрения. Так в данном случае мы видели как понятие «исключительности» у первых римлян постепенно обернулось их «достоинством», а вслед за этим проложило путь к «свободе» для жителей континентальной Европы.

## Литература

1. Февр Л. Бой за историю / Л. Февр; пер. с фр. А. А. Бобовича, М. А. Бобовича, Ю. П. Стефанова. — М.: Наука, 1991. — 630 с.
2. Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». — М.: Индрик, 1993. — 328 с.
3. Эльцбахер П. Сущность анархизма / П. Эльцбахер; пер. с нем. В. Яковенко. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. — 271 с.

4. Давид Р., Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности / Р. Давид, К. Жоффре-Спинози; пер. с фр. В. А. Туманова. — М.: Международные отношения, 1998. — 400 с.
5. Берман Дж. Г. Интегрированная юриспруденция: политика, мораль, история // Берман Дж. Г. Вера и закон: примирение права и религии / Дж. Г. Берман; пер. с англ. Д. Шабельникова, М. Тименчика. — М.: Ad Marginem, 1999. — С. 340–363.
6. Малиновский Б. Преступление и обычай в обществе дикарей / Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. Пер. с англ. В. Н. Поруса. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 211–282.
7. Берман Дж. Г. Западная традиция права: эпоха формирования / Дж. Г. Берман; пер. с англ. Н. Р. Никоновой. — М.: Изд-во МГУ: Издательская группа ИНФРА-М—НОРМА, 1998. — 624 с.
8. Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. — Stuttgart, 1993. — 663 S.
9. Wiacker F. Zum Ursprung der bonae fidei iudicia // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte — Romanistische Abteilung (ZRG-RA). Bd 80. — 1963 — S. 1- 41.
10. Wieacker F. Recht und Gesellschaft in der Spätantike. — Stuttgart, 1964. — 312 S.
11. Брук К. Возрождение XII века. Пер. с англ. А. Н. Панасьева / Богословие в культуре Средневековья. — К.: «Путь к истине», 1992. — С. 119–226.
12. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. — М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1999. — 208 с.
13. Липшиц Е. Э. Юридические школы и развитие правовой науки // Культура Византии. IV — первая половина VII в. — М.: Наука, 1984. — С. 358–370.
14. Иериг Р. Дух римского права на различных ступенях его развития. Ч. 1/ Р. Иеринг; пер. с нем. — СПб., 1875. — 309 с.
15. Покровский И. А. История римского права. — СПб.: «Летний сад», 1999. — 536 с.
16. Kaser M. Das römische Privatrecht. Bd 2. — München, 1959. — 462 S.
17. Mitteis L. Reichsrecht und Volksrecht in den Östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs. — Leipzig, 1891. — 562 S.
18. Моммзен Т. История Рима. Т. 1/ Т. Моммзен; пер. с нем. под ред. С. И. Ковалева и Н. А. Машкина. — СПб.: Наука, Ювента, 1994. — 734 с.

### **С. П. Шевцов,**

кандидат філософських наук, доцент,  
Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,  
кафедра філософії природничих факультетів

## **ДО ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ АНТИЧНОЇ ПРАВОВОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ**

### **Резюме**

Автор статті розглядає ситуацію, що склалася у XIX та XX сторіччях щодо вивчення права у античному світі. Є означеними деякі можливості подальшого шляху пошуків, зокрема, дослідження правової ментальності за допомогою інших форм діяльності, які є більш повно відображеними у літературі, наприклад, військовій.

**Ключові слова:** право, закон, ментальність, історія, правова свідомість.

**S. P. Shevtsov,**

Associate Professor, I. I. Mechnikov Odesa National University  
Philosophy Department of the Natural Faculties

**TO THE PROBLEM OF THE CLASSIC LAW MENTALITY**

**Summary**

The author considers the studies of the classical law in the 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries. Certain possibilities for further research were found, for instance, studying of law mentality through other forms of activities, the ones that were reflected in the sources much more, for example, in military literature. The reason is that the army organization and the ways of warfare involve the same structures of mentality that the law realm.

**Key words:** law, law, mentality, history, legal consciousness.

УДК 111.852

**М. В. Русяєва,**

канд. мистецтв., доцент,

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,  
кафедра культурології

## ПОСТТРАГІЧНЕ ЯК «СЕМАНТИЧНИЙ ІНВАРІАНТ» ЖАНРУ В КВАРТЕТАХ Б. ТИЩЕНКА

Дана стаття присвячена новому погляду на творчість Бориса Тищенко — одного з видатних композиторів післявоєнного десятиліття — з точки зору прояву посттрагічного як «семантичного інваріанту» жанру його творів.

**Ключові слова:** посттрагічне, хоральність, семантичний інваріант, полістилістика.

**Постановка проблеми.** І трагедійне, й посттрагічне як дві художні форми трагічного відношення проявляються й можуть бути розглянуті на різних рівнях: на філолофсько-естетичному, культурно-соціально-історичному, на художньому, у тому числі музичному. У зв'язку з останнім виникає своя ієрархія рівнів, а саме таких як інтонаційно-тематичний, жанрово-композиційний, стилевий і, нарешті, що узагальнює образно-семантичний, який, насамперед, залежить від особливостей авторської етики. Посттрагічне засноване на відношенні до людини не тільки як до окремої обмеженої особистості, але як до учасника, співучасника загалом, безперервного ходу життя. Доля людини при такому підході, по-перше, не завершується з його фізичною смертю, а дає лише нові, нехай ще поки невідомі, незрозумілі можливості. Посттрагічне відразу безпосередньо звернене до гармонії життєвих основ, особистого й безличного Хаосу, що впорядковує й, початку — кінця, життя — смерті.

Філософське осмислення посттрагічного раніше обґрунтовано в статтях «Концепція посттрагічного в музиці» [5] і «Концепція посттрагічного: до постановки проблеми» [6].

Музика Б. Тищенко пройшла випробування часом і живе як класика другої половини ХХ сторіччя. У втіленні типових для ХХ ст. образів боротьби, подолання, трагічного початку, вищої духовної напруги Б. Тищенко виступає як продовжувач симфонічних драм свого вчителя Д. Шостаковича. Особливо яскрава в цьому відношенні камерно-інструментальна й симфонічна творчість композитора. **Метою** даного дослідження є спроба синтезувати музикознавчий і філолофсько-культурологічний аналіз на прикладі квартетів Б. Тищенко, в яких посттрагічне розв'язання драматичних колізій стає своєрідним «семантичним інваріантом» творчості. Для досягнення цієї мети передбачається вирішити наступні **задачі**: виконати аналіз інтерпретації хоральної сфери квартетів Б. Тищенко; провести порівняльний аналіз пізніх квартетів Д. Шостаковича і Б. Тищенко.

Дослідженню творчості Б. Тіщенка присвячені музикознавські праці О. Ручьєвської, М. Бялик, М. Тараканова, В. Сирова, І. Земцовського, М. Нестьєвої, Б. Каца, Г. Холопової та ін.

Філософія, релігія і музика, говорючи словами М. Бахтіна, «самі споріднені в світі», оскільки «музика... і філософична, і релігійна за самою своєю природою». [2, с. 255–256]. Релігійність музики, за думкою Бахтіна, є «не-конфесіональною»; це релігійність, яка й підносить ідею Бога до гранично абстрагованого рівня, наближуючись до філософської абстракції, й відбиває її шляхом художньої інтерпретації в конкретних образних рішеннях.

В музикознавчих роботах, що присвячені творчості Б. Тіщенка, досить часто зустрічаються судження, які вказують на стильову багатшаровість його музики. Спираючись на висловлювання самого композитора: «...я пройшов через наслідування усім відомим мені на той час зразкам музики. І чим більше я дізнавався, тим більше хотілося мені бути на них схожим. Очевидно, мене у більшій мірі спонукає любов до чужої музики, ніж бажання протиставити їй щось своє» [3, с. 138], — автори йдуть по шляху встановлення «родоводу» музики Тіщенка. Так, Б. Кац відзначає: «Метафорично кажучи, у музиці Тіщенка суцільно й поруч трапляються «чужі» слова» [3, с. 138]. «Далеко не кожний образ, що звучить, у музиці Тіщенка — її власне відкриття. У варійовано повторюваному в різних творах драматургічному процесі багато з фрагментів запозичено. Очевидна залежність окремих його етапів від фольклору, від баховської поліфонії, від трагедійного симфонізму Бетховена, Чайковського, Малера, Шостаковича, від ряду інших джерел» [3, с. 96]. З іншого боку, дослідники відзначають особливий підхід композитора до чужих стильових моделей. «Це принципово і специфічно для музики Тіщенка, — пише Кац, — чуже слово не звучить в ній як чуже. <...> Сполучення інтонацій різного стилістичного походження у музиці Тіщенка, як правило, не породжує ефекту стильової строкатості. Індивідуальний стиль Тіщенка виникає на основі авторизації, освоєння й засвоєння різноманітних стилістичних впливів» [3, с. 140]. В. Сиров знаходить у музиці Тіщенка «нерозчленований сплав різноманітних компонентів на базі єдиного моностилю». Він також відзначає, що «полістилістика як метод не прищепилася на основі музики Тіщенка. Якщо окремі її форми все ж зустрічаються, то це форми особливої полістилістики. В них елементи чужого стилю вкрай переосмислені і в авторизованому вигляді повністю підпорядковані ідеї твору, логіці наскрізного драматургічного процесу» [7, с. 142]. Так, незважаючи на очевидність використання композитором чужих стильових знахідок, застосування по відношенню до його музики терміну «полістилістика» виявляється суперечливим.

Поняття полістилістики, назване А. Шнітке, розуміється останнім як різновид внутріхудожнього діалогу, як звернення до досягнень музичного мистецтва минулого, й виявляється близьким до поняття стильового синтезу. Однак для полістилістики, що може втілюватися в прийомах цитування, стильової «алюзії», «адаптації», виявляється важливим момент смислового протистояння, підкреслювання дистанції між відтвореним



стилем та авторською музикою. З іншого боку, мова цієї «авторської» музики (наприклад, в творах Шнітке) складається з історично апробованих музично-сміслових елементів, що вже стали досить загальнозначущими. Таким чином, відмінністю полістилістики у порівнянні зі стильовим синтезом можна вважати «декларування» діалогу з музично-стильовими проявами минулого. Тіщенко же скоріше усуває, ніж підкреслює, дистанцію між своєю і чужою музикою, завдяки цьому розчиняючи авторське «я» в тих стильових сферах, що не належать йому особисто й набули певної сталості. Значущими для нього є музичні смисли, що склалися в рамках тих або інших загальновідомих стилів (авторських або епохальних). Засоби наслідування таких смислів виявляє порівняльний аналіз пізніх квартетів Шостаковича та квартетів Тіщенка, котрий, насамперед, привертає увагу до:

- спільності ідейних позицій, що відбита у наявності трагічної концепції й проголошення високих етичних ідеалів;
- спільності композиційних прийомів.

Композиційні прийоми простежуються на рівні:

а) протиставлення континуумного й дискретного звучання, найчастіше в зв'язку з протиставленням тематизму вокально-мовного та інструментального походження, що використовується для втілення полярних образних сфер;

б) вибору жанрово-семантичних прототипів, таких як монолог-речитатив, скерцо, марш, хорал і так далі;

в) використання циклічності з різноманітними засобами створення тематичних арок між частинами;

г) особливого застосування прийомів артикуляції й гучної динаміки: переважання легатного звуковидобування й «тихої» динаміки при втіленні монологічного тематизму та стаккатного звуковидобування, специфічних прийомів — наприклад, удару дровком смичка по деці в другій частині Першого квартету — й «гучної» динаміки при втіленні образів скерцозної сфери.

В музичному мистецтві другої половини ХХ століття взагалі виникає ряд принципово нових чинників жанро- і стильотворення, які сприяють увазі до посттрагічних художніх оцінок. Так, поняття про духовну музику істотно розширюється в сторону вільних авторських трактувань традиційних форм духовних жанрів. Пошук нових «граматичних» засобів музичної виразності веде до відкриття нових семантичних можливостей музики, передусім, до виявлення смислу музики як цілісного, як особливої художньої мови. Так, вже в Першому квартеті Б. Тіщенка інтерпретація хоральної сфери підтверджує зв'язок з принципами квартетного письма Шостаковича. В квартетах Шостаковича, хорал в якості жанрового прообразу також стає біфункціональним. З одного боку, він взаємодіє з речитативно-монологічними побудовами, узагальнюючи їх у межах одного позитивного образу (так використовується хорал в першій частині). З іншого боку, хоральна сфера очуднюється, набуває негативних семантичних функцій (в такому вигляді хорал з'являється в третій частині). Провідну роль хоральних прообразів ми виявляємо й в Другому квартеті. Хорал (причому

здебільшого в своєму формульному виразі) виступає як одного з основних джерел образності в першій, другій і четвертій частинах. Третя частина, позбавлена хорального тематизму, — галузь моторної скерцозності.

Визначальною відмінністю творчих засобів Тіщенка і Шостаковича є різноманітний вихід-завершення та розв'язування — трагічної «події». Якщо в пізніх квартетах Шостаковича відчуття трагедійності особистого буття стає підсумком драматургічного процесу, то для Тіщенка нормативним стає позитивне посттрагічне завершення циклу. Як Шостакович, Тіщенко спирається на традиційні жанрові прообрази (речитатив, скерцо, марш, хорал та ін.), однак в його творах жанрові прототипи виявляються загальними й узагальнюючими знаками історичних стилів. Шостакович в своїй творчості більш схильний до переосмислення традиційної жанрової семантики (наприклад, до наділення жанрових образів смислом, нетотожним їх семантичній програмі, до тлумачення скерцо та жанрів популярної музики як різко негативної образної сфери і ін.), підпорядковуючи відомі смислові прототипи специфічним засобам авторської оцінки. Тіщенко ж користується вже відомими музичними смислами, що склалися в рамках тих або інших стилів, як органічними для свого музичного мислення, що зумовлює більш «спокійний», «об'єктивний» тон його музики.

На відміну від Шостаковича, об'єктивно-позаособисте Тіщенко не схильний трактувати як негативне. Сприймавши дві вже усталені традиції «прочитання» хоральності (як релігійно-посттрагічного символу вищого порядку, з одного боку, і особисто-трагедійного, з іншого), Тіщенко в своїй творчості відкриває можливості їхнього синтезу. В цьому виявляється спроможність композитора до відчуття минулого як живої реальності, його спрямованість до історичних універсалій культури як необхідного ґрунту «зрощування» актуальних художніх (музичних) смислів.

Продуктивна ідея М. Арановського [1] бачити в «семантичному інваріанті» симфонії філософсько-узагальнений портрет Людини, відтворення онтологічних проблем міжособистих відношень, стає занадто абстрагованою, якщо залишити поняття «семантичного інваріанту» без уточнень, конкретно-історичних визначень. Навіть розгляд різноманітних іпостасей людини — як «діяльної», «мислячої», «граючої», «суспільної» — не звільняє позицію Арановського від відомого спрощення та невиправданої в даному випадку — по відношенню до композиторської творчості другої половини ХХ століття — уніфікації.

За спостереженням Є. Руч'євської, «...аналіз кращих, видатних у художньому відношенні зразків сучасної музики показує, що індивідуальною, неповторною, оригінальним творчість стає тоді, коли система замикається на рівні тематизму і форми...» [4, с. 205]. В творчості Тіщенка явище тематизму змінюється і по відношенню до всього комплексу виразних засобів, і по відношенню до ідеї, задуму твору, відбиває нові уяви про простір та час музичної композиції.

Зростання ролі авторської поетики, індивідуально-авторських стильових намірів, прагнення автора по-своєму перетворювати канони вибраної жанрової форми ускладнює, хоча й не скасовує, можливість типізації зміс-

ту жанру, тобто можливість жанрової традиції. Музика Б. Тіщенка свідчить про те, що ініціативності стильового пошуку, оригінальності жанрових рішень не перешкоджує широке використання відомих та зрозумілих, узнаваних стильових моделей, опора на традиційне, «класично вивірене», «чуже»; крім того, в творчості Тіщенка усе перелічене набуває значення особливого авторського прийому, що не зводиться до «простої» функції діалогу з канонами жанру або з іншим автором (стильовим образом автора). Поетика Тіщенка дозволяє наблизитися до нового композиторського розуміння «семантичного інваріанту» жанру, водночас відкриваючи ті тенденції перетворення даного інваріанту, що стають все більш вагомими, «авторитетними» для сучасної вітчизняної композиторської школи.

Таким чином, можна зробити висновок, що посттрагічне розв'язання драматичних колізій, піднесення над ними стає своєрідним «семантичним інваріантом» кuartетів Б. Тіщенка, який він зберігає, розширюючи і ускладнюючи, в трактуваннях симфонічного «великого» циклу, що в свою чергу підкреслює принципову важливість даного інваріанту для своєї поетики в цілому.

### Література

1. Арановский М. Симфонические искания. Исследовательские очерки. — Л.: Советский композитор, 1979. — 287 с.
2. Беседы В. Д. Дувакина с М. М. Бахтиным. М.: Русские словари, 1996. — 258 с.
3. Кац Б. О музыке Бориса Тищенко. Опыт критического исследования. — Л.: Сов. композитор. Ленингр. отд-ние, 1986. — 166 с.
4. Ручьевская Е. Тематизм и форма в методологии анализа — музыки XX века // Современные вопросы музыкознания. — М., 1976. — С. 146–206.
5. Русяева М. В., Самойленко А. И. Концепция посттрагического в музыке // Культурологічні проблеми музичної україністики. — Вип. 2. — Ч. 1 / За редакцією Маркової О. М., Сумарокової В. Г., Гузеєвої В. В. — Одеса: Астропринт, 1997. — С. 52–58.
6. Русяева М. В. Концепция посттрагического: к постановке проблемы. — Філософські пошуки. Випуск XXIV. — Львів–Одеса, 2007. — С. 52–60.
7. Сыров В. Стиль композитора в связи с идейной концепцией творчества (на примере музыки Б. Тищенко) // Советская музыка 70–80-х. Стиль и стилевые диалоги. — М., 1985. — Сб. тр. ГМПИ им. Гнесиных. Вип. 82. — С. 123–143.

**М. В. Русяева,**

кандидат искусствоведения, доцент,  
Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова,  
кафедра культурологии

**ПОСТТРАГИЧЕСКОЕ КАК «СЕМАНТИЧЕСКИЙ ИНВАРИАНТ»  
ЖАНРА В КВАРТЕТАХ Б. ТИЩЕНКО**

**Резюме**

Данная статья посвящена новому взгляду на творчество Бориса Тищенко — одного из видных композиторов послевоенного десятилетия — с точки зрения проявления посттрагического как «семантического инварианта» жанра его произведений.

**Ключевые слова:** посттрагическое, хоральность, семантический инвариант, полистилистика.

**M. Rusaeva,**

Ph.D., Associate Professor,  
Odessa National I. I. Mechnikov University, Department of Cultural Studies

**POST-TRAGIC AS «SEMANTIC INVARIANT» IN QUARTETS  
B. TISHCHENKO**

**Summary**

This article is devoted a new look to creation of Boris Tischenko — one of visible composers of post-war decade from point of display posttragic as a «semantic invariant» of genre of his works.

**Key words:** post-tragic, khoral, semantic invariant, polistilistika.

УДК: 100.7+100.37

**Л. Н. Богатая,**

канд. филос. наук, доцент,

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова,  
кафедра философии естественных факультетов

## ОБ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ПРОГРАММАХ, ФОРМИРУЮЩИХ МНОГОМЕРНЫЙ ПОДХОД

В статье перечисляются и кратко характеризуются основные исследовательские программы, формирующие многомерный подход. Отмеченные программы рассматриваются в контексте происходящих парадигмальных изменений, которые сопутствуют современной ситуации культурного макросдвига.

**Ключевые слова:** многомерный подход, исследовательская программа, многомерность, многомерное мышление.

**Постановка проблемы.** В настоящее время употребление термина *многомерность* является достаточно распространенным. В информационном пространстве широко представлены словосочетания *многомерная истина, многомерный человек, многомерное мышление, многомерная философия, многомерная социальная реальность* и пр. Однако чаще всего отмеченные выражения являются метафорическими и термин *многомерность* лишь подчеркивает факт существования *множества* возможных направлений исследования того или иного предмета.

Как справедливо отмечают Л. А. Микешина и М. Ю. Опенков, «смена научной парадигмы всегда сопровождается сменой ключевой метафоры, вводящей новую область уподоблений, новую аналогию» [1, с. 100]. Поэтому появление и активное употребление метафоры *многомерности* может свидетельствовать о формировании новой парадигмы. Соответствующую парадигму даже стали именовать *парадигмой многомерности*. В качестве примера можно отметить работу российской исследовательницы Дрюк М. А. [2]. Переход к новой парадигме связан с возникновением принципиально нового понятийно-категориального базиса, с помощью которого развивается и наука, и философия. Обнаружению и прояснению этого базиса способствует максимально широкое обозрение всевозможных ракурсов исследования многомерности. Цель представленной ниже публикации состоит в предварительном фиксировании тех исследовательских программ, благодаря которым происходит формирование *многомерного подхода*.

### О многомерном подходе

Совместное обозрение существующих в современном интеллектуальном мире теорий, концепций позволяет обнаружить более мощные когнитивные образования, а именно — *научно-исследовательские программы и подходы*.

Как известно, разработка представлений о научно-исследовательских программах связана с именем И. Лакатоса, понимающего под соответствующими программами серии сменяющих друг друга теорий, объединенных определенной совокупностью базисных *идей* и *принципов*. Представления о научно-исследовательских программах предполагают рассмотрение любой *теории (концепции)* в едином контексте с теориями (концепциями), входящими в соответствующую программу. Как пишет С. Крымский, «научно-исследовательская программа выражает динамику методологического сознания, ее способность выходить... в проектный мир теоретических ожиданий» [3, с. 132]. Несмотря на то, что в рамках теорий, входящих в научно-исследовательские программы, разрабатываются те или иные методологические процедуры, правила, С. Крымский замечает, что сами по себе программы *метода* не создают. Метод формулируется в рамках *подхода*, представляющего методологической формой, образованной в результате интеграции группы *исследовательских программ*. Именно поэтому размышления о многомерной методологии предполагают рассмотрение формирующихся исследовательских программ, связанных с изучением *многомерности*. Самое первое предварительное перечисление соответствующих программ и представлено ниже.

### **Программа исследования новых типов рациональности**

Принципиально не ставя задачи среди возможных ракурсов постижения многомерности выделить наиболее важный, следует все же признать, что глубокая проработка понятий «*эмпирический метод*» и «*рациональность*», начатая еще Ф. Бэконом и Р. Декартом, привели к формированию современного концепта «*тип рациональности*», развитие которого во многом способствует продвижению по пути постижения многомерности. Термин «рациональность» предстает более широким по отношению к терминологическому выражению *научная рациональность*, которое чаще всего и подвергается эпистемологической рефлексии. В настоящее время существуют различные способы толкования *научной рациональности*. Чаще всего тот или иной тип научной рациональности связывают, во-первых, с существованием специфического понятийно-категориального аппарата, используемого при проведении исследований, во-вторых, с наличием определенного отношения к роли эксперимента, со спецификой организации субъект-объектных отношений, в-третьих, с тем или иным способом дисциплинарного разделения знаний о мире, выявлением некоторых дисциплинарных доминант. Достаточно устоявшиеся в научном сообществе представления о трех типах научной рациональности — *классической, неклассической и постнеклассической* — в последнее время стали дополняться представлениями о *гибкой рациональности* (С. Тулмин), *парадоксальной рациональности* (В. Н. Порус).

Исследование различных типов рациональности, как уже было отмечено выше, предполагает детальное обсуждение проблемы специфики субъект-объектных отношений. Новые представления о субъекте, в свою очередь, оказываются тесно связанными с размышлениями об уровне и многомерности. К примеру, российские исследователи В. Н. Порус, С. И. Ма-

слова размышляют о **гносео-онтическом субъекте**, являющемся носителем рационального начала (гносеологический субъект) и иррационального, благодаря подключению эмоций, чувств, настроений, желаний, интуиции, веры, сомнения, воли и пр. Рациональность перестает быть «жесткой». Субъект, представленный единством множества своих специфических проявлений, и есть субъект *многомерный*. Таким образом, изучение субъект-объектных отношений смещает исследовательское внимание к проблеме многомерности. Рассмотрение *гибкой* и *парадоксальной рациональности*, равно как и других вариантов нового типа рациональности, оказываются включенными в общее поле осмысления многомерности.

### **Программа исследования новых способов мышления**

Очень часто тот или иной тип рациональности связывают с определенным способом мышления. Классический тип рациональности сопрягают с использованием формальной логики. Что же касается *неклассического* и особенно *постнеклассического* типов рациональности, то их осмысление сопровождалось не только критикой доминирования формальной логики, но и интуициями о необходимости перехода к новым способам мышления.

К предвосхищениям существования «иных» способов мышления следует отнести, к примеру, представления о *тропологическом мышлении*, возникшие еще в средневековой философии (исследования по этому поводу представлены в работах С. С. Неретиной), размышления об *организмическом (иерархическом) мышлении* В. А. Шмакова, *вероятностном* и *спонтанном мышлении* В. В. Налимова, *серийном мышлении* (Ж. Делез, постмодернистская философская традиция), *символическом мышлении* (К. Г. Юнг, Д. Редьяр), *органическом мышлении* (П. Флоренский), *глобальном мышлении* (Э. Ласло). Представленные авторы не только признавали наличие *отклонений* от правил формально-логического мышления, но и пытались прояснить обнаруживающиеся новые способы мыслительных практик.

За способом мышления, описываемым правилами формальной логики, закрепилось имя *линейного мышления* и именно поэтому все способы мышления, отличные от линейного, стали именовать *нелинейным мышлением*. Параллельно возник термин *мышление многомерное*. У соответствующего термина достаточно естественно предположить наличие *широкого* и *узкого* значений.

В *широком* значении под *многомерным мышлением* следует понимать *совокупность* различных способов мышления, каждый из которых соответствует той или иной мерности.

*Многомерное мышление* в «узком» значении этого выражения можно рассматривать как конкретный способ мышления, следующий за *мышлением линейным*. Допустимость «узкого» значения рассматриваемого терминологического выражения обусловлена тем, что специального названия для отмеченного способа мышления пока не существует, а по отношению к *линейному мышлению* мышление нового уровня является мышлением *большой мерности*, или *многомерным*.

В самом общем смысле многомерное мышление, *во-первых*, — это мышление, при котором осуществляется оперирование словом в его *многомерной ипостаси*, предполагающей допустимость фиксирования за одним и тем же термином различных смыслов, общее количество которых можно рассматривать как некое открытое множество. Смысловое множество, соответствующее одному и тому же слову, актуализируется сознанием и предопределяет тем самым возможную когнитивную мерность. Широкое смысловое многообразие в первую очередь свойственно словам, обозначающим *достаточно сложные объекты*. В то же время из сказанного не вытекает, что, допуская возможность смысловой многомерности, человек оказывается перед лицом разрушающей коммуникацию смысловой неопределенности языка. Смысловая многомерность предстает, в первую очередь, *внутренним* переживанием мыслящего субъекта, субъекта, вступающего в многомерный мыслительный процесс. Что же касается *результата* соответствующей мыслительной практики, то он формулируется с помощью слов, значения которых достаточно однозначно культурно определены. Таким образом, многомерное мышление не ведет к коммуникативному сбою. Скорее речь может идти об определенном сбое на уровне **понимания причин** возникновения того или иного суждения. Соответствующие причины перестают быть прозрачными, сложноотслеживаемой оказывается логика выстраивания внутренних рассуждений. Теряют свою ясность логические основания для формулирования тех или иных выводов.

Смысловая многомерность не является обязательной для всех когнитивных актов. Если слово берется в его единственном смысловом наполнении, то оно проявляет себя такой логической формой, как *понятие*, если же смысловая многомерность учитывается, то слово выступает в роли *концепта* (более подробно отмеченная мысль развивается в готовящейся к изданию монографии «На пути к многомерному мышлению»).

Многомерность мышления *во-вторых*, — это практически реализуемая возможность независимости от мировоззренческих установок, культурных традиций в проведении тех или иных когнитивных актов, реализуемая благодаря допустимости одновременного сосуществования разных подходов, разных смыслов, без истощающей борьбы за поиск *единственно правильного, истинного* ракурса видения.

Многомерное мышление *в-третьих* — это обнаружение, раскрытие возможностей когнитивной многомерности на фоне непрерывно развивающихся представлений о самом *сознании* в контексте изменяющихся представлений о *пространстве, языке, времени*.

### **Программа исследования способов изучения сложных и сверхсложных объектов**

В современном мире общепризнанными теориями *сложного* стали теории, разработанные И. Пригожиным и Г. Хакеном, оказавшиеся основанием *синергетического подхода*, получившего широкое распространение



к концу XX века. Из синергетики в культурное обращение перешли представления о самых общих особенностях поведения *сложных открытых нелинейных систем*, появились термины, позволяющие соответствующее поведение описывать. Определенные естественнонаучные достижения в описании сложного способствовали распространению синергетического подхода на исследование человекомерных систем. Да и сам человек, *казалось бы*, попадал под определение *сложная открытая нелинейная система*. И, тем не менее, при все более очевидно обнаруживающемся сближении (по степени своей сложности) объектов *естественнонаучного и гуманитарного знания*, никак нельзя не учитывать того, что между человеком и даже *сверхсложной неживой системой* есть непреодолимый иерархический зазор в виде *искры жизни*, которая либо есть, либо отсутствует. И потому, как бы заманчиво ни было использование синергетического инструментария в гуманитарных исследованиях, следует понимать ограниченность соответствующих методологических возможностей при рассмотрении человекомерных систем. Отсюда вытекает необходимость обращения особого внимания к анализу существующих *философских подходов* к осмыслению *сложного*. При этом важно подчеркнуть, что каким бы ни был конкретно избираемый исследовательский ракурс обозрения *сложного*, *сложное* актуализирует размышления об *онтологических уровнях*, о *мерностях* пространства исследования. *Онтологические уровни* и *мерность* пространств рассмотрения соответствующих уровней тесно сопряжены между собой: существование онтологических уровней предопределяет возникновение пространственной размерности. И если допустить *многоуровневость* в качестве изначальной особенности мира, его фундаментального онтологического свойства, то следует принять факт существования *многомерности*, ибо каждому *онтологическому уровню* свойственна особая *мерность*, причем более высокий *уровень* обладает большей *мерностью*.

Факт появления *сложного*, номинирование того или иного объекта как *сложного*, или даже *сверхсложного*, свидетельствует о своеобразном исчерпании возможностей существующей мерности. И именно поэтому «вблизи» когнитивных соприкосновений со *сложным* появляется возможность обнаружения первых практических шагов по переходу к большей *мерности*. С другой стороны, освоение следующих, больших *мерностей* сопряжено с освоением в процессе познания новых *онтологических уровней*.

*Нарастающая сложность* является очевидным фактом современного мира и потому любые опыты изучения сложного, предпринятые в рамках различных сфер человеческого познания, имеют исключительную ценность и требуют последовательной рефлексии, которую важно осуществлять в единстве *онтологического* и *гносеологического* ракурсов, ибо только отмеченное единство гарантирует целостное понимание изучаемого.

### Программа исследования онтологической уровневости

Осмысление уровневости бытия является масштабным проектом, в котором могут быть объединены предметные ракурсы, включающие, к примеру, философскую рефлексию по поводу *уровней и планов, алфавитов и натурального ряда чисел* и многое другое. Множество точек зрения накопленных человечеством по поводу онтологической уровневости является неисчерпаемым фактическим материалом, подлежащим анализу. В качестве примера наиболее интересной современной разработки проблемы *уровневости* можно назвать исследование российских авторов А. Н. Алюшина и Е. Н. Князевой [4], выполненное в контексте развития представлений об *эндофизике*, приходящей, с точки зрения авторов, на смену *синергетике*. Как отмечают Алюшин и Князева, «эндофизическая идея может быть выражена... как идея синергизма, взаимной прилаженности субъекта и объекта, по принципу: какую исходную маркировку несет в себе поле зрения твоего наблюдательного «бинокля», так для тебя и насечется реальность; какими или чьими глазами будешь глядеть на мир, то в нем и разглядишь» [4, с. 82]. Эндофизика вскрывает и подчеркивает неустранимое присутствие проявлений и свойств наблюдателя в наблюдаемом [4, с. 82]. Эндофизика противостоит *экзофизике*, в которой исследуется «кажимость «мира без наблюдателя»». Согласно точке зрения отмеченных авторов, «вне наблюдателя или безотносительно к точке наблюдения реальность есть всеодержащая целостность»; чем меньше учитывается влияние наблюдателя, тем меньше можно сказать о самой реальности; наблюдатель и является главным «вызывателем» качеств, обнаруживающихся в реальности [4, с. 81]. Последовательное продумывание отмеченного приводит к мысли о том, что философские основания представленных позиций не так уж и новы, их можно соотнести с теми или иными разновидностями солипсизма. И тем не менее, в рассматриваемой концепции предпринимаются чрезвычайно интересные практические шаги, направленные на понимание и исследование уровневости. Так, упоминаемые авторы вводят представление о *временном контуре реальности*, с помощью которого наблюдатель взаимодействует с реальностью. Соответствующий *контур* рассматривается как «не один-единственный оторванный от других уровень, а сложный набор как смежных, так и разнесенных уровней, специфичный для конкретного живого существа и не похожий на другие наборы» [4, с. 81]. Каждый наблюдатель вызывает из реальности ее особенный контур, формируя тем самым «*иницирующий вызов наблюдателя*». Достаточно перспективным для последующих исследований может оказаться соотнесение представлений о *временном контуре реальности* с представлениями о *фрейме* или *гештальте*.

С положениями, развиваемыми российскими авторами, можно соглашаться или нет, но несомненно одно — они настойчиво подталкивают к более глубокому осмыслению онтологической уровневости.

### **Программа исследования метатеоретических построений**

Разработка *онтологических оснований* понимания *многомерности* просматривается и в практиках осуществления *метатеоретических построений*. Любая *метатеория*, стремящаяся с единых метатеоретических позиций упорядочить то или иное множество теорий, направлена на разрешение задачи *уровневого* разделения, а следовательно — выводит на проблему онтологических уровней, сопряженную, в свою очередь, с проблемой *многомерности*. Таким образом, анализ различных метатеоретических построений позволяет продвинуться по пути осмысления *многомерности*. И именно поэтому эксперименты по созданию *метатеорий* не только не следует рассматривать как принципиально невозможные опыты в современной ситуации, подчеркнута «*плюралистичной*», скорее наоборот. Рефлексия по отношению к уже проведенным метатеоретическим построениям, имевшим место в истории человеческой мысли, экспериментирование с новыми метатеоретическими подходами могут способствовать прорывам в понимании многомерности, уровневости бытия. При этом важно осознавать, что сама *метатеория* может возникнуть только в результате определенного *гносеологического плюрализма* в процессе поиска оптимальных способов познания. В качестве примера чрезвычайно интересной попытки метатеоретического построения, более подробно анализируемого автором данной публикации в монографии «На пути к многомерному мышлению», следует отметить *метатеорию сознания* М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского.

Весьма своеобразным вариантом метатеоретического обзора, можно даже выразиться так — *метатеоретического построения, выполненного в рамках постнеклассической программы*, является *интервальная концепция*, развиваемая Ф. В. Лазаревым. В соответствующей исследовательской разработке различные интервалы абстракции уровнево не сопрягаются, но изучаются возможности их одновременного обозрения и осмысления.

### **Программа исследования многомерных методологий**

Любая практическая деятельность есть интегральный акт, в реализации которого принимает участие не *только разум, сознание, мышление, чувственная сфера, тело* человека, а вся его *целостность*, предстающая неразрывным единством. И именно поэтому *метод*, проявляющийся как результат рефлексии по поводу *практически проделанного*, сам по себе оказывается достаточно сложным, можно сказать — *многомерным* образованием. Он никак не сводим исключительно к особым *ментальным практикам*, которые сами по себе являются предметом логических исследований. В *методе* отражены специфические способы деятельности *сознания, разума, мышления* (и, скорее всего, не только они), взятые в своей совокупности.

Проект, связанный с исследованием *многомерной методологии*, является чрезвычайно широким по своим масштабам и может быть успешным

лишь в результате интеграции усилий исследователей, работающих в различных областях. Причина отмеченного обусловлена многообразием возможных ракурсов исследования объектов различной природы. Природа объектов обуславливает избираемый метод. Перевод исследовательского внимания на объекты иной природы, иной степени сложности приводит к возникновению новых методов. Именно поэтому, несмотря на впечатляющие успехи применения *синергетического метода*, его применение в гуманитарной сфере, при исследовании человекомерных систем всегда требует чрезвычайной осторожности. Неучитывание объектного и предметного своеобразия ведет к выбору неадекватного методологического инструментария, что в конечном итоге сказывается на качестве получаемых исследовательских результатов.

### **Программа исследования новой парадигмы, возможно, — «парадигмы многомерности»**

И, наконец, возвращаясь к началу статьи, следует подчеркнуть: изучение *многомерности* напрямую сопряжено с попытками постижения особенностей современных *парадигмальных трендов*. Свидетельством возникновения фундаментального парадигмального сдвига являются столь же глубинные культурные трансформации, активным глашатаем которых можно назвать Э. Ласло. Именно ему принадлежит введение термина *макросдвиг* для характеристики необратимых процессов, происходящих в современной культуре. Еще в 1995 году Ласло писал: «Мы живем в поистине интересные времена... мы живем в век величайшей бифуркации за всю историю человечества» [5, с. 8]. И далее: «Трансформации, вызванные макросдвигом, всегда бросали вызов творческим способностям людей, но вызов, с которым мы сталкиваемся сейчас, беспрецедентен» [6, с. 55]. Беспрецедентный вызов человечеству, по Ласло, связан с необходимостью перехода к *глобальному мышлению*, мышлению в терминах «процессов, а не структур, динамического целого, а не частей», мышлению, позволяющему «видеть лес, а не только деревья» [6, с. 92]. Соответствующее мышление формируется в рамках новой, зарождающейся рациональности. С точки зрения Ласло, «устаревшая, все более контрпродуктивная, механическая рациональность цивилизации Логоса подлежит замене, хотя новой цивилизации холистической рациональности еще только предстоит родиться» [6, с. 108]. Для исследования возникающего *нового* Ласло предлагает переосмыслить представления об *эволюции*, различить эволюцию *экстенсивную* и *интенсивную*: «можно утверждать, что ныне устаревший путь был эволюцией экстенсивной, в то время как новый наметившийся путь есть эволюция интенсивная... Интенсивная эволюция осуществляет сдвиг с «горизонтальной плоскости» в «вертикальное измерение»» [6, с. 110]. Интенсивная эволюция связана с глубоким переосмыслением фундаментального понятийно-категориального аппарата. Таким образом, новый тип рациональности сопряжен не только с введением принципиально новых *ключевых понятий*, но и с *переосмыслением* понятий традиционных.

Привычное приобретает *многомерную развертку*, эволюционируя вертикально.

**Выводы исследования.** Перечисленные исследовательские программы, в своем единстве формирующие многомерный подход, никак не исчерпывают их реального многообразия. Обнаружение отмеченного многообразия является задачей будущего, но уже сегодня понятно, что сам факт различения и осознания, с одной стороны, определенной автономности той или иной программы, с другой — их глубокого взаимовлияния позволяет избегать употребления достаточно неопределенных терминологических выражений, таких, к примеру, как *версия многомерности* (Дрюк М. А). В контексте всего отмеченного выше данный термин можно было бы понимать как некий *исследовательский контур*, объединяющий одновременно несколько программ изучения многомерности. При этом каждая конкретная *версия многомерности* должна четко ориентироваться по отношению к уже существующим исследовательским ракурсам. Необоснованное смешивание различных методов, обилие непроясненных терминологических новаций ведет к усложнению понимания, хотя и создает ситуации «конструктивного хаоса», стимулирующие дальнейшее развитие мысли.

Можно выразить надежду, что дальнейшее развитие многомерного подхода будет сопряжено с обнаружением иных программ исследования многомерности, которые в своей совокупности способствуют осмыслению новой изменяющейся культурной реальности.

### Литература

1. Микешина Л. А., Опенков М. Ю. Новые образы познания и реальности. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. — 249 с.
2. Дрюк М. А. Современные концепции многомерности как новой парадигмы мышления // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. — 2002. — № 2. — С. 30–46.
3. Крымский С. Экспликация философских смыслов. — Изд. дополн. — М.: Идея-Пресс, 2006. — 240 с.
4. Алюшин А. Л., Князева Е. Н. Наблюдение и собственная темпоральная структура реальности // Вопросы философии. — 2007. — № 9. — С. 81–96.
5. Ласло Э. Век бифуркации: постижение изменяющегося мира // Путь. — 1995. — № 1. — С. 3–129. Перевод с английского Ю. А. Данилова.
6. Ласло Э. Макросдвиг (К устойчивости мира курсом перемен) / Пер. с англ. Ю. А. Данилова. — М.: Тайдекс Ко, 2004. — 208 с.

**Л. М. Богата,**

канд. філос. наук, доцент,

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,

кафедра філософії природничих факультетів

### **ПРО ДОСЛІДНИЦЬКІ ПРОГРАМИ, ЩО ФОРМУЮТЬ БАГАТОВИМІРНИЙ ПІДХІД**

#### **Резюме**

У статті перелічуються та стисло характеризуються основні дослідницькі програми, що формують багатовимірний підхід. Відзначені програми розглядаються в контексті парадигмальних змін, що відбуваються і супроводжують сучасну ситуацію культурного макрозрушення.

**Ключові слова:** багатовимірний підхід, дослідницька програма, багатовимірність, багатовимірне мислення.

**L. Bogataya,**

Ph.D., Associate Professor,

Odessa National I. I. Mechnikov University,

Department of Philosophy for Natural Sciences Faculties

### **ABOUT THE RESEARCH PROGRAMS, WHICH FORM THE MULTIDIMENSIONAL APPROACH**

#### **Summary**

In the article the main research programs, which form multidimensional approach, are transferred and briefly characterized. The noted programs are examined in the context of the proceeding paradigmatic changes, which accompany the contemporary situation of cultural macroshift.

**Key words:** multidimensional approach, research program, multidimensionality, the multidimensional thinking.

УДК: 168.5

**В. В. Готинян,**

канд. філос. наук, доцент

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,  
кафедра філософії природничих факультетів

## ВИЗНАЧЕННЯ БЕЗЕТАЛОННОГО ВИМІРЮВАННЯ ЯК ПРОЦЕСУ КЛАСИФІКУВАННЯ

В даній статті аналізується проблема визначення безеталонного вимірювання через найближчий рід — класифікацію об'єктів. Але для коректного визначення цього поняття необхідно чітко визначити видову ознаку даного безеталонного вимірювання, щоб відокремити його від класифікації.

**Ключові слова:** визначення, еталонне вимірювання, безеталонне вимірювання, класифікація, шкалування.

**Постановка проблеми.** З необхідністю вимірювати людство зіштовхнулося з давніх-давен. Більшість науковців вважають, що потреба вимірювання виникла разом із цивілізацією. Можливо, в житті кочових племен було достатньо вміння рахувати, скажімо, кіз або овець у стаді, але з виникненням осілого життя виникають потреби у будівництві осель, міських мурів, храмів, палаців, акведуків, тощо. А для цього необхідна точна техніка вимірювань. Виникає потреба в вимірюванні і в сільському хазяйстві, і при виплаті податків [1]. Гроші — теж є своєрідним еталонном для вимірювання розміру податку, розрахунку між людьми. Так поступово виникає еталонне вимірювання. Однак розвиток науки ускладнює і доповнює цей процес.

Останнім часом вимірювання перестає бути прерогативою природничих наук. Сучасний надшвидкий темп життя потребує від людини можливості точно оцінити, а ще краще, вимірити не тільки фізичні величини, а й такі характеристики, як чесність, порядність, працелюбність, тобто ознаки, які не можна виміряти за допомогою еталонів. Крім того, протягом останніх століть починають розвиватися такі науки, як соціологія, психологія, які теж потребують вимірювань, причому ці вимірювання не завжди можна здійснити за допомогою еталонів — чітко фіксованих міжнародних стандартів вимірюваної величини. В науці існує певною мірою схожий на еталонне вимірювання метод шкалування. Однак більшість методологів науки не вважають його за самостійний вид вимірювання, вважаючи, що «навряд чи є доцільним називати вимірюванням будь-який спосіб квантифікації властивостей та величин за ступенем їх інтенсивності» [2, с. 85]. Останнім часом розглядається можливість використання в науці (певною мірою альтернативного еталонному) безеталонного вимірювання [3].

Безеталонне вимірювання являє собою клас вимірювань, які здійснюються без використання еталону як чітко фіксованого міжнародного стандарту вимірюваної величини та без обов'язкового для еталонного ви-

мірювання пошуку математичного відношення (більше-менше). Замість еталонів використовуються квазіеталони — об'єкти або інші характеристики, які не є міжнародними стандартами і які можна використовувати як еталони для порівняння лише один раз, або можна взагалі відмовитися від використання еталонів, «замінивши» їх комбінацією параметрів, що утворюють об'єкт [3].

Еталонне вимірювання характеризується певним числом абстракцій і являє собою процес «перетворення» якісних характеристик у кількість — число. Перша ізолююча або аналітична абстракція — це уявне абстрагування від нескінченної кількості властивостей двох різних порівнюваних предметів і виділення тільки однієї, загальної для них властивості, інтенсивність якої з'ясується. Вважається, що без цієї абстракції стає неможливим еталонне вимірювання. Друга абстракція є відволіканням від того факту, що порівнювана властивість має різні ступені інтенсивності у різних представників якостей, що зіставляють. Третя абстракція полягає у абстрагуванні від можливих змін вимірюваних властивостей у процесі вимірювання. Зміст цих абстракцій є абстрагуванням від якостей вимірюваного об'єкта й еталона. При такому підході якість «трансформується» у кількість: результат вимірювання виражається числом. Безеталонне вимірювання не вимагає дотримання цих абстракцій, а тому і результат такого вимірювання не треба представляти в чисельному виді. Це, певною мірою, якісний вид вимірювання.

В вітчизняній науковій літературі термін «безеталонне вимірювання» зустрічається вкрай рідко, хоча на думку авторів, що започаткували цей термін, є «самостійний широкий клас вимірювань, які мають чималу цінність» [4]. В сучасній науці можна навести багато прикладів вимірювань, які, по суті, є саме безеталонними вимірюваннями. Це вимірювання твердості за шкалою Мооса, вимірювання сили вітру за допомогою шкали Бофорта, конуси Зегерта, тощо.

В світовій науковій літературі існує дещо інша класифікація вимірювань. Наприклад, К. Берка розрізняє фізичні та позафізичні вимірювання [2]. Позафізичне вимірювання концептуально пов'язано з людиною, точніше кажучи, з такими її суб'єктивними властивостями, як, наприклад, емоції, бажання, і т. п., тобто з такими її властивостями, які не можна в принципі вимірити.

Виникає питання: чи можна ототожнювати ці два терміни: позафізичне вимірювання і безеталонне вимірювання? Думаю, що певною мірою — так (але певною мірою!). К. Берка зазначав, що позафізичне вимірювання концептуально пов'язано з суб'єктивними властивостями людини. Безеталонне вимірювання — значно широкий клас вимірювань, які здійснюються без використання еталонів — чітко визначених стандартів певної величини. В деяких видах безеталонного вимірювання використовуються так звані квазіеталони, тобто стандарти, які можуть використовуватися у якості еталонів протягом декількох вимірювань, а потім будуть замінені іншими [3]. Вибір квазіеталонів при деяких вимірюваннях теж може певною мірою залежати від суб'єктивних характеристик дослідника.



Слід зазначити, що в науковій літературі немає чіткого визначення поняття «безеталонне вимірювання». Тому метою цієї статті є спроба визначити «безеталонне вимірювання», спираючись на існуючі визначення операції «вимірювання».

Якщо ми проаналізуємо існуючі визначення операції вимірювання, то більшість з них визначає вимірювання як класифікацію. Н. Р. Кемпбелл визначає поняття «вимірювання» як «процес надання цифр для представлення властивостей» [цит. за: 2, с. 32] або «процес надавання чисел для представлення якостей» [цит. за: 2, с. 32]. Подібної точки зору додержується С. Стівенс, який в якості вимірювання можна признати будь-яке надання цифр об'єктам або подіям у відповідності з певним правилом [2]. Дж. Гласс і Дж. Стенлі вважають за вимірювання «надання чисел речам у відповідності з певними правилами» [цит. за: 2, с. 35]. Власна думка К. Берки така: «Твердження, згідно з яким вимірювання є видом класифікації — або скоріше, навпаки, сама класифікація є вимірюванням, — безпосередньо витікає зі стівенсовської дефініції. Річ у тому, що у випадку класифікації виконується умова «надання цифр у відповідності до певного правила»... а це відрізняється від чисто випадкового надання, де не застосовується жодного правила» [цит. за: 2, с. 44]. На думку Г. Гоуда, в самому широкому сенсі слова «вимірювання можна трактувати як класифікацію об'єктів або явищ, при якій кожній визначеній групі приписується певний знак (цифра, буква, слово і т. п.)» [цит. за: 2, с. 28]. П. Ф. Лазарсфельд зазначав, що «...якщо розпливчастий термін «визначення» назвати «пошуком впорядкованої класифікації», це буде гарним визначенням» [цит. за: 2, с. 296], або ще така його думка: «...визначення властивостей має назву опису, класифікації або вимірювання» [цит. за: 2, с. 29].

Позафізичне вимірювання, на думку К. Берки, «методологічно пов'язано з класифікацією... Крім того, воно приймається навіть за певний *вид класифікації*. Далі ця характеристика розповсюджується на вимірювання будь-яких предметів і явищ, а значить, і на вимірювання фізичні» [2, с. 28–29]. Але згодом К. Берка зазначає, що класифікація «є передумовою вимірювання, а не власно вимірюванням» [2, с. 45].

Будь-яке визначення згідно з правилами логіки будується за такою структурою: визначуване поняття =df (дорівнює за визначенням) найближчому роду і видовій відмінності. Визначимо безеталонне вимірювання через найближчий рід — класифікацію. Але перед цим розглянемо, що таке класифікація.

Історично представлення про класифікацію як «про результат процесу поділу поняття іде від відомого «древа Порфірія» — ієрархії понять, що дійсно нагадують собою схему дедуктивної дихотомічної класифікації» [5]. Але з часів фінікійця Порфірія наука набула величезний досвід по створенню класифікацій в самих різних своїх розділах. В сучасній літературі терміном «класифікація» означають принаймні три різні речі: процедуру створення класифікації, класифікацію і процедуру її використання. Для розрізнення класифікації як процесу і як результату зазвичай використовують два терміни: «класифікація» і «класифікування».

Що таке класифікація? Дж. Ст. Мілль підкреслював, що одне лише надання речам загальних імен, акт їх називання вже здійснює класифікацію, тому що усяке називання, яке означає будь-яку властивість, самим цим актом розділяє усі речі на два класи: на ті, що мають цю класифікацію і на ті, які не мають її [цит. за: 5]. Але Дж. Ст. Мілль пояснює, що така класифікація являє собою лише випадковий результат використання назв, а метою є позначення тих чи інших якостей цих предметів [цит. за: 5]. В підручнику І. Хоменко класифікація визначається як «багаторівневий, послідовний поділ обсягу поняття з метою систематизації, поглиблення та отримання нових знань стосовно членів поділу» [6, с. 71]. А. Д. Гетманова розрізняє класифікацію як «різновид поділу понять, який являє собою вид послідовного поділу і утворює розвинуту систему, в якій кожний її член (вид) поділяється на підвиди» [7, с. 49]. Децю іншу думку висловлює М. І. Кондаков, зазначаючи, що класифікацією називається «розподіл предметів будь-якого роду на класи згідно з найбільш суттєвими ознаками, що належать предметам даного роду і мають відмінність від предметів інших родів, при цьому кожен клас займає в здобутій класифікації певне постійне місце і в свою чергу поділяється на підкласи» [8, с. 373]. Г. І. Челпанов розуміє класифікацію як розподіл речей за класами згідно до подібностей між ними [9]. А. Л. Субботін визначає класифікацію як «систему знань, що відбулися, поняття якої означають впорядковані групи, за якими розподілені об'єкти деякої предметної галузі на основі їх подібності за певними властивостями» [5].

Таким чином, більшість зазначених вище визначень розрізняють класифікацію або як поділ поняття, або як сортування речей. Якщо розглядати класифікацію як розподіл речей, то основним принципом класифікування є порівняння об'єктів, що розглядаються, з заданими зразками, еталонними представниками класів [10]. Подібним чином здійснюється безеталонне вимірювання, засноване на порівнянні двох об'єктів, один з яких розглядається як певний еталон вимірюваної величини (квасіеталон), а інший є вимірюваним об'єктом. Таким чином вимірюється твердість мінералу за шкалою Мооса. Існує десять мінералів, твердість яких обрана як квазіеталона. Твердість інших мінералів вимірюється в залежності від того, залишає подряпину мінерал на зразку (його твердість більше, ніж твердість зразку), дряпається зразком (його твердість менше, ніж твердість зразка), або дряпається і залишає подряпину на зразку (його твердість дорівнює твердості зразка) [3]. При цьому певною мірою відбувається сортування речей.

Подібним чином вимірюється сила вітру за шкалою англійського адмірала Бофорта або вчитель вимірює рівень знань учня. При цьому відбувається порівняння між властивостями, що були обрані в якості умовних квазіеталонів, наприклад, сила вітру зазначена в шкалі або перелік того, що повинна містити в собі відповідь учня на той чи інший бал, з властивостями вимірюваного об'єкту — вітру, що дує, або відповіді певного учня [3].

Розглянемо «класифікування як процес віднесення класифікованого об'єкту до певного підрозділу будь-якої класифікації, що проводиться на підставі визначення наявності або відсутності заданої ознаки» [10, с. 7].

Такому визначенню класифікування відповідає вид безеталонного вимірювання, заснований на зіставленні ознаки вимірюваного об'єкту з метою відповіді на питання: чи належить ознака вимірюваному об'єкту. Таким чином відбувається вимірювання лікарем стану захворювання людини. Кожній хворобі відповідають опорні діагностичні ознаки, які лікар співвідносить зі станом хворого [3].

Якщо додержуватися визначенню класифікації як поділу поняття за певною підставою, то слід зазначити, що створення класифікації «може відбуватися в умовах, коли поняття, що має бути поділене, ще не існує, і, крім того, задача класифікації проглядається якраз в тому, щоб сприяти виробленню понять про об'єкти, що вивчаються» [10, с. 12]. Тобто в процесі класифікації може бути створено подільне поняття.

Спосіб створення класифікації може бути як дедуктивним, скажімо «древо Порфірія», так і індуктивним. Б. В. Якушин зазначає, що «при індуктивному створенні класифікаційній схемі аналізу підпадають окремі об'єкти, що об'єднуються у класи на основі подібності або відмінності в ознаках» [цит. за: 10, 12]. Такому визначенню класифікації відповідає вид безеталонного вимірювання, заснований на комбінації ознак, в ході якої створюється і вимірюється об'єкт [3]. Визначаються і вимірюються групи крові людини шляхом комбінації ізоантигенів та ізоантител.

Повертаючись до наведених вище визначень С. Стівенса, Н. Р. Кемпбелла, Г. Гоуда та П. Ф. Лазарсфельда, К. Берки щодо визначення вимірювання як класифікації, слід зазначити, що з ними можна погодитися, але частково.

**Висновки.** Аналіз даної проблеми показує, що вимірювання можна визначити не лише як класифікацію, а й як класифікування, процес створення класифікації. Причому не тільки безеталонне, а навіть еталонне вимірювання можна визначити як класифікування, віднесення об'єкта, що класифікується, до певного класу на підставі наявності або відсутності заданої ознаки. У випадку еталонного вимірювання цією підставою може бути тотожність або нетотожність еталону вимірюваної величини.

Але класифікування — це лише найближчий рід при визначенні вимірювання, а особливо безеталонного вимірювання. Тому, на нашу думку, наступним кроком у визначенні безеталонного вимірювання буде пошук видової відмінності, яка зможе чітко виокремити безеталонне вимірювання з класифікації.

## Література

1. Азимов А. Мир измерений. От локтей и ярдов к эргам и квантам / Пер. с англ. О. В. Замятиной. — М.: ЗАО Центрлитограф, 2003. — 219 с.
2. Берка К. Измерения. Понятия, теория, проблемы / Пер. с чешского К. Н. Иванова. — М.: Прогресс, 1987. — 320 с.
3. Готинян В. В. До питання про співвідношення еталонного і безеталонного вимірювань // Перспективи. Науковий журнал. — 2002. — № 3 (19). — С. 33–39.
4. Уёмов А. И., Поликарпов Г. А. К проблеме безэталонного измерения в микрофизике // Проблемы диалектико-материалистического истолкования квантовой теории. Материалы

5. Симпозиума по гносеологическим проблемам измерений. — К.: Наукова думка, 1972. — С. 127–140.
6. Субботин А. Л. Классификация. — М., 2001. Режим доступа до журн. <http://bookslibrary.1234mb.com>
7. Хоменко І. Логіка: Підручник для вищих навчальних закладів. — К.: Абрис, 2004. — 256 с.
8. Гетманова А. Д. Логика: Учебник для студентов высших учебных заведений. — М.: Омега-Л, 2006. — 416 с.
9. Кондаков Н. И. Логика. — М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. — 512 с.
10. Челпанов Г. И. Учебник по логике. Режим доступа до журн. <http://litvak.ru/knigi/chelpanov>
11. Розова С. С. Классификационная проблема в современной науке. — Новосибирск: Наука, 1986. — 224 с.

**В. В. Готынян,**

кандидат философских наук, доцент,  
Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова,  
кафедра философии естественных факультетов

**ОПРЕДЕЛЕНИЕ БЕЗЭТАЛОННОГО ИЗМЕРЕНИЯ КАК ПРОЦЕССА  
КЛАССИФИКАЦИИ**

**Резюме**

В данной статье рассматривается проблема определения безэталонного измерения как классификации объектов. Но для правильного определения этого понятия это необходимо установить определенное различие, видовое отличие этого данного измерения от классификации.

**Ключевые слова:** определение, эталонное измерение, безэталонное измерение, классификация, шкалирование.

**V. V. Gotynyayn,**

Ph.D., Associate Professor,  
Odessa National I. I. Mechnikov University,  
Department of Philosophy for Natural Sciences Faculties

**THE DEFINITION OF STANDARDLESS MEASUREMENTS  
AS CLASSIFICATION PROCESS**

**Summary**

The problem of definition of the standardless measuring as classifications of objects is examined in this article. But for correct definition of this concept it is necessary to set the specific difference of this type of measuring from classification.

**Key words:** definition, standard measurement, standardless measurement, classification, scaling.

УДК 13:82.01

**В. В. Савченко,**

канд. филос. наук, старший преподаватель

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова,  
кафедра культурологии

## ИГРА В СОВРЕМЕННОМ ЛАНДШАФТНОМ ИСКУССТВЕ

В статье анализируются возможности проявления игрового начала в ландшафтной архитектуре. На материале современного садово-паркового искусства рассматривается структурообразующий принцип игры — серьезность/несерьезность, реализация игры в аспектах художественного содержания и формы ландшафтной архитектуры.

**Ключевые слова:** игра, ландшафтная архитектура, эксперимент, священная игра.

**Постановка проблемы.** XX век продемонстрировал стремительные изменения границ и форм искусства, начало XXI столетия является логичным, если не ускоряющимся, развитием этих тенденций. Сложившаяся ситуация вызывает необходимость переосмысления кардинальных проблем и вопросов теории художественного творчества, в том числе его природы, сущности, способов репрезентации. Начиная с конца прошлого века признание наличия игрового начала в искусстве стало в науке общепризнанным фактом. Хотя в то же время справедливо признавалось, что не все виды художественной деятельности в равной мере содержат игровую компоненту, а некоторые (например, архитектура) лишены ее в принципе. В этой связи сфера ландшафтной архитектуры сегодня представляет интересную, но пока еще теоретически малопроработанную область знания. Перспективность и необходимость исследований такого рода обуславливает актуальность поставленной темы.

**Анализ литературы.** Проблемам анализа феномена игры в его культурологическом, онтологически-философском, эстетическом измерениях посвящены труды выдающихся мыслителей и ученых, начиная с фундаментальных идей И. Канта, Ф. Шиллера, продолжая развернутыми концепциями Й. Хейзинги, Г.-Г. Гадамера, Э. Финка, идеями М. М. Бахтина, Л. С. Выготского, Ю. М. Лотмана, А. Портмана, Д. Б. Эльконина, А. В. Гулыги, О. А. Кривцуна. Проблема присутствия игрового начала в ландшафтной архитектуре специально не позиционировалась, затрагивалась косвенно и в небольшом объеме в исследованиях по истории садово-паркового искусства у Д. С. Лихачева, О. Б. Сокольской, С. С. Ожегова, В. В. Дормидонтовой, авторов энциклопедического издания «Парки. Сады». В то же время элемент игры как компонент ряда современных объектов ландшафтной архитектуры отмечается сегодня в статьях авторитетных специалистов в этой области — И. Гревцовой, А. Гусевой, И. Кокуевой, Т. Койсман, С. Чижовой, М. Щеглова.

**Цель данной статьи** — выявить особенности проявления игрового начала в искусстве современной ландшафтной архитектуры.

Чтобы проследить специфику проявления игрового начала в современной ландшафтной архитектуре, определимся с пониманием игры как таковой и принципиальными возможностями ее соотнесения с ландшафтным искусством.

Как писал в своем известном исследовании «*Homo ludens*» выдающийся культуролог Йохан Хейзинга, игровое начало в большей степени присуще «мусическим» искусствам — поэзии, музыке и танцу. В «пластических» искусствах, таких как живопись, скульптура связь с игрой кажется менее очевидной [1, с.187]. Также он отмечает, что в «практически ориентированных видах искусства», к которым, вне всякого сомнения, относится архитектура, ландшафтная в том числе, игровому фактору противостоит собственно назначение предметов [1, с. 189]. Однако в ходе дальнейшего рассуждения Хейзинга подчеркивает обязательное присутствие в любом виде искусства игры как сакрального отголоска ее первичной ипостаси — ритуального действия. «Произведение искусства почти всегда причастно к миру сакрального, заряжено его потенциями: магической силой, священным смыслом, репрезентативной идентичностью с космическими явлениями, символическим значением, одним словом, «освященностью»» [1, с. 190]. Представляется, что динамика развития современного искусства ландшафтной архитектуры может внести определенные уточнения в эти, ставшие уже классическими, размышления известного ученого.

Охарактеризуем основные смысловые составляющие игры, которые могут иметь значение в области ландшафтной архитектуры, и далее проследим особенности их реализации в данной сфере.

Амбивалентность серьезности в игре. Игра по своей сути противоположна практически-целесообразной деятельности. В этом смысле насколько последняя отвечает параметрам здравого смысла, пользы, функциональности, настолько игра соответствует освобожденности от этих критериев, абсолютной несвязанности с внешними заданностями и причинами какого бы то ни было порядка. Швейцарский ученый А. Портман, исследуя особенности проявления игры в живом мире, отмечал: «Игра — это полное радости, свободное от заботы, следовательно, бесцельное, но наполненное смыслом время» (цит. по: [2, с. 48]).

Со времен Канта и Шиллера игра провозглашается царством свободы, не подчиняющимся никакому внешнему принуждению, это автономная область действия собственных законов. «Особенность человеческой игры заключается в том, что, вбирая в себя разум, эту исключительно человеческую способность ставить цели и сознательно к ним стремиться, она в то же время в состоянии обуздать это стремление к целеполаганию» [3, с. 288]. В этом смысле, оказываясь вне установлений и предписаний морали, идеологии, исторической правды, научной точности, игра становится аккумулятором поведения, подчиненного лишь фантазии. Таким образом, в игре позволено все, что допускается воображением, а значит, поле игры расширяет границы человеческой свободы принципиально до бесконечно-

сти. В таком ключе игра выступает как альтернатива серьезности жизни и ее реалий, как противостояние возможностей сфере необходимости и причинной обусловленности. Игра, ниспровергающая и нивелирующая на время своего действия существующие законы «настоящего» «серьезного» мира, соответственно, являет собой средоточие несерьезности.

В то же время, подспудно сохраняя генетику мифологического и ритуального прошлого, игра оказывается «священно серьезной» (Й. Хейзинга, Г.-Г. Гадамер). Сакральный характер придается неукоснительным следованиям внутреннему порядку игры, ее правилам, без соблюдения которых игры не существует. «Целью, к которой все сводится, является, правда, бесцельное действие, действие как таковое. Вот что представляет собой игра. В ней нечто совершается с самой серьезной решимостью, честолобиво и старательно» [3, с. 289]. Отсюда можно говорить об амбивалентном качестве серьезности/несерьезности в игре.

Безусловно, явной репрезентацией игрового начала в объектах ландшафтной архитектуры является создание целой отрасли в парковой индустрии, посвященной развлекательно-игровым аттракционам и шоу. Но здесь реализация игры настолько очевидна, что не нуждается в особом освещении. При этом нередко аттракционы либо «вытесняют» как таковой ландшафт, либо параллельно и автономно с ним соседствуют. В данном случае нас интересуют иные, более глубокие аспекты взаимосвязи ландшафтного искусства с игрой.

Обратимся к объектам ландшафтной архитектуры, в отношении которых можно говорить об игровой составляющей их эстетико-функционального целого. Так, рассмотрим несколько оригинальных парковых проектов, восприятие которых свидетельствует не только об их нетрадиционности, новизне, необычности, но и об ощутимой доле «шутки», остроумия, иронии, вносящих дух несерьезности и игры, моменты дистанцирования и отстраненности от привычного, правильного, общепринятого. Например, то, что можно увидеть в традициях нового европейского искусства ландшафтной архитектуры, в частности, в ряде парижских парков, созданных в конце XX столетия, таких как Ла Виллетт, Берси, Ситроен, Сад Хуан Миро и других. В каждом из них, на наш взгляд, так или иначе, присутствует игровое начало. Но прежде чем раскрывать особенности его воплощения, отметим существенные для всех этих проектов общие моменты в отношении критерия серьезности-несерьезности.

Во многих произведениях современного искусства игровое начало как доминанта эксперимента определяет их специфику, это можно говорить практически обо всех видах художественного творчества, начиная с визуальных искусств, музыки, танца, театра и включая сюда даже некоторые образцы архитектуры (как правило, соотносимые с деконструктивистской стилистикой). Здесь игра и эксперимент лежат в основе формирования замысла и его реализации, что характеризует определенные (постмодернистские) тенденции искусства. В тех объектах ландшафтной архитектуры, которые являются предметом нашего анализа, таких черт нет. То есть на уровне готового произведения нет следов импульсивности, чистого

экспериментаторства, непредреженности результата, которые отмечаются в качестве существенных для игры современными исследователями этого феномена [4, с. 240]. На самом деле эти объекты весьма «серьезны» по основательности и глубокой продуманности своего замысла. В то же время в процессе создания проекта элемент игры, несомненно, присутствует, в частности, фактор ее свободного, непредсказуемого развития. Однако все это касается природы ландшафтного проектирования в целом, а не характеризует его с точки зрения проявления и акцентирования в нем каких-либо модных тенденций, стилистических ориентаций.

Во-первых, речь идет о так называемой «игре форм» — обязательном этапе творческой работы над проектом, когда автор, буквально играя формами, т. е. варьируя их, различным способом комбинируя, погружается в сферу чистого формотворчества, не отягощенного никакими извне (функционально, социально или психологически) приводящими факторами. Этот этап является непререваемым и ничем не заменимым моментом создания произведения.

Во-вторых, дело касается «игры», которую вносит в создание произведения ландшафтной архитектуры сама природа. Тот, кто занимается посадками в парке или в саду, никогда доподлинно не знает, каким в точности будет вид и состояние запланированных и высаженных растений. Вероятно, в силу изначальной долгосрочной незавершенности произведений ландшафтной архитектуры внесение игрового, непредсказуемого элемента на уровне замысла оказывается совершенно нерентабельным. Ландшафтный проект оказывается в этом смысле не менее, а скорее более строго и серьезно воспринимаемым, нежели собственно архитектурное сооружение. Поэтому все игровые эффекты, о которых пойдет речь далее, в своей основе являются тщательно и всерьез обдуманскими. Но при этом они способны вызывать чувство игры, эксперимента, временного освобождения от рамок привычных норм и регулятивов поведения, вовлечения в пространство состязаний (разнообразно обустроенные площадки для занятий спортом). Рассуждая об игровом начале в ландшафтной архитектуре необходимо учитывать, что само ландшафтное искусство в максимальной степени комплексно и синтетично, поэтому игра здесь нередко может проявляться на уровне различных его составляющих.

Известный российский эстетик О. А. Кривцун отмечает: «Игровое начало в искусстве по-разному проявляется и на уровне содержания, и на уровне художественной формы. В художественном содержании игровой элемент обнаруживает себя в разработке событийного ряда, сюжета...» [4, с. 243]. В современном садово-парковом искусстве развитие сюжетной линии является существенным компонентом художественного целого. Сад рассматривается как многосоставное соединение зон, пространств, сменяющих друг друга картин. Занимательность, динамика, разворачивание сюжета строится на чередовании тематических, стилистических, колористических решений той или иной части общей территории. Принцип игры со всей очевидностью реализуется в смене разного рода стилизаций, будь то образцы национальных или исторических типов садов и парков, либо



сказочные воплощения «волшебных царств», пиратских кораблей или инопланетных ландшафтов. Причем само по себе создание ландшафта на основе выстраивания некоего сюжета имеет очень давние традиции, начиная с садов Востока и продолжая европейскими «английскими» парками. Поэтому оригинальность и свежесть представления сюжетной линии сегодня определяется ее нетривиальным наполнением. Например, о необычности «сюжета», заложенного в парке Ла Виллетт, можно судить, даже только опираясь на названия садов, которые его формируют, — Сад зеркал, Сад ветров и дюн, Сад виноградников, Сад бамбуков, Сад канатов, Сад остров, Сад детских страхов, Сад теней, Сад дракона, Сад равновесий.

В другом парижском парке Ситроен, созданном в 1994 году, спроектированы «шесть «серийных садов», каждый из которых соотнесен с определенным цветом, металлом, чувством, планетой, днем, атомным числом или водой в одном из ее проявлений» [5, с. 176; 6]. Посетитель, гуляя по парку, может отправиться в путешествие по тому или иному саду, разгадывая его метафоры и символы.

Иначе сюжетно-содержательно можно организовать сады, как это сделали в «Стране Ож» (Нормандия, Камбремер). Здесь, будто в волшебном путешествии, «зеленые комнаты» открывают перед посетителями картины неведомых стран, неизвестных растений, заманчивых ситуаций и состояний. Любопытным решением отличаются сады ангела и дьявола, их образы задаются не колоритом растений, как это могло бы ожидать, а их «сущностью» или символиккой. Так, в саду ангела высажены растения с незапятнанной «репутацией», например, манжетка, итальянские астры, купена — соломонова печать. А в саду дьявола собраны токсичные и ядовитые растения — иудино дерево, наперстянка, акониты, волчегодник [7].

Не менее интересно в Ботаническом саду Хантингтон (США, Лос-Анджелес) части, представляющие различные природные ареалы или культурные традиции, соседствуют с садом роз и с Шекспировским садом, где в огромном количестве представлены растения, упоминающиеся в сочинениях великого английского драматурга. «На уровне художественной формы игровое начало проявляется в самом процессе изобретения художественных средств иносказания: метафор, языковых условностей, специальных алогизмов, обыгрывающих несхожесть правил сочетания компонентов действительного мира и мира художественного вымысла... Провоцирование новых значений, ассоциаций, смыслов активно происходит тогда, когда художник меняет старую оптику, строит новые комбинации, соединяет то, что прежде казалось несоединимым» [5, с. 243].

Попробуем проследить менее очевидную в ландшафтной архитектуре с точки зрения проявления игрового начала область художественной формы. При этом отметим, что будем исходить из существующей (общесемиотической по своей природе) аналогии между естественным вербальным языком и структурой визуального восприятия, которую также можно считать языком. В этой связи насколько существует различие и взаимосвязь между литературой как сферой художественного языка и обыденной речью, настолько можно отмечать различия и нетождественность между визуально-

стью «узуальной» и художественно «окказиональной». Такой взгляд на вещи, подтверждаемый многими семиотическими исследованиями (что, разумеется, не устраняет проблемы специфичности визуального языка и его существенных отличий от сферы вербальности), позволяет расширять поле изучения игрового начала в ландшафтной архитектуре, эксплицировать ранее не замечаемые элементы игры.

В этой связи хотелось бы в первую очередь обратить внимание на возможности общих планировочных решений, как, например, это имеет место в структуре уже упоминавшихся «молодых» парижских парков — Ла Виллет (1983–2000), Берси, Ситроен (1994), парк Хуана Миро.

Первое, что здесь необходимо отметить, это оригинальная дорожно-тропиночная сеть, возможно, отчасти напоминающая сеть путей сообщения городов будущего, представление о которых почерпнуто из фантастических романов. Система трассировки как будто выходит из привычной одномерности и линейного развития в стереоскопическое, объемно-пространственное измерение. Иногда решенные на разных высотных уровнях, отличающиеся визуально по своему образу и характеру, эти дороги и дорожки своим разнообразным взаимодействием (параллельным существованием в разных плоскостях, схождениями или пересечениями) подчеркивают разнокачественность пространственных зон, которые они разграничивают и соединяют. Это принципиальное новшество, которого никогда не было в традиционной садовой архитектуре.

Так, например, парк Ла Виллет пересекает трехкилометровая извилистая дорога из голубого камня, которая по виду напоминает огромную упавшую киноленту. На ней, сменяя друг друга, как застывшие кадры, расположены 10 тематических садов, детские площадки, массивы деревьев и водные сооружения [8]. Даже форма дорожек может приобретать неожиданные разрешения — подчеркнута геометрические линии и фигуры входят в сложные взаимодействия с естественно непринужденными извилистыми тропинками. Установленные на территории ярко-красные павильоны имеют одинаковые размеры в плане, но оказываются очень разнообразны по конструкции и содержанию — ресторан, киоски, обсерватория [8; 9]. Более того, они принципиально съемные и разборные, что позволяет мобильно изменять смысловые ситуации, устанавливать новые правила игрового пространства.

В парке Берси траектории движения создаются наземными дорогами и дорожками, водными каналами и каскадами, подвесными мостами, вступающими в сложные взаимосвязи между частями парка и прилежащими городскими территориями [10].

В небольшом (0,9 га) парке Хуана Миро трассировка активно взаимодействует с линиями созданного рельефа. «Покрытые газоном холмы, имитирующие волны, контрастируют с диагоналями, одна из которых — синий мост, а другая — цветущая полоса из почвопокровных растений и кустарников, внутри которой извиливается прогулочная дорожка» [11].

В парке Андре Ситроена ощущение игры, где серьезное и несерьезное предстают одновременно, усиливается и остроумной общей планировкой,

чередующей в одном пространстве зоны заданного движения с «дикими» зонами свободы, где нет ни лестниц, ни партеров, ни бордюров» [5, с. 176].

Особым проявлением игрового начала в творческих новациях XX века являются моменты, когда «художественное сознание оказывается направленным на самое себя» [4, с. 243]. Имеют ли место такого рода проявления игры в ландшафтном искусстве? К наиболее явным проявлениям этой особенности можно отнести своеобразные аллюзии и цитаты из мира искусства. Чаще всего это выражается в использовании скульптур, воссоздающих образы живописи и ваяния, однако иногда эти реминисценции могут переноситься на плоскости и рельефы поверхностей. Интересными примерами подобных «метатекстов» могут служить парки Хуана Миро в Париже и Барселоне [11; 12]. Особая, очень условная, фигуративность искусства выдающегося художника XX века Х. Миро нашла, к примеру, воплощение в масштабной скульптуре — ярком цветном образе «Женщины с птицей», эффектно контрастирующем на фоне зелени парка. В то же время присущая манере мастера стилистика абстракционизма «транслировалась» в оригинальную планировку дорожно-тропиночной сети, разбивку на зоны, имитирующие своими конфигурациями пересекающиеся линии и пятна, словно вылившиеся в пространство с полотен Х. Миро.

Выводы и перспективы исследования. Проведенный анализ продемонстрировал достаточно широкие возможности активизации игрового начала в современной ландшафтной архитектуре, вопреки ограничениям, накладываемым спецификой пространственных видов искусства. Игра проявляет свое существенное качество амбивалентной серьезности-несерьезности, реализуя в ландшафтном искусстве как «память» о «священной игре» ритуально-мифологического поведения, так и способность бескомпромиссной постановки под вопрос привычных установлений и принятых норм. Готовность к эксперименту, неожиданным для привычного хода вещей переосмыслениям, парадоксальности находит отражение в наиболее интересных современных проектах садово-паркового искусства и на уровне художественного содержания, и художественной формы, раскрывая широкий потенциал разнообразных средств и способов достижения игровых эффектов. Мощный потенциал игрового начала в искусстве, его гуманистические аспекты нуждаются в дальнейшем внимательном продумывании, и сфера ландшафтной архитектуры представляет для этого продуктивное поле исследования.

## Литература

1. Хейзинга Й. *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня / Пер. с нидерл. — М.: Прогресс-Академия, 1992. — С. 5–240.
2. Гулыга А. В. Принципы эстетики. — М.: Политиздат, 1987. — 286 с.
3. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем. // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1991. — С. 266–323.
4. Кривцун О. А. Эстетика: Учебник. — М.: Аспект Пресс, 2001. — 447 с.
5. Гусева А. Шаг в будущее // Парки. Сады. — М.: Мир энциклопедий Аванта+, 2007. — 175–177 с.

6. Чижова С. Парк Андре Ситроена // <http://www.gardener.ru/?id=1276>
7. Койсман Т. Сады страны Ож // <http://www.gardener.ru/?id=1438>
8. Кокуева И. Парк Ла-Виллетт // <http://www.gardener.ru/?id=1276>
9. Семенова О. Ю. Квартал Ла-Виллетт // Семенова О. Ю. Париж. — М.: Вече, 2007. — С. 125–126.
10. Чижова С. Парк Берси // <http://www.gardener.ru/?id=1236>
11. Щеглов М. Сад Хуан Миро // <http://www.Gardener.ru>
12. Гревцова И. Парк Жоана Миро // <http://www.gardener.ru/?id=1711>

**В. В. Савченко,**

кандидат філософських наук, старший викладач,  
Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова,  
кафедра культурології

**ГРА У СУЧАСНОМУ ЛАНДШАФТНОМУ ДИЗАЙНІ**

**Резюме**

У статті аналізуються можливості прояву гри у ландшафтній архітектурі. На матеріалі сучасного садово-паркового мистецтва розглядаються амбівалентний принцип гри — серйозність/несерйозність, реалізація гри в аспектах художнього змісту та форми ландшафтної архітектури.

**Ключові слова:** гра, ландшафтна архітектура, експеримент, священна гра.

**V. V. Savchenko,**

Ph.D., Senior teacher,  
Odessa I. I. Mechnikov National University,  
Department of Cultural Studies

**GAME IN THE MODERN LANDSCAPE ART**

**Summary**

Various manifestations of a game in landscape architecture are analyzed in this article. The principle of game in landscape art realizes in the ambivalent category «importance»/ «unimportance» and displays in many aspects of form and content.

**Key words:** game, landscape architecture, experiment; sacred game.

УДК 141.7

**А. В. Худенко,**

канд. социол. наук, доцент,

Институт социальных наук

Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

## ПО НАПРАВЛЕНИЮ К ИДЕНТИЧНОСТИ

В статье анализируются основные принципы определения идентичности, которые состоят в том, что путь по направлению к идентичности требует внимательности, осмотристельности и строгости. Перипетии пути рассматриваются не как его недостаток — то, что сбивает, но как значимая характеристика. В этой связи разбирается диалог, который ведет путь шестивия. Заключается, что диалог суть конституция идентичности.

**Ключевые слова:** идентичность, путь, диалог.

**Постановка проблемы.** «Современный мир идет навстречу духовному обновлению. Многие еще не видят этого: одни — потому, что не изжили своих старых заблуждений и продолжают считать их «последним словом» жизни и правды; другие — потому, что страдания и лишения нашей эпохи слишком велики и поглощают у людей все их силы. Есть и такие, которые почувствовали необходимость духовного обновления, но не видят нового, верного пути и не знают, что начать... Но близится тот «день», когда духовное обновление начнется само собой и притом потому, что старые пути и направления окажутся исчерпавшимися, разочарование охватит душу, и человеческие лишения и страдания покажутся невыносимыми» [1, с. 290].

Эти слова открывали книгу И. Ильина «Путь к очевидности», которая была издана более полувека назад. И тем не менее и сегодня они не потеряли своей актуальности. Дело не только в содержании идей, которые были высказаны философом и до сих пор продолжают волновать тех, кто обеспокоен судьбой мира. Важна и форма, в которую Ильин «одевает» проблему идентичности.

**Цель настоящей публикации:** проанализировать основные принципы определения идентичности и выяснить суть конституции идентичности.

В своем исследовании **мы опирались** на идеи, концепции, труды И. Канта, А. Бергсона, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, И. Ильина, Н. Лосского. В русле исследуемой проблематики предпринято переосмысление идей античных философов — Гераклита, Парменида, Платона, Аристотеля.

Речь идет о шествии в пути к подлинности мира: том пути, шествие по которому открыто для встречи нового и движение по которому необходимо ведет к обновлению. Потому под этими словами могли бы подписаться не только современники философа, но и его предшественники, и потомки — философы многих поколений. Конечно, каждый по-разному (в рамках предмета своих исследований) и различно определял этот Путь. Но есть,

по всей видимости, две группы причин, которые и до сих пор определяют актуальность самого пути к идентичности.

Во-первых, речь идет о страсти, которой ни один человек не может не испытывать: страсти к подлинной реальности. Нет, конечно, в данном случае не говорится о том эмоциональном чувстве, которое является только результатом некоей идеи и проистекает, по словам Бергсона, из «умственного состояния» [2, с. 45]. Умная страсть никак не возбуждает. Но Бергсон говорит и об эмоции «суперинтеллектуальной» — том чувстве, которое извлекается в физике шестивия. Сила такого чувства не проистекает от представляемого образа, но является результатом самого шестивия в пути: удивления, которое испытывается при встрече с подробностями, деталями мира, и перипетий, чем путь испещрен и что вызывает страдание и напряжение сил в преодолении преград. В конечном итоге, всего того, что внимательно высмотрено и осмотрительно пройдено. Таковая внимательность, или глазом измеренный путь — глазомер, не только возбуждает, но и родит сами «идеи» и «образы». При этом во внимательности осуществляемое шествие «ходит» в том, что уже есть: само по себе уже обладает обликом, но стремится к освобождению себя в своей устойчивости и подлинности — идентичности. Потому само шествие не механично, но органично и осуществляется как уход за чем-либо, забота о чем-либо. В заботе проходимый путь, или обнаружение идентичности того, что уже есть в наличии, возлагает ответственность. Однако эта ответственность лежит не в том, чтобы сохранить налично существующее в его первозданности, но состоит в заботливости завершения того, что уже есть.

К еще одной группе причин можно отнести те, которые определяют не столько содержание самого пути — внимательность, осмотрительность, возлагаемую ответственность и страсть к продолжению выбранного маршрута, сколько ритм самого движения.

Еще во времена Античности в основу маршрута направления к подлинности мира были положены три принципа: (1) чистая общительность как среда, составляющая природу совместного — одного с другим — существования; (2) особое удовольствие от открытости другого и обращения к нему, составляющее суть совместности; (3) возможность оспорить не только точку зрения другого, что составляет суть соперничества. В совместности и соперничестве, что размеряются в сообщительности, и состоит путь к идентичности, в котором знания, нравственные ценности, правила и техники отношения к себе и другим выставляются, оспариваются и утверждаются — подвергаются критике.

Но насколько и каким образом сообщительность дополнительна измеренному глазом шествию? Уже в первых строках Евангелия от Иоанна содержится загадка подлинности мира: в слове ли заключено существо мира или в молчаливом взгляде на него. Эти две физики долгие столетия определяли маршруты к идентичности мира. Сегодня же все чаще приходят к выводу, что ресурсов для продолжения шестивия по этим двум маршрутам остается немного. В самом деле, с одной стороны, дискурсивные стратегии не столько открывают нам доступ к пониманию мира, сколько производят

и тиражируют нейтрализованные норма и правила, маркируя поле властных отношений — поле надзора и наказания. С другой стороны, в молчаливой императивности общезначимого этоса находят себе пристанище как «униженность» и «оскорбленность», так и ревность и злоба.

Однако в поле между этими физиками, или, если быть верным древнегреческой внимательности и строгости в употреблении слов, — в мета-физике и следует, вероятно, искать разгадку и пытаться распознать путь шествия к идентичности. Речь в данном случае идет о границе, которая не только разделяет физики говорения и молчания, но и сопрягает их: связывает путь перехода, который длится от познавательного-этического дискурса к эстетической эпистеме — и обратно; от сакральности норм и правил к профанной, повседневной культуре — и обратно; от интеллигибельной аполлоновской строгости к удовольствию и дионисийской радости — и обратно.

Вглядимся в этот путь с его ходами и перипетиями, чтобы составить карту маршрута и открыть возможность идти по направлению к идентичности.

Перед смертью Сократ говорит о страсти, которая еще в молодые годы захватила его: страсти понимания мира в ис/следовании (φύσεως ἱστορίᾳ) [см. 3, 96a]. Не мудрость его влекла, когда мир уже представлен как понятный, но страстно желал Сократ отточить мастерство, что приобретается в пути следования и которым мир открывается. Эта страсть питалась и физической привлекательностью мира, и желанием обнаружить то место, где бы этот мир открылся в своей удивительной красоте. Вот эта страсть видеть мир и навык рассматривания его — в которых состоит мудрость ремесленника — и вели путь жизненного шествия этого странного древнегреческого мастера.

Мы назвали его странным, может быть, только потому, что он горел страстью диковинного путешествия. Его путь шествия складывал и обращивал в себе и рассеянную твердь подробностей, деталей — множественность мира, и его одноцелость; сокрытость нечто и его уже явленность. В этой связи не в темноте ночи путь проходил, и не при свете дня, но зарей — утренней ли, вечерней ли — шествие велось. Сопровождаемый зарей φύσεως ἱστορίᾳ идет не от неясного к ясному, но следует там, где тьма и свет соседствуют. Вот и Хайдеггер толкует древнегреческое ἀλήθεια не как «истина», но «несокрытость». До ясности еще далеко. Ведь изначально сокрытое должно открыть себя, и таким образом, чтобы оно стало годным к использованию. Только пройдя этот путь — от сокрытого через его изведывающее открытие к годности — нечто потом и используется таким, каким оно является.

Чудо этого путешествия состоит не только в его превращающей способности. Оно таит в себе загадку самого шествия в пути. В самом деле, вспоминая Парменида, скажем, что если знаешь куда идти, то и тьма не помеха; ежели знаешь как идти, то и свет не столь необходим [см. 4, фр. II, 3,5]. Но путь изведывания длится так, что не-тьма и не-свет метят место разомкнутости: границу, где ночь и день встречаются и соседствуют. Тайна путешествия — чудо соседства, когда граница встречи распоряжается со-

седствующими. Здесь на границе и тьма со светом рознятся, и жизнь, ночь и день примиряя, ведется. Граница, таким образом, не только отделяет различное и не только является мерой мирного сосуществования различного, но является той инстанцией, что соревнует, рас-суживает и собирает ночь и день в их одноцелый круговорот. Фактически все по праву существующее в единстве — суть в прохождении того пути, что судящим сопряжением шествует, и следование по которому мастерством изведывания мира признается. В таком путешествии и состоит динамическое единство жизни, пример которой оставлен эллином Сократом.

Мы говорим о «динамическом единстве жизни», где изведывание мира происходит, но не о процедурах или соотношения, или различия. Действительно, все-равенство и уравнивание всего зашивают ход следования в его отдельных шагах и являют мир не в его всеединой ладности, но как изрытый окопами и прикрывающий себя призраками Единого либо универсальной меры единого. Вот и Сократ не был почитателем мудрецов и их угодливости. Он шел на улицы, где, захваченный миром, в живой беседе проявлял заботу о мире и упражнял его изведывание: призывал «беседовать, а не спать» и вернуть логосу его первоначальное, исходное место [5, 259d; 3, 99e]. Сократ требовал вновь и вновь возвращать мир и возвращаться к тому «месту», где рас-суживание идет и пронизает все своим сопрягающим началом. Это — «место» диалога. Здесь не правильное слово в чести, но движение подвижных тел, которые в своем сближении и отдалении — энергией сопряжения прокладывают путь и шествуют так, что осуществляют мир в его собственной красоте и благородстве.

Диалог — та страсть, которой был захвачен Сократ. И мастерство признается подлинной мудростью в том месте, где диалог. Здесь мир, только наличествующий в своей множественности, открывается явлением своего лада. Потом — в ладу со всем и мире ладном — можно и использовать то, что уже годно к использованию, и именем своим славно. Но даже потом все возвращается: диалог взывает вновь спросить о годности для использования, и вновь восславить.

Пожалуй, нет ничего более привычного и обыденного, чем изведывание мира. Мир сам подставляет себя: позволяет видеть и дает возможность рассмотреть. Он встречает подвижностью своих деталей, и дает их такими, что они становятся годными к использованию. Но вняв какой-либо простенькой детали в ее повседневной обиходности, избегаем ли мы утверждения абсолютной красоты мира?

В *Письме о гуманизме* Хайдеггер толкует одно из изречений Гераклита, которое передает Аристотель. Передадим слова этого не менее страстного, нежели Сократ, радетеля миро(ис)следования, чтобы показать более чем повседневную простоту фундаментального «бытия-в-мире»: «Изречение гласит: «Рассказывают о слове Гераклита, которое он сказал чужеземцам, желавшим встретиться с ним. Придя, они увидели его греющим у духовки. Они остановились в растерянности, и прежде всего потому, что он их, колеблющихся, еще и подбадривал, веля им войти со словами: 'Здесь ведь тоже присутствуют боги!'. Рассказ говорит сам за себя, — продолжает



Хайдеггер, — но кое-что в нем стоило бы подчеркнуть. Толпа чужеземных посетителей, с любопытствующей назойливостью желающих видеть мыслителя, при первом взгляде на его жилище разочарована и растеряна. Она ожидала застать мыслителя в обстоятельствах, несущих на себе в противоположность обыденной незадачливости человеческой жизни черты исключительности, незаурядности и потому волнующей остроты. Толпа надеялась благодаря посещению мыслителя набраться известий, которые — хотя бы на некоторое время — дадут материю для занимательной болтовни. Чужеземцы, желающие его посетить, думают увидеть его, возможно, как раз в тот самый момент, когда он мыслит, погруженный в глубокомыслие. Посетители хотят 'ощутить и пережить' это не для того, чтобы, скажем, самим заразиться мыслью, а просто для того, чтобы иметь возможность говорить, что они видели и слышали такого-то, о ком люди опять же всего лишь говорят, что он мыслитель. Вместо этого любопытствующие находят Гераклита у печи. Это совершенно обыденное и неприглядное место. Вообще говоря, здесь пекут хлеб. Но Гераклит занят у очага даже не выпечкой хлеба. Он здесь находится только для того, чтобы согреться. Так в этом и без того уже обыденного места он выдает всю скудость своей жизни. Вид продрогшего мыслителя являет собой мало интересного. И любопытствующие тоже сразу теряют от этого разочаровывающего вида охоту подходить ближе. <...> Гераклит читает на их любопытствующих лицах разочарование. <...> Поэтому он заговаривает, чтобы их подбодрить. Он собственно приглашает их все-таки войти словами: 'боги присутствуют и здесь тоже'» [6, с. 215–216]. Можно, конечно, занять себя грандиозностью открывающегося видения. Но именно холод, возможно и голод, заставил Гераклита присесть у печи; да и той печи, где печется хлеб. И если здесь и печь, и хлеб, то «боги присутствуют и здесь тоже»: при наличии и первого, и второго именно они позволяют и согреться, и поесть.

Приятно видеть мир в его вечности и безбрежности — в Боге и во всех вещах, взятых как целое. Но еще лучше не потерять его из вида в вещах мелких, частичных, случайных, временных — той повседневности, которая ткется как повсюду присутствующая, всегда повторяющаяся, все заполняющая и пронизывающая, протекающая под знаком рутины. Этой «структурой повседневности» (Ф. Бродель) и выдает себя фундаментальная и элементарная простота мира. И встреча с миром происходит не мистическая, романтическая и поэтическая, но обыденная: у печи. Здесь — в мире — происходит понимание условности оценок, шаткости общеизвестного и, при этом, абсолютной красоты мира.

Но обыденность и простота — не наивность. Когда Гераклит говорит «боги присутствуют и здесь тоже», он приглашает чужеземцев стать в то «место», где они увидят чайное. Да и сам житель Эфеса, сидя у печи, нашел ее как то, что греет и насыщает (если в ней, действительно, хлеб печется). То есть не печь сама по себе заботит замерзшего человека, а то, что она дает: тепло и сытость. И если «боги... и здесь тоже», то они своим присутствием сопровождают открытие того, что есть в наличии (печь или эфесца), таким, каким оно есть (дающим тепло или известного для чуже-

земцев мыслителя). «Место» этого перехода, где открытие свершается присутствием всей подвижной множественности мира, требует внимания.

Необходимость быть бдительным в прохождении этого перевала фактически обусловлена тем, что он может быть организован по-разному. Ведь, с одной стороны, ход следования имеет основание в том, что нечто уже наличествует и годно к использованию; с другой — годность к использованию требует обоснования тем, как нечто является таким, каким используется. В зависимости от того, каким образом организован путь шествия, так он и проходится.

В первом случае переход артикулируется с точки зрения «естественной установки» его прохождения. Он характеризуется не столько реализмом (признанием факта наличия естественной тверди), сколько наивностью такого реализма: то, что есть, принимается как уже годное и для всего этого множества остается найти калькулирующую меру для его использования. Явно испытывая избыток ресурсов, «естественная установка» не столько ведет ход по направлению к..., сколько ценит покой равенства. Поэтому переход организуется так, что он выступает процедурой уравнивания, и заставляет двигаться так, что каждый последующий шаг не столько продолжает предыдущий, сколько копирует меру движения. Фактически, техника копирования и тиражирования выступает гарантом прохождения через перевал: нечто является годным для использования потому, что оно — точная копия того нечто, что есть. Конечно, в рамках «естественной установки» уже не то, что есть, и не его годность к использованию определяют содержание перехода, но техника, которая, в конечном итоге, освобождает и от встречи с миром, и от артикуляции того, что встречено, как годного к использованию. Таким образом, окоп, вырытый «естественной установкой», избегает мира и оберегает техническими нагромождениями уже беззаботную жизнь.

Но именно техника, как предел «естественной установки», заставляет вернуться и обновить организацию перехода: вновь обратиться к миру и пересмотреть порядок следования. Артикуляции уже требует не то, что есть, но каким образом это наличествующее является к тому, что оно годно к использованию. Это как-явление (*das Erscheinen*) — содержание «феноменологической установки». Полагая множественность с самого начала, «феноменологическая установка» редуцирует мир вещных подробностей и рассматривает их как предметности, которые в потоке переживания и его координации конституируют то, что может использоваться как годное. В этой связи задача по преодолению перевала состоит в том, чтобы акцентировать и амплифицировать ту среду, где все многообразие актов восприятия коррелируются и полагают годность. Собственно, таковая годность находит свое обоснование в корреляционном синтезе, который совершается в предельно изменчивой и разряженной среде. Постоянно испытывая недостаток ресурсов, «феноменологическая установка» призвана вести переход все дальше и дальше: от одной дифференции к другой, пытаясь завершить ход синтезом дифференций. Этот бесконечный переход мог бы быть прекращен, будь признан факт наличия чего бы то ни было либо факт

его использования. Но «феноменологическая установка», отказываясь от технических привычек, открывает «мир значения», который населен не вещественной твердью, но умозначащими предметностями. Мир, который открывается этой «установкой», является уже миром, конституированным мышлением: тем, что является в синтезе нозм и нозисов. Поэтому цель перехода, который ведется «феноменологической установкой», состоит не столько в том, чтобы его завершить, сколько артикулировать и строго отследить «факты» свободного движения умоозначения. В этом плане апология свободы придает феноменологической редукции не одноразовую предварительную ценность, которая призвана вывести за скобки внешний мир, но абсолютную: необходимо постоянно исключать из сознания все то, что превращает свободный «мир значения» в простую технику.

Однако свобода конституирования мира, преодолевая наивность «естественной установки», устанавливает — и также наивно — свой предел во все-равном «чистом Его». Разрешая проблему явления нечто таким, каким оно есть, конституированием его в потоке нозо-ноэматического синтеза, сам синтез сталкивается с проблемой основания: что обосновывается, где случается синтез. Русский философ Лосский отмечал, что «усвоив без всякого исследования убеждение в существовании имманентных сознанию предметов мира, Гуссерль не отдал себе отчета в том, что эта мысль есть тоже один из видов суждения и потому попал в плен ее» [7, с. 144]. Фактически, «феноменологическая установка», артикулируя предметности сознания, отслеживая их корреляции, вырывает окоп, где копошатся значения: движется к «чистому Его» (или «всеобщему Мы») и нигирует то, что не «схвачено» им. Не может ли, в таком случае, «чудо рациональности» Гуссерля предстать наивной «шигалевщиной», когда, исходя из абсолютной свободы и идеала, можно закончить нигилизмом и абсолютным деспотизмом?

Цепенеешь при прохождении перевала: ошибка неминуема, избежать ее невозможно. Однако, как нам представляется, дело не в совершении ошибки и не в невозможности ее избежать. По-настоящему отчаяние завладевает тогда, когда желаешь избежать ошибок: в окопе. Действительно, «естественная установка», имея дело с нечто вещественным, твердым, может его вычислить, но не умеет обосновать его данность — думать; «феноменологическая» — умеет думать, но... о чем? Уж лучше испытать страх и выйти навстречу невозможному и сокрытому; не тиражировать ошибку, но иметь смелость возвращаться. В конечном итоге: решительностью броска навстречу сокрытому продолжать *φύσεως ἱστορίαν* постоянным возвращением — мыслить нечто. Вот этим возвращением перевал преодолевается: рас-суживая и собирая рассуженное, путь ведется чеканным шагом, и то, что есть, открывается таким, каким годно к использованию. Дело, следовательно, не в том, чтобы отказаться от «естественной установки» в пользу «феноменологической» или признать наивность второй. Необходимо артикулировать границу: быть причастным тому «месту», где встреча ведется *κρινέιν λόγῳ* (судящим сопряжением), в сопровождении бога и его путем (*ἀλῆ-θεῖον*), обнажая сокрытую (*ἀ-λήθεια*) красоту мира.

Вот и Гераклит призывает не бояться ошибок, когда говорит, что «боги присутствуют и здесь тоже», и призывает чужеземцев к встрече. А также — не слыть наивными: «глаза и уши — дурные свидетели» и «многознание уму не научает» [8, фр. 107, 40]. Приглашая их, Гераклит просит вернуть миру его первозданную благородную стать и вернуться к «речи вечно сущей»: он приглашает к разговору. Здесь — и глаза, и уши становятся добрыми свидетелями, т. к. могут понять язык души<sup>1</sup>; и «много земли перекапывать не придется, чтобы мало найти» [8, фр. 107, 22]. В самом деле, разговор у печи, в которой, возможно, и хлеб печется, открывает и тепло печи, и сытность хлеба.

Что может быть обыденней разговора? Вот и Кант много столетий после слов эфесского мастера-строителя теплоты печи и сытности хлеба также приглашает за стол: «Благополучие, которое как будто лучше всего согласуется с гуманностью, — это хороший обед в хорошем обществе. <...> Пуризм циника и умерщвление плоти отшельником, ничего не дающие для общественного блага, — это искаженные формы добродетели и не привлекательны для нее; позабытые грациями, они не могут притязать на гуманность» [9, с. 366, 372].

Обыденный ход жизненного следования заставляет задаваться вопросом о нечто, что встречается в пути, как оно суть само по себе: в своей устойчивости, подлинности — идентичности. Конечно, «человек с улицы» не спрашивает, отчего, почему нечто есть. Мы были бы наивными, представляя его таким же наивным. Вопрос о подлинности нечто задается для того, чтобы использовать нечто. Фактически проблема идентичности — это вопрос о деле. Собственно, ради продолжения дела и вопрошается об идентичности нечто; его *ipse* открытие нечто как оно суть вот это и не более чем этим позволяет следовать далее и использовать его как уже годное.

Не наивность φύσεως ἱστορίαν заостряет проблему идентичности. В рамках «естественной установки» нечто наличествующее представляется в своей собственной устойчивости, подлинности и используется. Фактически представлением нечто наличествующее изымается из среды явления себя как годного к использованию и, далее, присваивается и тиражируется. Собственно, в угоду тиражирования нечто и используется. Здесь уже техника тиражирования выступает гарантом идентичности нечто: обеспеченная техникой точность поставляет материал для использования, и рассчитанная универсальная мера этой точности задает норму, в соответствии с которой все встреченное должно являть себя вот этим и не более чем этим.

Однако норма уравнивания различий, подчиняющая все своей всеуравнивающей силе, не освобождает от вопроса об идентичности нечто. Напротив, проблема идентичности ставится жестче и «радикальным образом».

<sup>1</sup> Мы толкуем фр. 107 (κακοὶ μάρτυρες ἀθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ἄτα βαρβάρους ψυχὰς ἐ χόριτων) так: «глаза и уши — дурные свидетели для тех, кто не понимает языка души». Здесь речь идет не просто о «варварской душе». Ведь «варвар» — это, прежде всего, тот, кто говорит на непонятном языке. С нашей точки зрения, Гераклит в этих словах различает «язык души» и «язык глаз и ушей».

«Так такая наивность, — восклицает Гуссерль, говоря о наивности метода формул, теорий и «грубых предвидений», — фактически стала и продолжает оставаться возможной в качестве живого исторического факта, как мог некогда взрасти и затем с пользой функционировать на протяжении столетий метод, действительно направленный на цель, на систематическое решение бесконечной научной задачи и все время приносящий в этой связи несомненные результаты, при том что никому не давалось действительное понимание собственного смысла и внутренней необходимости таких свершений. Таким образом, отсутствовала и все еще отсутствует действительная очевидность, с которой человек, совершающий познавательные усилия, может самому себе отдать отчет не только в том, что нового он делает и чем занимается, но и во всех в итоге осаждающихся и укореняющихся в традиции смысловых импликациях, стало быть в непременных предпосылках своих построений, понятий, положений, теорий. Не уподобляется ли наука и ее метод некой приносящей, по всей видимости, большую пользу и в этом отношении надежной машине, правильно пользоваться которой может научиться каждый, ни в малой мере не понимая, в чем состоит внутренняя возможность и необходимость достигаемых с ее помощью результатов?» [10, с. 79]. Очевидно, что Гуссерль не отвергает результативность «естественной установки». Ее ошибка в том, что она тиражирует абсолютность формул «математики» и теорий «математического естествознания». Именно тиражирование ошибки признается Гуссерлем за настоящую ошибку. В этой связи и надежность «науки как машины» ставится под сомнение. Эта научная машинерия не только не гарантирует «действительной очевидности», но и сама требует обоснования: экспликации «смысловых импликаций», которые являются ее «непременными предпосылками». Ведомый этим заданием, Гуссерль вновь обращает взор на мир вещественной тверди, но уже «учиться понимать, что мир, постоянно сущий для нас в потоке сменяющихся друг друга способов данности, есть универсальное духовное завоевание, что он стал таковым и что в то же время продолжается его становление в качестве единства духовного гештальта, в качестве смыслового строения — строение универсальной субъективности с ее последней функцией. Для этого конституирующего мир свершения характерно то, что субъективность объективирует самое себя как субъективность человеческую, входящую в состав мира. Всякое объективное рассмотрение мира есть рассмотрение 'вовне' и схватывает только 'внешность', объективность. Радикальное рассмотрение мира есть систематическое и чисто внутреннее рассмотрение субъективности, выражающей самое себя вовне» [10, с. 156]. Собственно, «установка» Гуссерля («феноменологическая установка») полагает идентичность нечто в «потоке сменяющихся друг друга способов данности» этого нечто, когда различие «реальных» (reell) порядков переживания нечто единится ноэматическим коррелятом. В противоположность «естественной установке» «феноменологическая» не только не изымает нечто наличествующее в свою пользу, но даже не вовлечена в среду его обитания; и, более того, длится так, что организует свою собственную «среду», в которой артикулированное разли-

чие порядков переживания задано их корреляционным единством. В этой связи «феноменологическая установка» не столь чувствительна к различию вещей, как «естественная», которая из него исходит и нацелена на установление порядка различия, но акцентирует различие порядков как-явления нечто наличествующего. Конечно, «установка» Гуссерля не вариант релятивизма: порядок «феноменологической установки» гарантирован и задан «объективностью субъективности человеческой». И если спросить, чему же подлежит это «человеческое», то ответ будет гласить: «чисто внутреннему рассмотрению субъективности». Утверждением «чистого Его» «феноменологическая установка» завершает оформление своеобразной системы нервюр, которая по *уму* и обосновано полагает идентичность нечто.

Столь многие способы обнаружения нечто в его устойчивости и подлинности акцентируют тот факт, что идентичность нечто обнаруживается как контрапункт пути следования. Может быть, наиболее рельефной иллюстрацией контрапунктности идентичности является разговор Марко Поло и Кублай-хана в *Невидимых городах* И. Кальвина. «Описывает Марко мост, за камнем камень. — Какой же из них держит мост? — интересуется Кублай. — Мост держит не какой-то камень, — отвечает Поло, — а образуемая ими арка. Молчит Кублай-хан, думает. Потом осведомляется: — Тогда зачем ты говоришь мне о камнях? Меня интересует только арка. Поло отвечает: — Без камней нет арки» [11, с. 192]. В самом деле, ни равенство камней, ни «прочность» арки, которая равна для всех камней, еще не определяют мост в его устойчивости и подлинности. Нечто как оно суть свое собственное, во-первых, дано фактом того, что нечто есть в наличии, и, во-вторых, задано возвращением этого факта. Контрапункт данности и заданности, с одной стороны, не позволяет принимать нечто наличествующее как уже годное и, следовательно, изымать его в угоду использования; с другой — оперировать им как *умоположенным*, грезя и полагая его годность. Но здесь — на границе — то, что есть в наличии, является как годное к использованию. Потом вот это — в своей устойчивости и подлинности — нечто может использоваться.

Идентичность нечто, следовательно, обнаруживается не техникой уравнивания и не во всеравенстве, но артикуляцией границы. Таким образом мы и задаем ход следования: наш путь будет пролегать в акцентировании границы встречи с нечто наличествующим, повторении границы обращением к нему и артикуляции «места», где то, что есть, являет себя таким, каким оно годно к использованию. Следуя традиции, этот путь можно называть архитектурной идентичности.

В *Критике чистого разума* архитектоника определяется как «искусство построения системы» [12, с. 486]. При этом речь не идет о *системе* как таковой, но об *искусстве построения*. В кантовом определении «архитектоники» еще слышится греческое *ὄρχη τέκτων*: то начало, или принцип, которое правит искусством исполнения того, что есть таким, каким оно годно для использования. В этой связи и отмечается, что архитектоника — «набросок» [см. 12, с. 488]. Однако это такой бросок вперед или строительство, которое ведомо *идеям*, или наличием того, что строится, и

ведется по *схеме*, или так, как видимое поставляется для сооружения. Но не только *идея* и *схема* (что- и как-строительство) определяют мастерство в искусстве построения. Кант подчеркивает: «Единством цели, к которому относятся все части [целого] и в идеи которого они соотносятся также друг с другом, объясняется то, что приобретая знание, нельзя упустить из виду ни одной части, а также нельзя сделать никакого случайного добавления или остановиться на неопределенной величине совершенства, не имеющей а priori определенных границ» [12, с. 486]. В артикуляции границы, таким образом, состоит начало (или принцип), которое ведет распоряжение строительством. С одной стороны, эта та граница, которая суть факт встречи подвижного естества материала и, следовательно, отмечена озабоченностью, в которой содержится и необходимость освобождения его от того, что стесняет использование, и требование бережного с ним отношения, чтобы вести дело построения. С другой — эта та граница, которая суть факт встречи подвижного естества «другой» плоти, и, следовательно, акцентирует не только отдельность и чуждость «другого», но и необходимость заботливого к нему отношения, дабы споспешествовать продолжению начатого дела. Граница, следовательно, это не то, что метит статику эмпирического различия, требуя установления единства и равенства (Кант в этом случае говорит о «техническом единстве»), но факт — покой движения суда, рас-суживания и сопряжения («средства») [см. 12, с. 487, 497]. Здесь — в о-граниченном месте встречи — *идея* действительностью *схемы* осуществляется: то нечто, что есть, *судящим сопряжением*, является таким, каким оно есть. В судящем сопряжении, таким образом, состоит *искусство построения*.

При этом, как отмечает Кант, «математик, естествоиспытатель, логик, как бы далеко ни продвинулись первые в познаниях разума, а последний особенно в философском познании, все же могут быть только виртуозами разума» [12, с. 490]. По крайней мере, не «разум виртуозов» призван законодательствовать, но верховенство принадлежит тому, как рас-суживающий ход построения вершится. Потом и «виртуозом» можно стать, оперируя тем, что уже по праву есть вот этим нечто, а не другим; и признать «я», а «другого» либо врагом, либо другом. В этой связи, продолжает классик немецкой философии, «метафизика природы и нравов и в особенности *предварительная* (пропедевтическая) критика разума, отваживающегося летать на собственных крыльях, составляют собственно все то, что можно назвать философией в подлинном смысле» [12, с. 495]. Конечная цель этой философии, что не вызывает сомнения у Канта, — предназначение человека [см. 12, с. 490]. Но все назначенное требует не представления и грез о должном, но поиска и утверждения: следования и обнаружения, встречи и рас-суживания. Вот и подчеркивается («в особенности», говорит Кант) распоряжающаяся суть Критики, которая исходна и ведет дело.

Идентичность нечто обнаруживается фактом встречи. Нечто — не грежится, но дано. Аристотелево ἀρχὴ ἕσπερ τὸ ὄντι («начало здесь — это то, что дано» [13, 1095b, 6]) — императив, который не следует забывать. В этой связи и судящее сопряжение — не некое спекулятивное начало, но фак-

тично. Здесь и далекое приближается, чтобы рассмотреть его годность, и близкое отдаляется, чтобы использоваться. Это движение приближения-с-отдалением, где идет встреча подвижного, мы, следуя древнегреческому началу, называем диалогом и потому полагаем диалоговую конституцию (основоположение) идентичности нечто.

Диалог не является «местом» существования различных логик. Только признание множества логик — толерантность — еще не говорит о диалоге. Да и их скрещивание — консенсус — оказывается подтасовкой в пользу некоего «отдельного случая». В рамках такого полилогичного порядка идентичность нечто мерится и/или архаическим истоком, и/или этническим своеобразием, и/или местостоянием, и/или мерой всего объявляется человек, пусть даже существующий в своей многоликости и иерархичности. Все это варианты наивной альтернативы монологу, которые уже загружены программой консервации преимуществ того самого «отдельного случая», что насилует нормой равенства, правилом уравнивания. Но истина диалог не монологична и не релятивна. Она там, где естественная твердь мира в своей подвижной наличности встречается и борется, утверждая право на использование. Диалог истинствует: суть то, что изведывает — открывает, обнажает то нечто, что есть, таким, каким оно годно к использованию. Во след утверждения того, что есть, таким, каким оно годно к использованию, изведывающий диалог производит значения, которые потом могут быть правильными или неправильными, истинными или ложными. В этой связи диалог не является «местом» циркуляции информации, обмена посланиями, «местом» мнения и многословности — коммуникацией. Он не славит имя, но суть то, что соревнует его: борьба именем славит то, что рождается. Сопrotивляясь замыканию в рамках языковой (лингвистической) наличности, диалог — искусство построения и творения слова, которое только потом сообщает и толкует.

Конечно, слово, уже выставленное и выстоявшее в борьбе, авторитетно. Идентичность «этническая», «территориальная», «повествовательная», «персоналистская» и др. уже выдержали проверку. Более того, «философия идентичности» и «философия диалога» представлена созвездием имен и концепциями, которые пользуются заслуженным авторитетом и используются. В этой связи, говоря об архитектонике идентичности и ее диалоговой конституции, нужно, вероятно, следовать таким путем, которым шел Хайдеггер: «Я существую в роли зрителя галереи, — замечает немецкий мастер в одном из писем Ясперсу, — который, в частности, следит за тем, чтобы шторы на окнах были надлежащим образом раздвинуты или задернуты, дабы немногие великие произведения прошлого были более или менее хорошо освещены» [14, с. 212]. В этих словах и признание значимости уже достигнутого, и необходимость бережного к нему отношения.

Действительно, авторитетное слово требует заботливого отношения. Но как проявить эту заботу? Восславить?! В прославлении нередко уже найденное инвентаризируется, и некогда принятые решения сберегаются как эталоны мастерства. Но Хайдеггер говорит не о таком бережном отношении. Он призывает читать: открыть глаза, терпеливо вглядываться и по-



вторять не найденное, но путь поиска. Таким образом, восславить — это попытаться быть причастным пути и шествовать неспешно, внимательно, чтобы сопутствовать делу мысли. Не это ли Аристотель называл настроением понимать — философией, или ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας, пребыванием в пути (ис)следования, в котором потаенное открывается [15, 1, 993b, 20]?

В пути (ис)следования сказанное славится не констатированием случившегося, но состязанием. Здесь не в чести показная вежливость и соблюдение ритуала, но — оспаривание и сопротивление. Сопротивление является непременным атрибутом мысли. И ее предикатом: в энергичности, напряженности сопротивления мысль живет; вне его — околеваает. В этой связи формой заботы является не апология норм и правил, а движение размежевания. Таковое движение — это освобождение той межи, где только и может что-то сложиться и сработаться. Межа же не только разделяет, но и сопрягает. И если забота об авторитетном слове рождает способность мыслить, то оно учит и совместному движению вперед.

Совместность — это не всегда отношения дружества. Это путь судящего сопряжения, который мы называем диалогом. Поэтому забота об авторитетном слове — это слышание разговора, который велся, и желание быть причастным рождению слова. Сопутствие нарождающейся силе слова учит диалогу. Учит тому, чтобы в сопротивлении и совместности быть в настроении продолжать путь миро(ис)следования дальше, дальше, дальше...

Таким образом, если принять составленную нами карту маршрута, продолжение возможно как диалогом ведомое: во внимательности ступания и рас-суживающим сопряжением шагов. Здесь — в диалоге — то, что есть является, каким оно есть, годно к использованию и по праву потом используется.

## Литература

1. Ильин И. А. Путь к очевидности / Ильин И. А. Путь к очевидности. — М.: Республика, 1993. — С. 290–403.
2. Бергсон А. Два источника марали и религии. — М.: Канон, 1994.
3. Платон. Федон / Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 2. — С. 11–94.
4. Парменид. О природе / Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. Под редакцией А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
5. Платон. Федр / Сочинения в 3-х т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 2. — С. 157–222.
6. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 192–220.
7. Лосский Н. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. — 1991. — № 1. — С. 132–147.
8. Гераклит. Фрагменты / Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1 / Под редакцией А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
9. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. — СПб: Наука, 1999.
10. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб: Владимир Даль, 2004.
11. Кальвино И. Невидимые города / Кальвино И. Собрание сочинений. Замок скрестившихся судеб: Романы, рассказы. — СПб: Симпозиум, 2001. — С. 141–250.
12. Кант И. Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994.

13. Аристотель. Никомахова этика / Сочинения в 4-х т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 4. — С. 53–294.
14. Хайдеггер М. — Ясперс К.: Переписка 1920–1963. — М.: Ad Marginem, 2001.
15. Аристотель. Метафизика / Сочинения в 4-х т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 1.

**А. В. Худенко,**

канд. соціол. наук, доцент,

Інститут соціальних наук

Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

**НАПРЯМОК ДО ІДЕНТИЧНОСТІ**

**Резюме**

У статті здійснюється аналіз основних принципів визначення ідентичності, які полягають у тому, що шлях до ідентичності потребує уважності, обачливості і строгості. Перипетії руху розглядаються не як доли лік — те, що збиває, але як значуща характеристика. У цьому зв'язку впорядковується діалог як такий, що тягне рух. Робиться висновок, що діалог є конституцією ідентичності.

**Ключові слова:** ідентичність, рух, діалог.

**A. V. Khudenko**

PhD (sociology), assistant professor,

Institute of Social Sciences,

Odessa National I. I. Mechnikov University

**WAY TO IDENTITY**

**Summary**

Maxims of identity study in article. Emphasizing that the way to identity is doing in attentive, with circumspection and strictness. The twists and turns of the way explores as meaningful patterns. In that case dialogue explores as way's conductor. Finding the constitution of identity is dialogue.

**Key words:** identity, way, dialogue.

УДК 167:303.732.4+165.22

**К. В. Райхерт,**

преподаватель,

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова,

кафедра философии естественных факультетов

## СИСТЕМЫ С РЕЛЯЦИОННЫМ КОНЦЕПТОМ И ПАРАМЕТР РАСЧЛЕНЁННОСТИ

Статья посвящена определению бинарного атрибутивного системного параметра расчленённости для систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой. В статье конструируются формальные модели значений расчленённых по субстрату систем с реляционным концептом, расчленённых по структуре систем с реляционным концептом и расчленённых по структуре и субстрату систем с реляционным концептом.

**Ключевые слова:** система с реляционным концептом, атрибутивный параметр, расчленённость, структура, субстрат.

**Постановка проблемы.** Согласно параметрической общей теории систем системное исследование должно осуществляться в три этапа (см.: [1, с. 57]). На первом этапе происходит системное представление объекта исследования, то есть устанавливаются так называемые «системные дескрипторы»: концепт, структура, субстрат. На втором этапе делается системно-параметрическое описание объекта-системы. Другими словами: система характеризуется с точки зрения присущих ей — не любых, а именно системных — свойств и отношений, то есть системных параметров. На третьем этапе обнаруживаются между значениями системных параметров устойчивые корреляции — общесистемные закономерности.

Проблема заключается в том, что в попытке дать исчерпывающее определение понятия системы для общей теории систем А. И. Уёмов проанализировал свыше тридцати известных определений «системы» и, в результате применения так называемого «реляционного обобщения», пришёл к двум моделям, или типам, систем — систем с атрибутивным концептом и реляционной структурой и систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой, определения которых соответственно следующие: «Любой объект является системой, если в этом объекте реализуется какое-то отношение, обладающее определённым свойством» [1, с. 37] и «Любой объект является системой, если в этом объекте реализуется какое-то свойство, обладающее определённым отношением» [1, с. 42]. Наличие двух моделей систем обусловило необходимость построения, по сути, двух параметрических общих теорий систем: одна из них имеет дело с системами с атрибутивным концептом и реляционной структурой, другая, так называемая «двойственная», — с системами с реляционным концептом и атрибутивной структурой. На сегодняшний день наиболее развитой является первая параметрическая общая теория систем. Это связано с тем, что представить

систему с атрибутивным концептом и реляционной структурой значительно проще, чем систему с реляционным концептом и атрибутивной структурой. Дело в том, что когда говорится о реляционной или атрибутивной структуре, то подразумевается, что структура выступает в системном представлении либо как отношение (реляционная), либо как свойство (атрибутивная). Вся наша языковая практика подсказывает нам, что структура — это некоторое построение, некоторое соединение, нечто, составленное из частей, то есть некоторое отношение. Поэтому для того, кто осуществляет системное представление, применяя системно-параметрический метод, значительно проще и удобнее представить объект исследования как систему с реляционной структурой, то есть со структурой-отношением, чем как систему с атрибутивной структурой, то есть со структурой-свойством. Благодаря практическому удобству представления объекта как системы с атрибутивным концептом и реляционной структурой стало возможным в «первой» параметрической общей теории систем описать все три вышеуказанные этапы системных исследований.

Во «второй» (далее — «двойственной») параметрической общей теории систем дела обстоят иначе: её развитие в действительности остановилось на первом этапе системного исследования — на установлении так называемых «системных дескрипторов»: концепта, структуры, субстрата. Для двойственной параметрической общей теории систем ещё предстоит определить системные параметры и общесистемные закономерности.

В контексте необходимости описать второй этап системных исследований (то есть определить системные параметры) для двойственной параметрической общей теории систем и будет осуществлено исследование, предлагаемое мной в данной работе. Моё исследование посвящено определению значений одного из многих бинарных атрибутивных системных параметров — параметра расчленённости для систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой. Иначе говоря, **целью данного исследования** является конструирование формальных моделей значений расчленённых систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой.

Выбор параметра расчленённости в качестве объекта моего исследования продиктован тем, что параметр расчленённости является наиболее простым и очевидным бинарным атрибутивным системным параметром. Он фиксирует число объектов (так называемых «элементов») в составе субстрата системы: отрицательное значение данного бинарного параметра (нерасчленённость) описывает субстрат системы, который представляет собой один объект; положительное значение (расчленённость) — субстрат, составленный из двух и более объектов.

Для достижения этой цели я воспользуюсь логическим формальным аппаратом, который был специально разработан для решения практических задач в рамках параметрической общей теории систем, — языком тернарного описания.

**Расчленённые по субстрату системы с реляционным концептом и атрибутивной структурой.** Для того чтобы сконструировать на языке тернарного описания формальную модель расчленённой системы с реляционным

концептом и атрибутивной структурой, достаточно воспользоваться принятым в параметрической общей теории систем принципом двойственности системного описания. Принцип двойственности системного описания гласит: «Любое из двух определений понятия «система» преобразуется в другое простой заменой слов «свойство» и «отношение» на слова «отношение» и «свойство», и наоборот» [2, с. 102].

Сам принцип двойственности исходит из аналогии типа изоморфизм (см.: [2]). Изоморфизм предполагает отношение между объектами одинаковой, тождественной структуры. Если каждому элементу одной структуры соответствует лишь один элемент другой структуры, то такие две структуры называются изоморфными друг другу. По сути, выводы по аналогии через изоморфизм представляют собой так называемые «традуктивные умозаключения»: умозаключения, в которых посылки и заключение являются суждениями одинаковой общности, то есть когда вывод идёт от знания определённой общности к новому знанию, но в той же степени общности (см.: [3]).

Использование принципа двойственности системного описания допускает простую процедуру конструирования: формальная модель значения любого бинарного атрибутивного параметра систем с атрибутивным концептом и реляционной структурой трансформируется в формальную модель значения двойственного бинарного атрибутивного параметра систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой в результате простой замены свойств и отношений на отношения и свойства, соответственно.

Итак, есть известная формальная модель положительного значения бинарного атрибутивного системного параметра расчленённости:

### **Расчленённая система с атрибутивным концептом и реляционной структурой**

$$\stackrel{\text{def}}{=} [(A) \{ \{ (a(*A)) \} \cdot \{ a(*A) \cdot A \} \} ]$$

Здесь во второй части дефиниенса, отвечающего за видовой признак определения, субстрат системы представлен в виде связанного списка чэпс, то есть как  $A \cdot A$ . Почему взяты именно чэпсы, а не подобъекты, А. И. Уёмов поясняет следующим образом: «Здесь важно брать именно чэпсы, а не подобъекты, поскольку, как отмечалось при введении этих понятий, подобъекты могут быть тождественны своему объекту, что для чэпс исключается. Реально система, конечно, может подразделяться не на две, а множество чэпс, но для того, чтобы выявить расчленённость, нам достаточно двух» [1, с. 121].

Также во второй части дефиниенса показано, что реляционная структура системы реализуется не просто на субстрате, а на элементах субстрата, обозначенных на языке тернарного описания в виде связанного списка:  $A \cdot A$ .

Для того чтобы получить из формального определения положительного значения бинарного атрибутивного параметра расчленённой системы с атрибутивным концептом и реляционной структурой формальное определение положительного значения бинарного атрибутивного параметра расчленённой системы с реляционным концептом и атрибутивной структурой в дефиниенсе указанного выше определения необходимо поменять свойства на отношения, а отношения — на свойства. Поэтому поменяем  $([a(*IA)])t$  на  $t([(IA*)a])$ , а  $a(*IA \cdot IA)$  — на  $(IA \cdot IA *)a$ . В результате получаем такой формализм:

### **Расчленённая система с реляционным концептом и атрибутивной структурой**

$$\stackrel{\text{def}}{=} [(IA)\{t([(IA*)a])\} \cdot \{(IA \cdot IA *)a\}]$$

Данная формула читается следующим образом: «Любая расчленённая система (*дефиниендум*) является некоторой системой  $([(IA)\{t([(IA*)a])\}])$  (*ближайший род*), обладающей следующим свойством: атрибутивная структура реализуется на любом элементе системы (*видовое отличие*)».

Чтобы получить формальную модель отрицательного значения бинарного атрибутивного параметра расчленённых систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой, достаточно к уже определённой формуле расчленённой системы с реляционным концептом и атрибутивной структурой добавить знак ложности — N:

### **Нерасчленённая система с реляционным концептом и атрибутивной структурой**

$$\stackrel{\text{def}}{=} [(IA)\{t([(IA*)a])\} \cdot \{((IA \cdot IA *)a)N\}]$$

Помимо традиционного способа получения формальных моделей значений бинарных атрибутивных системных параметров допустимы и другие, например — индуктивный, который предполагает переход от знания менее общих положений к знанию более общих положений.

**Расчленённые по структуре системы с реляционным концептом.** Допустим, что передо мной стоит задача путём реляционного обобщения получить обобщённое понятие о понятии в логике. В рамках этой задачи я должен проанализировать одно из определений «понятия», например, предложенное В. И. Кобзарём.

В. И. Кобзарь определяет «понятие» следующим образом: «Понятие есть форма мысли, отражающая общие, существенные и отличительные признаки чего бы то ни было, что может быть предметом нашей мысли» [4, с. 49]. Сама эта форма мысли представляет собой «закономерное единство двух составляющих его элементов: объёма и содержания» [4, с. 52]. Под «объёмом» В. И. Кобзарь понимает «структурный элемент понятия, отражающий собой совокупность предметов, обладающих одинаковыми существенными и

отличительными признаками» [4, с. 52]. «Содержание» же он определяет как «элемент структуры понятия, отражающий собой совокупность существенных и отличительных признаков, присущих предмету, явлению (классу предметов, множеству явлений, процессов и прочему)» [4, с. 52].

В. И. Кобзарь подчёркивает, что «закономерная связь объёма и содержания понятия определяет целостность данной формы мысли. Внутренним законом структуры понятия является закон обратного отношения объёма и содержания понятия: увеличение объёма понятия влечёт за собой сокращение его содержания, а увеличение содержания — уменьшение объёма, и наоборот» [4, с. 53]. И далее он поясняет, что «обратное отношение объёма и содержания понятия выступает главным законом структуры данной формы мысли. Такие законы мы и будем в дальнейшем называть внутренними законами, законами структуры. Законы структуры являются определяющими для любого предмета, ибо отражают его внутренние, существенные связи. Закон структуры понятия является определяющим внутренним законом данной формы мысли, и все особенности её находятся в прямой зависимости от этого закона» [4, с. 53–54].

Исходя из всего вышесказанного В. И. Кобзарь даёт такое определение «понятию»: понятие — это «форма мысли, [структурные] элементы которой (объём и содержание) находятся в отношении обратной зависимости» [4, с. 54]. Запишем это определение на языке тернарного описания:

$$\text{Понятие} \stackrel{\text{def}}{=} t([(A *)\{\bar{a} \cdot \bar{a}\}]),$$

где  $t$  — это отношение обратной зависимости (определённое отношение),  $A$  — форма мысли (любая вещь), а  $\{\bar{a} \cdot \bar{a}\}$  — это объём и содержание понятия (некоторые свойства). Здесь я использовал чэпсы (ЧЭПСА 'часть, элемент, подмножество, свойство, аспект') для обозначения структурных элементов понятия постольку, поскольку обычно в традиционной логике объём и содержание понятия рассматриваются как признаки или свойства понятия (см.: [5, с. 83]).

Полученная формальная модель «понятия» сходна с формальной моделью «системы с реляционным концептом и атрибутивной структурой» в двойственной параметрической общей теории систем:

### Система с реляционным концептом и атрибутивной структурой

$$\stackrel{\text{def}}{=} t([(A *)a]),$$

где  $t$  — это реляционный концепт (определённое отношение),  $a$  — атрибутивная структура (некоторое свойство), а  $A$  — субстрат (любая вещь).

Сходство двух формальных моделей (понятия и системы) позволяет мне допустить, что «понятие» (по В. И. Кобзарю) есть не что иное, как система с реляционным концептом и атрибутивной структурой, правда, с одной ранее не встречавшейся особенностью — с расчленённой структурой. На основании этой особенности я могу предположить, что системы могут быть расчленёнными не только по субстрату, как считалось рань-

ше, но и по структуре. Другими словами, данная особенность позволяет допустить существование бинарного атрибутивного системного параметра «расчленённость по структуре». В таком случае на основе формальной модели «понятия» (по В. И. Кобзарю) можно получить формальную модель расчленённой по структуре системы с реляционным концептом и атрибутивной структурой:

### **Расчленённая по структуре система с реляционным концептом и атрибутивной структурой**

$$\stackrel{\text{def}}{=} [(\mathcal{A})\{\{(t[(\mathcal{A} *)\mathcal{A}])\} \cdot [(\mathcal{A} *)\{u_{\mathcal{A}}^* \cdot u_{\mathcal{A}}^*}\}]\}]$$

Полученная формула на языке тернарного описания представляет собой модель положительного значения параметра расчленённости по структуре для систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой. Формальную модель отрицательного значения данного параметра для систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой можно получить, добавив во второй части дефиниенса характеристику ложности — N:

### **Нерасчленённая по структуре система с реляционным концептом и атрибутивной структурой**

$$\stackrel{\text{def}}{=} [(\mathcal{A})\{\{(t[(\mathcal{A} *)\mathcal{A}])\} \cdot \{[(\mathcal{A} *)\{u_{\mathcal{A}}^* \cdot u_{\mathcal{A}}^*}\}]\}N\}]\}]$$

Здесь необходимо отметить, что конструирование бинарного атрибутивного системного параметра «расчленённость по структуре» для систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой влечёт за собой важное следствие: ранее использовавшийся только для описания субстрата, составленного из двух и более объектов, термин «элемент» получает дополнительное употребление — описание атрибутивной структуры, составленной из двух и более свойств.

Итак, мной были получены формальные модели расчленённых по субстрату систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой и расчленённых по структуре систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой. Я полагаю, что возможны такие системы с реляционным концептом и атрибутивной структурой, которые могут быть расчленёнными и по структуре, и по субстрату. Далее я попытаюсь сконструировать формальные модели расчленённых по структуре и субстрату систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой, как и в случае с параметром расчленённости по структуре, воспользовавшись индуктивным способом.

**Расчленённые по структуре и субстрату системы с реляционным концептом.** Допустим, что передо мной стоит задача путём реляционного обобщения получить обобщённое понятие о знаке в языке. В рамках этой задачи я должен проанализировать иероглифические знаки китайской письменности.



В китайской письменности «любой иероглифический знак — как сложный, так и простой — является графическим построением, состоящим из стандартных графических элементов — *черт иероглифа*» [6, с. 7]. Простыми иероглифическими знаками являются *графемы*. «Графемы — это базовые знаковые единицы китайской иероглифики. В китайской письменности насчитывается около 300 графем» [6, с. 9]. Все остальные иероглифы — это сложные знаки, состоящие из сочетаний двух и более графем. Традиционно принято выделять две категории сложных знаков: *идеографические* знаки и *фоноидеографические* знаки.

Идеографическими знаками являются иероглифы, составленные из двух и более графем. «Значение такого сложного знака является производным от семантики входящих в него графем, а чтение — никак не связано с чтениями составляющих его графем» [6, с. 9]. Примерами идеографических знаков могут служить следующие иероглифы: 戰爭 «чжань-чжэн» — «война» (слово образовалось в результате слияния двух древнекитайских односложных слов: 戰 «чжань» 'бой', 'сражение' и 爭 «чжэн» 'конфликт', 'сражение'); 電話 «дянь-хуа» — «телефон» (電 «дянь» 'электричество' + 話 «хуа» 'беседа'); 民主主義 «минь-чжу-чжу-и» — «демократия» (буквально переводится, как «[учение], главная идея которого — главенство народа»); 大學 «да-сюэ» — «университет» (大 'большой' + 學 'школа'); 戰車 «чжань-чэ» — «танк» (буквально «боевая повозка»); 電車 «дянь-чэ» — «трамвай» (буквально «электрическая повозка»).

Фоноидеографические знаки делятся на две части, которые отличаются своей функциональной ролью. «Одна часть — называемая обычно *семантическим множителем* или *иероглифическим ключом* [или *детерминативом*] — указывает на принадлежность иероглифа к группе семантически родственных знаков, обозначающих классы предметов, свойств или явлений (например, ключ «дерево» означает, что содержащие его знаки обозначают либо различные породы деревьев, либо виды древесины и изделий из нее; знак «вода» — соответственно обозначает различные виды водоемов — от океана до капли воды — а также все, что ассоциируется в китайском языке с понятием жидкости). Вторая часть — так называемый *фонетик* — выступает как фонетический компонент знака, приблизительно указывающий на чтение фоноидеограммы, которое при этом в редких случаях может полностью совпадать с чтением фонетика» [6, с. 9–10].

Приведу только один пример. Есть в китайском языке иероглиф 安, который означает «мир, спокойствие» и произносится как «ань». Данный иероглиф часто истолковывают символически: «женщина» + «крыша» = «мир». В древнекитайском языке произношение слова «мир, спокойствие», которое записывалось этим иероглифом, реконструируется как \*ʔan (ʔ — это обозначение для древнекитайской «глоттальной смычки»). Со временем иероглиф 安 стал весьма распространённым фонетиком. Его применяли в тех иероглифах, которыми записывались те слова, что в древнекитайском языке произносились одинаково или похоже на \*ʔan. Разумеется, в каждом таком иероглифе ключ-детерминатив был свой. Например, сочетание ключа 革 («кожа») и фонетика 安 дало иероглиф 鞅, который означает

«седло» (естественно, что седло делалось из кожи, а называлось в древнекитайском языке оно \*ʔan). Сочетание ключа 手 («рука») и того же фонетика 安 образует иероглиф 按 для слова со значением «нажимать», которое две с половиной тысячи лет назад тоже произносилось как \*ʔan. Наконец, тот же фонетик 安 в сочетании с ключом 日 «солнце, день» дал иероглиф 晏 для обозначения слова «вечер, время сумерек», произношение которого реконструируется как \*ʔens — не совсем одинаково, но весьма похоже.

Именно китайскую фоноидеограмму я запишу на языке тернарного описания:

### Фоноидеограмма $\stackrel{\text{def}}{=} t(\{(A *)a\}; \{(A *)a'\})$

В данной формуле подформула  $\{(A *)a\}$  обозначает графему, которой присуще свойство быть ключом иероглифа, а подформула  $\{(A *)a'\}$  обозначает графему, которой присуще свойство быть фонетиком иероглифа. В последней подформуле использован символ отличия «'», означающий, что «некий объект, обладающий тем свойством, что  $t$ , приписанное ему, не имеет места», для того, чтобы показать, что графема со свойством фонетика отличается от графемы со свойством ключа. Две подформулы объединены при помощи связного списка, причём той его разновидностью, которая фиксирует значимость порядка между формулами, — знак «точка с запятой». Символ  $t$  здесь обозначает, что отношение между двумя свойствами, которые присущи графемам, — «ключом» и «фонетиком» является определённым порядком: в зависимости от позиции графемы в фоноидеограмме свойства ключа и фонетика приписываются этим графемам.

Полученная формальная модель «фоноидеограммы» сходна с формальной моделью «системы с реляционным концептом и атрибутивной структурой» в двойственной параметрической общей теории систем:

### Система с реляционным концептом и атрибутивной структурой

$$\stackrel{\text{def}}{=} t([(A *)a]),$$

где  $t$  — это реляционный концепт (определённое отношение),  $a$  — атрибутивная структура (некоторое свойство), а  $A$  — субстрат (любая вещь).

Сходство двух формальных моделей (фоноидеограммы и системы) позволяет мне допустить, что (китайская) «фоноидеограмма» есть не что иное, как система с реляционным концептом и атрибутивной структурой, правда, с одной ранее не встречавшейся особенностью — с расчлнённой структурой и расчлнённым субстратом. На основании этой особенности я могу допустить, что системы могут быть расчлнёнными по субстрату и по структуре. Другими словами, данная особенность позволяет предположить существование бинарного атрибутивного системного параметра «расчлнённость по структуре и субстрату». В таком случае на основе формальной модели «фоноидеограммы» можно получить формальную модель расчле-

нённой по структуре и субстрату системы с реляционным концептом и атрибутивной структурой:

**Расчленённая по структуре и субстрату система с реляционным концептом и атрибутивной структурой**

$$\stackrel{\text{def}}{=} [(1A)\{\{(t[(1A *)ua])\} \cdot [(1A^* *)ua]; [(1A^* *)ua]'\}]\}$$

Данная формальная модель показывает только один случай расчленённости по структуре и субстрату системы — когда каждому элементу субстрата присуще своё свойство атрибутивной структуры, причём здесь оказывается важным порядок между одним элементом с одним свойством и другим элементом с другим свойством. Однако возможен и такой вариант, когда порядок не играет никакой роли (то есть концепт не представляет собой порядок) или не фиксируется в формуле. В таком случае будет несколько другая запись на языке тернарного описания:

**Расчленённая по структуре и субстрату система с реляционным концептом и атрибутивной структурой**

$$\stackrel{\text{def}}{=} [(1A)\{\{(t[(1A *)ua])\} \cdot [(1A^* *)ua] \cdot [(1A^* *)ua]'\}]\}$$

Поменяв точку с запятой на точку (колон), тем самым я получил более общую формулу для расчленённых по структуре и субстрату систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой, ведь связный список, фиксируемый в ЯТО через точку, является родовым для связного списка, фиксируемого в ЯТО через точку с запятой.

Однако данную формальную модель нельзя считать общей для всех расчленённых по структуре и субстрату систем постольку, поскольку существует необходимость фиксировать и не отличающиеся друг от друга элементы субстрата и структуры, как было в вышеуказанных случаях. В таком случае мне достаточно просто убрать из формулы знак отличия «'», таким образом, сняв уточнение, что одна из чэпс отличается от другой, и обобщив саму формулу. В результате на языке тернарного описания общая формальная модель расчленённых по структуре и субстрату систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой будет следующей:

**Расчленённая по структуре и субстрату система с реляционным концептом и атрибутивной структурой**

$$\stackrel{\text{def}}{=} [(1A)\{\{(t[(1A *)ua])\} \cdot [(1A^* *)ua] \cdot [(1A^* *)ua]\}]\}$$

Все остальные полученные для данного параметра формальные модели следует считать, в таком случае, формальными моделями субпараметров.

Формальную модель отрицательного значения данного параметра для систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой можно получить, добавив ко второй части дефиниенса характеристику ложности — N:

## Нерасчленённая по структуре и субстрату система с реляционным концептом и атрибутивной структурой

$$\stackrel{\text{def}}{=} [(\mathcal{A})\{\{(t((\mathcal{A} *)\mathfrak{u}\mathfrak{a}))\} \cdot \{[(\mathcal{A} *)\mathfrak{u}\mathfrak{a}]; [(\mathcal{A} *)\mathfrak{u}\mathfrak{a}]]N\}\}]$$

**Заключение.** В ходе исследования, предложенного в данной работе, для систем с реляционным концептом и атрибутивной структурой были определены три вида расчленённых систем: системы, которые расчленены по субстрату, системы, которые расчленены по структуре, и системы, которые расчленены по структуре и субстрату, и их формальные модели на языке тернарного описания.

Кроме того, было открыто, что понятие «элемент» может быть использовано не только в отношении субстрата, как считалось раньше, но и в отношении структуры. Это открытие может позволить в дальнейшем рассматривать те бинарные атрибутивные системные параметры, которые раньше служили для описания элементов субстрата, как применимые и в случае описания атрибутивной структуры систем.

### Литература

1. Уёмов А., Сараева И., Цофнас А. Общая теория систем для гуманитариев / А. Уёмов, И. Сараева, А. Цофнас. — Warszawa: Wydawnictwo Universitas Rediviva, 2001. — 276 с.
2. Райхерт К. В. Аналогия типа изоморфизм и принцип двойственности в параметрической общей теории систем / Константин Вильгельмович Райхерт // Наукове пізнання: Методологія та технологія. — 2009. — № 1. — С. 98–103.
3. Уёмов А. И. О достоверности выводов по аналогии / Авенир Иванович Уёмов // Философские вопросы современной формальной логики: Сборник. — М.: Издательство АН СССР, 1962. — С. 186–214.
4. Кобзарь В. И. Логика: Учебное пособие для студентов гуманитарных факультетов / Владимир Иванович Кобзарь. — СПб.: Санкт-петербургский государственный университет; Кафедра логики философского факультета, 2001. — 173 с.
5. Уёмов А. И. Основы практической логики с задачами и упражнениями / Авенир Иванович Уёмов. — Одесса: ОГУ им. И. И. Мечникова; Философское отделение ИСН, 1997. — 388 с.
6. Кондрашевский А. Ф. Практический курс китайского языка: Пособие по иероглифике / Андрей Фёдорович Кондрашевский. — М.: ИД Муравей, 2000. Ч. 1. — 2000. — 152 с.

**К. В. Райхерт,**

викладач,

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,

кафедра філософії природничих факультетів

### **СИСТЕМИ З РЕЛЯЦІЙНИМ КОНЦЕПТОМ І ПАРАМЕТР ЧЛЕНОВАНOSTI**

#### **Резюме**

Стаття присвячена визначенню бінарного атрибутивного системного параметру членованості для систем з реляційним концептом та атрибутивною структурою. У статті конструюються формальні моделі значень систем з реляційним концептом, що членовані за субстратом, що членовані за структурою і що членовані за структурою та субстратом.

**Ключові слова:** система з реляційним концептом, атрибутивний параметр, членованість, структура, субстрат.

**K. W. Rayhert,**

lecturer,

Odessa National I. I. Mechnikov University,

Department of Philosophy for Natural Sciences Faculties.

### **SYSTEMS WITH RELATIVE CONCEPT AND PARAMETER OF THE PARTITION**

#### **Summary**

The paper is about the qualification of binary attributive systems parameter of the partition for systems with relative concept and attributive structure. It's the constructing of formal models of the values of substrate-partitioned systems with relative concept and attributive structure, structure-partitioned systems with relative concept and attributive structure, and structure-substrate-partitioned systems with relative concept and attributive structure.

**Key words:** system with relative structure, attributive parameter, partition, structure, substratum.

УДК 177.74:008:37

**Е. С. Огаренко,**

канд. философ. наук, доцент

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова,  
кафедра социальных теорий

Института инновационного и последипломного образования

### «ЛАНДШАФТ ДУШИ» В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ («МЕТАПЕДАГОГИЧЕСКИЙ» ДИСКУРС)

В статье рассматривается культурно-историческая динамика в контексте долговременных ментально-языковых трансформаций. Ментальность и язык интерпретируются как одни из системообразующих факторов социокультурной эволюции, а их развитие интерпретируется как хронотопические трансформации ментального космоса человека, в котором концепт «душа» является одним из важнейших психоэтических параметров. Проводится мысль, что нынешний формат понимания человека не соответствует его изменившемуся ментальному космосу и препятствует обновлению педагогического процесса.

**Ключевые слова:** ментальный космос, «душа», хронотоп, культурно-историческая динамика, постмодерная ментальность, «метапедагогическая» стратегия.

**Постановка проблемы.** Представляется, что исторический и ментальный опыт, накопленный современным человечеством, не получил пока необходимого теоретического обобщения, что, в частности, выражается в навязчивом воспроизводстве определения человека как биосоциального существа, отражающего, на наш взгляд, сциентизированную ментальную установку, свойственную уходящей культурно-исторической эпохе.

Этот формат понимания человека, в соответствии с которым складывается его организационно-деятельностная практика, ценностная ориентация, стратегия развития, нуждается в существенном обновлении в контексте обновленного понимания современной культурно-исторической эпохи, по поводу которой И. Бродский заметил: «завершается... период психологического палеолита, знаменитый своей верой в нравственный процесс и сопряжённой с ним склонностью к утопическому мышлению, на смену приходит ощущение переогромленности и крайней степени автоматизации индивидуального и общественного сознания» [2, с. 6].

В этой связи представляется плодотворным рассмотреть культурно-историческую динамику в контексте долговременных ментально-языковых трансформаций, выполняющих роль одного из системообразующих факторов социокультурной эволюции, переформатирования ментального космоса человека, его хронотопических координат в различные эпохи, исходя из гипотезы, что концепт «душа» является одним из важнейших психоэтических параметров культуры, сохраняющей потенции развития, а его девальвация является началом системного кризиса культуры.

**Цели статьи:** 1) Проследить истоки формирования ментального космоса человека в связи с генезисом языка и его различных функций. 2) Интерпретировать культурно-историческую динамику как процесс хронотопических трансформаций ментального космоса человека. 3) Обосновать конституирование концепта «душа», его функций как символического координатора индивидуального и социального аспектов бытия человека. 4) Охарактеризовать специфические сдвиги в ментальном космосе человека постмодерной эпохи. 5) Обосновать необходимость стратегического и технологического обновления образовательно-воспитательного процесса в контексте кризисных ментальных тенденций в современной культуре.

**Анализ литературы.** Проблема культурно-исторической динамики является одной из фундаментальных философских проблем, имеющих долгую историю исследования. В контексте предлагаемого в статье аспекта рассмотрения культурно-исторической динамики следует акцентировать концептуальное значение для данного исследования идей организационно-деятельностного подхода к культуре школы Г. П. Щедровицкого, содержащихся, в частности, в главе «Генезис культуры» книги В. М. Розина «Введение в культурологию», идей системно-методологического анализа А. И. Уёмова, содержащихся, в частности, в его книге «Системные аспекты философского знания», анализа ритуально-символического содержания культуры в книге Ж. Бодрийяра «Ритуальный обмен и смерть», постмодерной ментальности в книге Ж. Делёза «Логика смысла», работе Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Что такое философия?», «Словаре культуры XX века» В. П. Руднева, генезиса языка в исследованиях Э. Сепира, в частности, в главе «Язык. Введение в изучение речи» книги «Избранные труды по языкознанию и культурологии».

Представление в статье рассуждения о концепте «душа» опираются на исследования М. К. Мамардашвили о природе сознания, на его статьи «Сознание как философская проблема», «Проблема сознания и философское призвание», его книгу «Лекции о Прусте» и, в частности, на оригинальное замечание М. К. Мамардашвили о том, что «человек начинается с плача по умершему». Существенны в этом контексте для данного исследования также идеи Ж. Батая касательно «парадоксального значения слёз» в человеческом общении в его книге «Литература и Зло».

Предлагаемый в статье концептуальный подход созвучен с идеями, касающимися духовной ситуации в Украине, высказанными в монографии И. В. Степаненко «Метаморфози духовності в ландшафтах буття», а также в статьях В. Загороднюка «Мова у модерновій та постмодерновій парадигмах», В. Суковатої «Смерть як «Інший» у візуальних нараціях постмодерну».

**Культурно-историческая динамика как процесс ментально-языковых трансформаций.** Тезис о двойственной биосоциальной природе человека, на наш взгляд, содержит скрытую ментальную установку на утверждение иерархического господства социального над индивидуальным. Представляется более корректным предположить, что природа «первая» и единствен-

ная «приобрела» посредством человека возможность «обработки материала» благодаря возникновению специфического «орудия» коллективного пользования — языка, а произведённые с его помощью искусственные орудия и вещи используются человеком по мере включения их в «символологическую» коммуникацию.

Э. Сепир заметил: «Я склонен полагать, что возникновение языка предшествовало даже самому развитию материальной культуры и что само развитие культуры не могло... иметь места, пока не оформился язык, инструмент выражения значения» [10, с. 42].

«Орудийность» языка неочевидна по причине его «встроенности» в органическое тело, а приобретённое дополнительное свойство «обработанного» при посредстве языка «материала» — «на-значение» — существует только для участников культурно-технологического процесса при условии, что «по-н-имается» (то есть символически присваивается) ими.

Человек изначально «технологичен», если понимать «технологию» не только как способ обработки, но и «пре-образования» «материала» безотносительно к тому, является «материал» одушевлённым или неодушевлённым).

Первая из «технологий» — ритуально-магическая — это синкретизированная то есть недифференцированная (на обработку предмета или человека) «технология», поскольку одушевлённость приписывается всему существующему.

По Сепиру, язык, кроме «референциальной» («обозначательной») функции, несёт и функцию «конденсационную» — как «чрезвычайно сжатую форму заместительного поведения... которая позволяет снять эмоциональное напряжение» [10, с. 205]. Ритуал реализует символическую функцию языка — замещающую, то есть снимающую психическое напряжение, вызванное запретом («табу») определённых инстинктивных действий.

Факт, что древнейшие очаги речевой деятельности возникали в моторной, а не сенсорной области коры мозга, Б. Ф. Поршнев считал подтверждением того, что «...вторая сигнальная система родилась как система принуждений между индивидами: чего не делать; что делать» [8, с. 422].

Посредством ритуальной «метаморфизации» инстинктивных побуждений ритуал «встраивает» в органическое тело психический механизм, действие которого можно обозначить как инверсию языка, то есть как интроверсию, чреватую само-волением.

Развитие номинативной (называющей, описывающей) функции языка «разъединяет» язык и действие, а речевая активность сама по себе становится аналогом действия, амбивалентно соединяющего и самоторможение, и самоосвобождение.

Речевая активность — это креативная функция языка, посредством творческого акта разряжающая напряжение, вызванное самоторможением.

Образно-символическая креативность языка — мифотворчество.

Ж. Бодрийяр заметил, что «дикари» умели актуализировать в своих обрядах амбивалентное отношение к богам и «...возможно даже, что они молились им только с целью предать их смерти» [1, с. 347].



Миф разъединяет поклонение и убийство. Точнее — создание образа бога одновременно является его умертвлением в этом образе, его «приручением» (греческое «эйдолон» — идол — «тень умершего»).

Создание мифосемиотического «пространства» — «коллективного образно-символического пространства», в котором присутствуют «прирученные» боги — начало «удвоения» мира, формирования ментального космоса, в котором человек «присутствует» символически.

Связь между человеком и ментальным космосом осуществляется посредством символической «субстанции», способной «отделяться» от тела и «возвращаться» или «не возвращаться» в него, наподобие дыхания — души.

«Субстанциализация» «души» формирует ментальный космос, в котором не просто дифференцируются «одушевлённость»-«неодушевлённость», но «одушевлённость» присутствует как некая самостоятельная сущность, связующая «макрокосм» (вселенную) и «микрокосм» (человека).

Эта сущность не имеет других признаков, кроме «при-сутствия», то есть места («топоса», в терминологии М. Мамардашвили), которое способно опредмечивать через язык своё отношение к миру, следствием чего является «про-яснение», «про-светление», «конституирующее сознание», опредмечивать и самоё себя как символическое «Я».

Ментальный космос антропоморфен и упорядочен в системе хронотопических координат (вертикальных, горизонтальных, темпоральных), изменяющихся сообразно с развитием культурно-технологической системы.

Связь «души» с ментальным космосом делает её потенциально бессмертной даже после отчуждения от тела, но сам факт отчуждения переживается человеком как «утрата», сопряжённая с такими экзистенциальными состояниями, как тревога, страх, вина.

Переживание «утраты» — невербализуемое предчувствие неизбежности отчуждения «души», ограниченности её пре-бывания в теле, возможности её бесповоротной утраты, представляющейся как переход из бытия (света) в небытие (темноту).

При этом «небытие» переживается не как «ничто», «пустота существования», а как «полнота несуществования», то есть «пространство», лишённое каких бы то ни было «о-значенных» признаков, но тем не менее пугающе достоверное.

Это присутствие «иного», переживание которого достоверно, но невыразимо, знакомо каждому. «Темнота не означает невежества, того, что я чего-то не знаю. Темнота — это прежде всего невозможность знания, невозможность знать, делать что-то знанием» [5, с. 240], — писал М. Мамардашвили в лекциях о Прусте.

Антропоморфный ментальный космос — символическое «вечное бытие», гарантирующее ту или иную форму символического бессмертия «души» — важнейшего психоэтического параметра всякой культуры.

Преимущественно топическая (пространственная) «табу-технологическая» организация ментального космоса в процессе культурогенеза человека трансформируется в хронотопическую «мифо-логическую» вер-

тикалью «верх-низ», что, безусловно, связано с зависимостью базовых элементов уклада жизни от солнца и земли и с оформившейся иерархической пирамидой власти, но, очевидно, имеет и определённую психофизиологическую корреляцию с переструктурированием речевых зон мозга.

Сезонность сельскохозяйственных работ, являющихся основой жизненного цикла социума, предопределяет рождение циклического времени, которое сопряжено с сакрализованной вертикалью «верх-низ», интерпретировано как вечный порядок и противопоставлено профанному времени как разрушительному, тлетворному. Находящиеся на верхушке иерархической пирамиды властные элементы, исключённые из потока профанного времени, олицетворяют вечную целостность мифологического хронотопа.

Профанное «время» находится за рамками мифологии, ему отведено «пространство» частной жизни, сюжеты из которой не являются предметом культовых описаний или изображений, они находятся преимущественно на периферии мифологического «пространства-времени». (К. Леви-Стросс заметил, что миф — это «машина» для уничтожения времени.)

Но трансформация «табу-технологии» сопровождалась дифференциацией самой технологии на «идео-логику» (символ-логические смыслоценности — «сверхценности») и «техно-логику», посредством которой человек вписывается в систему, где территориально и демографически невозможно ритуальное единство действия.

Возникает необходимость в посреднике, который вербально-семиотическую «символ-логику» трансформирует в ритуально-техническую «техно-логику». Функция трансформации настолько значительна, что вызывает к жизни сословие бюрократии, которая формирует культ богоравного правителя [9].

Процесс ментально-языковой трансформации культуры от мифологии к философии можно вслед за К. Ясперсом назвать «осевым временем», связывая с ним рождение особого символического языка — «диалектики» («диа-логики»), который не нуждается в посреднике.

Логика первоначально понимается как логика поведения (последовательность, правильность действий), основы которой становятся предметом рассмотрения, рефлексии, критики. Сократу вменялось в вину, что «он не чтит богов, которых чтит город», то есть расшатывает «мифо-логику».

«Диа-логика» как искусство живого диалога у Сократа и как литературный жанр у Платона трансформировалась в «логику» Аристотеля (то есть в своего рода технологического арбитра в споре логик, в «мета-диалектику»).

Рационализация в узком смысле — это логико-понятийная вербализация, то есть особая техника языка и мышления, овладение которой является относительно автономной от сословной принадлежности, но, следовательно, и от идеологии.

Культе «рацио» формировал соответствующий язык и языковую среду (союзы, братства, школы) и способствовал выделению рационального общения как самостоятельной формы и образа жизни и стиля поведения, который позиционировался как «созерцательный».

Безусловно, «созерцательность» коррелирует с обеспеченностью, словной привилегированностью, что и предопределяло первоначально её аристократическую оболочку, но смысл «технологической революции», которую осуществила «духовная аристократия», оказался гораздо шире использования нового символического языка.

Культурно-технологический прорыв «осевой революции» — это не просто автономизация логики от мифологии, но и автономизация логики (ещё и как интеллектуальной техники) от идеологии, следствием чего становится легальным инакомыслие, положившее начало идеологическому плюрализму.

Само понятийное мышление — это драматический сюжет конфликта понятий, который можно представить только последовательно, поэтапно, линейно.

То есть в широком смысле опыт рационализации, пережитый в «осевое время», касается не столько логико-понятийной формы его проявления, сколько смещения самого способа ментального существования: от неизменного к изменяющемуся в направлении его возможного усовершенствования.

Это открытие «цели» как новой пространственно-временной координаты стало главным ментальным открытием «осевой» революции. Вертикальная хронотопическая организация ментального космоса «земля-небо» не исчезает, но конкурирует с производным от неё хронотопом «имеющееся-должное», который укрепляет хронологическую составляющую ментального космоса, где пока ещё нет «будущего», поскольку нет «прошлого» — «прошлое» остаётся в рамках мифологизированного «золотого века», «века богов и героев», который включён в мифологическую память «вечности». «Осевая революция» эмансипирует «профанные» мотивы поведения — интересы — от «мифологизированных» «сверхценностей», «легализуя» в социуме идеологический плюрализм.

«Сверхценности» теперь существуют скорее как прикрытие интересов, репрезентирующих большие группы людей, облачённых в «тогу» морально «должного». «Должное», в отличие от «настоящего» форматируется как «идеалы», достижение которых включает фактор «времени» и индивидуальных усилий. Борьба «больших интересов» за реализацию «идеалов» становится легитимным содержанием политики и истории.

Рождение «истории», движимой в том числе и «профанными» («приземлёнными») интересами «заботы» о «должном» — это по существу начало «конца вечности».

«Вечность» продолжает «существование» в неомифологическом пространстве монотеизма, но уже с учётом произошедшей ментально-языковой трансформацией культуры.

«Неомифологизированная история» в культурно-семиотическом смысле — это процесс постепенного вытеснения хронотопа «имеющееся-должное» хронотопом «прошлое-настоящее-будущее».

Это ментально-языковой процесс, которому сопутствовала эмансипация логики от идеологии и, соответственно, трансформация «диа-логики» — «в моно-логику».

Этот процесс затрагивал не только собственно логику, но и «неомифологию», в частности, христианский монотеизм, рождение которого собственно и позиционировалось как нравственный подвиг «моно» — героя, а «Троица» как символ веры отражала невербализованную ещё диалектическую триаду, подразумевающую процесс, становление.

Противопоставляя себя политеизму, монотеизм одновременно способствовал формированию новой хронотопической доминанты, настраивая на ожидание «конца времени», «судного дня», который отделит «время» от «вечности».

«Конец времени» станет и началом «нового» «вечного» пространства — «града Божьего», который в его противопоставлении «граду земному» возвращает к известному уже мифологическому хронотопу «земля-небо», но уже с поправкой на «историческую» составляющую.

То есть посредством моно-теизации мышления хронотоп «имеющееся-должное» приобретает хронологические очертания «прошлое-настоящее-будущее», поскольку уже подразумевается «прошлое» вследствие его идеологической дискредитации как «языческого», подлежащего вытеснению.

Ментальная трансформация сопровождает формирование новой формы межгосударственно-политических отношений — цивилизационной. Пространственный формат «цивилизации» делает легитимным соответствующий формату «исторического времени» идеологический плюрализм на государственном уровне, создавая более широкое ментальное пространство, в котором «несть ни эллина, ни иудея». «Тео-логика» (аристотелезированная теология) и «техно-логика» (деаристотелезированная философия), сопровождавшие рождение собственно науки, в равной мере «несут ответственность» за рождение науки и предуготовляют ментальную революцию, связанную с утверждением хронотопа «прошлое-настоящее-будущее».

Вследствие идеологической эмансипации рационализма знание, следуя завету Ф. Бэкона, становится вначале силой, то есть самодостаточной моноинтеллектуальной техникой — наукой, а затем и властью, по крайней мере в той интерпретации власти, начало которой положил Т. Гоббс. Развитие науки — это форсированная сциентизация мышления, то есть процесс развития рационализованного знания, при котором строго понятийная вербализация, в идеале математически верифицируемая или потенциально стремящаяся к этому, узурпирует культурно-семиотическое пространство.

«Утопия...» Т. Мора как модель рационально обустроенного пространства в качестве «исторического» проекта будущего утверждается в качестве ментальной установки, свободной от теологического подкрепления. «Цель» как рационально-психологическая устремлённость к морально «должному» в «историческом» формате приобретает характер рационально-психологической устремлённости к конкретному «месту», пока отсутствующему («у-топос»), но уже «различимому» в грядущем.

«Золотой век» переозначивается и становится синонимом не прошлого, а «будущего», которое понимается скорее не как место, а процесс, концептуально означенный как «прогресс». Знание становится одним из символов прогресса, в том числе и нравственного, а человек, препятствующий широ-

кому распространению знания, именуется ретроградом («идущим назад»). Университет становится местом, где возможна не только интеллектуальная, но и политическая автономия.

Вслед за рационализацией политики в ходе «осевой революции» происходит рационализация хозяйственного уклада при посредстве, как утверждал М. Вебер, религиозной реформации христианства. Но сама реформация была частью ментально-языкового процесса «моно-логизации» космоса, в котором эмансипированная логика становится не только ментально-психологическим, но и эффективным хозяйственно-экономическим инструментом.

Хозяйственно-экономическая эффективность подкреплялась на сознательно-психическом уровне тем, что «интерес» как групповой мотив поведения получает легитимность как «частный» мотив («естественные права» человека, сформулированные Д. Локком), следствием чего становится формирование новой политической элиты, капитализация производства и рыночных отношений.

Образование «нации» — это не просто трансформация этноса, в котором формируется внутренний рынок, а процесс легитимизации частного интереса как механизма личной независимости.

Формирующиеся нации опираются на идеологию национализма, в том числе и в форме «мессианства», «богоизбранности» как государственной «сверхценности», стараясь сбалансировать запущенный в действие механизм частного интереса.

Националистическая идеология в светской «упаковке» формулируется как патриотизм, который в отсутствие сакральных «сверхценностей» становится предметом имитации, фальсификации, риторики, что дискредитирует идеологию в принципе, ведёт к «деидеологизации», вытеснению «символ-логической» составляющей культуры.

«Доверие» к знаку, воспитанное книжно-письменной культурой, остаётся, но доверие к знаку, «очищенному» не только от полисемии, но и от лого-семантики, к «рафинированному» знаку-указателю. Соответствие знака означаемому определяется не символическим значением (истинным или ложным), а практической полезностью.

В этой прагматической системе взаимоотношений знаков вещей и значений практическая эффективность науки, бывшая полезным дополнением к теоретическому умозрению, провоцирует развитие техники как практически полезных вещей.

Техника в этом смысле практического умения и его результатов заполняет всё культурно-технологическое пространство, осуществляя «семиотическую революцию», в ходе которой «неодушевлённость» (отсутствие символического «топоса») приписывается всему существующему. Культурно-символическое пространство, в котором присутствовала «душа», стремится к нулю, а слово «душа» воспринимается как форма мифопоэтической риторики.

При посредстве секуляризованного образования формируется «идеополитический» альянс «наука-техника-власть», который превращается в мощный инструмент развития «профанных» технологий производства знаков,

вещей и значений, расширяющую само понятие производства на традиционно «непроизводственные» сферы — политику, мораль, религию, искусство.

«Идеология рынка» девальвирует сам рационализм, поскольку наука утрачивает значение мировоззренческого горизонта, по поводу чего К. Поппер заметил, что «если восторжествует большинство, то есть узкие специалисты, это будет конец науки, какой мы её знаем... духовная катастрофа, сравнимая по своим последствиям с появлением ядерного оружия» [6, с. 321].

Хронотоп «прошлое-настоящее-будущее», как «чёрной дырой», втягивается «настоящим». Триумф «настоящего» разрушает хронотопическую модель, на которой базировался сциентизированный миф прогресса.

Претензия гегелевской «Науки логики» на панлогизм оказалась последней в преддверии европейского иррационализма, а появившаяся полтора столетия спустя «Логика смысла» Ж. Делёза констатировала рождение постмодерной ментальности, одной из особенностей которой является установка на «отмену будущего», поскольку «за занавесом нет ничего, на что стоило бы посмотреть» [3, с. 26].

Будущее как «неизбежное» порождение настоящего «отменяется», поскольку трансформируется сам ментальный космос и «древообразные парадигмы мозга уступают место ризоматическим фигурам, системам без центра, сетям конечных автоматов, хаотичным состояниям» [4, с. 276].

Очевидно, что и этот процесс имеет определённую психофизиологическую корреляцию с механизмом переструктурирования речевых зон мозга, но семиотическим эквивалентом этого процесса является, возможно, то, что язык обретает «свободу» маневрирования знаками и значениями в форме игры в «интертекстуальность».

Постмодерная ментальность отражает приближение «конца истории» одновременно с мировоззренческим кризисом гуманизма — «концом человека», что, на наш взгляд, отражает современную культурно-историческую ситуацию.

После связанного с модернизмом переживания апокалиптического «конца света» (который, по выражению Н. Бердяева, «...наступил, но этого никто не заметил») теперь мы переживаем «конец истории», в которой концепт «душа»...

Психологически «освобождение» от «топоса души», то есть от переживания утраты «самости» — символического «я», и есть состояние экзистенциального кризиса, который, в отличие от переживания небытия как «полноты несуществования», есть переживание «пустоты существования» («экзистенциальный вакуум», по В. Франклу).

### **Выводы и перспективы исследования**

Соглашаясь, что термины «постистория» или «постиндустриальная эпоха» не являются содержательным, согласимся в качестве условного с постмодерным определением эпохи — «мы живём в эпоху, когда все слова сказаны» [цит. по: 7, с. 221], принадлежащем С. С. Аверинцеву.

Л. Витгенштейн заметил, что мы пребываем в состоянии войны с языком. Давно наметившийся мировоззренческий поворот к восточной ментальности, где «созерцанию» идеального противопоставлено созерцание «предметного» или «пустого», знаменателен тем, что состояние ментальной «пустоты» не есть состоянием «пустоты существования», поскольку в нём «присутствует» «чистая» свобода, свобода от языка, который и является собственно источником «сладостного» порабощения.

Информационно-образовательные технологии, которые сегодня «задыхаются» в пространстве нарастающего в геометрической прогрессии sloвопроизводства (количество учебных часов, количество печатных листов и т. п.), являются очевидно экстенсивными и не соответствуют эпохе ресурсосбережения.

Некоторые идеи, положенные некогда на фоне нарастающей волны демократизации в основу Пифагорейского братства, одной из установок которого была «смирить свой язык и слова», сегодня вполне актуальны, а печальная судьба Пифагорейской школы — хороший пример того, что не всё, что идёт вразрез с «идеологией рынка», «достойно» умирания.

В качестве «метапедагогических» идей стратегии развития образовательно-воспитательного процесса в контексте проведенного анализа культурно-исторической динамики хочется предложить следующее.

Сформировать «топос души» как системообразующий психоэтический феномен культуры можно только посредством «труда души», который редуцирован в действующих технологиях, приучающих «объекты» воспитания к душевному иждивенчеству или, ещё хуже, к «душевному» спекуляциям на тему гуманизма.

Декларируемый «гуманизм» становится анахронизмом в ситуации, когда не только «Бог мёртв», но и образ человека, представленный в концептах возрожденческого и просветительского гуманизма, тоже «мёртв».

«Труд души» должен опираться на более широкую мировоззренческую базу, включающую не только европейский ментальный опыт, и соответствовать религиозной и философской «полифонии» современного мира.

«Национальная идея» и национальная самоидентификация не могут быть приоритетами образовательного процесса по причине информационно-технологической и этико-космологической глобализации развития.

Установка на «гармонию человека и общества» в ситуации обезличивания и бюрократизации общественных отношений, девальвации гражданских ценностей, «срачивания» общества и государства по существу превращается в «несвободу» и человека, и общества, их взаимопорабощение.

Установка на «всестороннее развитие личности», которая ориентирует на «безграничное развитие умственных и душевных сил», в сциентизированном ментальном контексте является по существу установкой на разумную, то есть «умеренную» экспансию, включая космическую экспансию человека, стремление «расширить себя до масштабов космоса». Эта установка должны смениться установкой на «ресурсосбережение личности», то есть раннее самоопределение, саморазвитие, самообразование личности.

Соответственно ментальная установка на «макрокосмический консонанс», то есть поиск «братьев по разуму» в космосе, нуждается в «космической» альтернативе — поиске «микрокосмического консонанса», обретению «братьев по разуму» на земле.

Одно из направлений поиска такого консонанса — невербальная коммуникация, понимаемая не просто как «жестикауляция» рук и тела, но включающая каналы ментальной симпатии и эмпатии, редуцированные вследствие вербально-языковой оккупации семиотического пространства.

### Литература

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000. — 387 с.
2. Бродский И. Предисловие // Алешковский Юз. Собрание сочинений в трёх томах: Том 1. — М.: ННН, 1996. — 640 с.
3. Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophikum*. — М.: Раритет, 1998. — 480 с.
4. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? — Спб.: Алетейя, 1998–288 с.
5. Мамардашвили М. Из лекций о Прусте // *Ad Marginem*'93. — М.: Ad Marginem, 1994. — С. 203–248.
6. Поппер К. Разум или революция? // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. — М.: Эдиториал, 2000. — 464 с.
7. Руднев В. П. Словарь культуры XX века. — М.: Аграф, 1999. — 382 с.
8. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. — М.: Мысль, 1974. — 487 с.
9. Розин В. М. Как египетские жрецы пришли к идее пирамиды // Введение в культурологию. — М.: ИНФРА-М, ФОРУМ, 2000. — 224 с.
10. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. — М.: Прогресс, 2002. — 656 с.

#### Є. С. Огаренко,

канд. філософ. наук, доцент

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,

кафедра соціальних теорій інституту інноваційної та післядипломної освіти

#### «ЛАНДШАФТ ДУШІ» В КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОМУ ПРОСТОРІ («МЕТАПЕДАГОГІЧНИЙ» ДИСКУРС)

##### Резюме

В статті розглядається культурно-історична динаміка в контексті довготривалих ментально-мовних трансформацій. Ментальність та мова інтегруються як одні із системоутворюючих факторів соціокультурної еволюції, а їхній розвиток інтерпретується як хронотопічні трансформації ментального космосу людини, в якому концепт «душа» є одним з найважливіших психоетичних параметрів. Проводиться думка, що сучасний формат розуміння людини не відповідає його ментальному космосу, що змінився, і перешкоджає оновленню педагогічного процесу.

**Ключові слова:** ментальний космос, «душа», хронотоп, культурно-історична динаміка, постмодерна ментальність, «метапедагогічна» стратегія.



**E. S. Ogarenko,**

Assistant professor

Department of social theories institute of innovative and postgraduate education,  
Odessa I. I. Mechnikov National University

**A «LANDSCAPE OF THE SOUL» IS IN CULTURAL AND HISTORICAL SPACE («METAPEDAGOGICAL» DISKURS).**

**Summary**

The article examines cultural and historical dynamics in the context of a long duration mentally and linguistic transformations. Mentality and language are interpreted as one of system making factors of social and cultural evolution, and their development is interpreted as chronotopical transformations of mental space of human, in which concept of «soul» is one of the major psychoethnic parameters. An idea is advanced that the present format of understanding of man falls short of his changed mental space and hinders the update of pedagogical process.

**Key words:** mental space, «soul», chronotop, cultural and historical dynamics, postmodern mentality, «metapedagogical» strategy.

**ВИМОГИ ДО МАТЕРІАЛІВ,  
ЩО ПРЕДСТАВЛЯЮТЬСЯ В ЖУРНАЛ  
«ВІСНИК ОДЕСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ  
ІМЕНІ І. І. МЕЧНИКОВА. ФІЛОСОФІЯ»**

1. Наукові статті до редколегії «Вісника Одеського національного університету» (випуск «Філософія») подаються тільки у відповідності до вимог п. 3 Постанови Президії ВАК України «Про підвищення вимог до фахових видань, внесених до переліків ВАК України» від 15.01.2003 р. № 7-05/1.

Ці вимоги визначають таку структуру статті:

1.1. постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;

1.2. аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття;

1.3. формулювання цілей статті (постановка завдання);

1.4. виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;

1.5. висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

2. Мова видання — українська, російська або англійська.

3. Оформлення рукопису, обсяг, послідовність та розташування обов'язкових складових статті:

3.1. Стаття подається за електронною адресою редакції (innok04@mail.ru). Редактор Word-95 або наступні версії. Шрифт Times New Roman, 14, інтервал 1,5. Поля: зверху, зліва, знизу — 20 мм, справа — 12 мм. Абзац — 1,25 мм. Без переносів. Сторінки не нумеруються.

Один примірник на паперовому носії надається до редакції професору Голубович Інні Володимирівні.

3.2. Обсяг рукопису наукової статті (з урахуванням малюнків, таблиць і підписів до них, анотацій, списку літератури) — 6–12 сторінок друкованого тексту, рецензій — до 3 сторінок, коротких повідомлень — до 2 сторінок. Рукописи більшого обсягу приймаються до журналу тільки після попереднього узгодження з редколегією.

3.2. Послідовність друкування окремих складових наукової статті має бути такою:

3.2.1. На початку статті (в лівому верхньому кутку): УДК (перший рядок), прізвище та ініціали автора (авторів) мовою статті (другий рядок), вчений ступінь та посада (а також аспірант, докторант) (скорочено) (третій рядок), повна назва ВНЗ, повна назва кафедри) (наступні 1-й–3-й рядки).

3.2.2. Назва матеріалів (великими літерами; рівняння по центру).

3.2.3. Анотація (коротка стисла характеристика змісту праці) мовою оригіналу (3–6 рядків).

3.2.4. «Ключові слова» — 4–8 слів (мовою оригіналу).

3.2.5. Текст статті (основні обов'язкові складові статті див. п. 1).

3.2.6. Список літератури (Вимоги по оформленню списку літератури та її опису див. п. 6).

3.2.7. Анотації російською (або українською) та англійською мовами, які за змістом мають бути ідентичними анотації мовою оригіналу та оформлені наступним чином: прізвище та ініціали автора (авторів), вчений ступінь та посада (а також аспірант, докторант), повна назва ВНЗ і кафедри, назва статті. Далі — текст анотації. Після кожної анотації — ключові слова відповідною мовою.

3.2.8. Авторська картка на окремому файлі та паперовому носії: повністю прізвище, ім'я, по батькові, посада, місце праці, вчений ступінь, звання, адреса (службова і домашня), телефони. Адреса електронної пошти автора — обов'язково. Листування — тільки електронною поштою.

4. Умовні скорочення та мовне оформлення тексту:

4.1. Автори несуть повну відповідальність за бездоганне мовне оформлення тексту, за правильну і адекватну наукову і спеціалізовану термінологію.

4.2. Якщо часто повторювані у тексті словосполучення автор вважає за потрібне скоротити, такі абрєвіатури при першому вживанні обумовлюють у дужках.

5. Рецензування і перевірка матеріалів:

5.1. Стаття проходить оцінку її відповідності профілю журналу. У разі невідповідності автор повідомляється про це електронною поштою.

5.2. Стаття проходить перевірку її відповідності вимогам ВАК й оформленню. У необхідних випадках автор повідомляється про те, які недоліки статті мають бути усунені.

5.3. Аспірант, пошукувач або випускник аспірантури без наукового ступеня разом із текстом статті має подати коротку рецензію із рекомендацією до друку від свого наукового керівника. Викладачі, що не мають наукового керівника, подають рецензію, як правило, доктора філософських наук.

5.4. Стаття рецензується членами редакційної колегії серії «Філософія», а також рецензентами, які можуть бути запрошені науковим редактором.

5.5. Наслідки рецензування можуть бути такими: стаття рекомендується до друку; статтю необхідно доробити у відповідності до зауважень рецензента; стаття не рекомендується до друку. Редколегія залишає за собою право не мотивувати відмову від рекомендації до друку.

5.6. Інші матеріали оформляються у відповідності до п. 2 цих вимог.

5.7. У всіх випадках матеріали автору не повертаються.

6. Вимоги по оформленню списку літератури та її опису:

6.1. Посилання на літературу подаються у тексті статті, де в квадратних дужках позначається позиція (номер праці у списку літератури) та сторінка, наприклад [5, с. 100] або [5, с. 100; 8, с. 67]. При посиланні на конкретні сторінки (як у даному випадку) вживається маленька літера

«с». Якщо ж згадується твір у цілому, то сторінки вказувати не потрібно, наприклад [5, 6]. Якщо твір цитується не за оригіналом, то потрібно це зазначити: [цит. за: 5, с. 234].

6.2. Список літератури наводиться наприкінці тексту за порядком цитування (з використанням опції «виноска» програми Word) і друкується мовою оригіналу відповідної праці. Він називається: «Література» (рівняння по центру) і повинен включати тільки ті джерела, на які автор посилається у тексті. При бібліографічному описі літератури, коли вказується кількість сторінок у книзі, використовується мала літера «с», також не ставляться лапки і не застосовуються римські цифри, якщо вони не входять у назви робіт.

6.3. Література має бути описана у відповідності до вимог, розміщених на сайті філософського факультету (<http://www.philosoph.onu.edu.ua/>) у розділі «Бібліотека» — «Вісник ОНУ».

---

Наукове видання

Odesa National University Herald

•

Вестник Одесского национального университета

•

ВІСНИК

ОДЕСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Том 14 • Випуск 21 • 2009

Філософія

*Українською та російською мовами*

Завідувачка редакції *Т. М. Забанова*  
Технічний редактор *М. М. Бушин*  
Дизайнер обкладинки *В. І. Костецький*  
Коректор *Л. М. Лейдерман*

Підписано до друку 31.03.2010. Формат 70x108/16. Папір офсетний.  
Гарнітура «Шкільна». Друк офсетний. Ум. друк. арк. 17,15.  
Тираж 300 прим. Вид. № 185. Зам. № 742.

Видавництво і друкарня «Астропринт»  
65091, м. Одеса, вул. Разумовська, 21  
Тел.: (0482) 37-07-95, 37-24-26, 33-07-17, 37-14-25

[www.astroprint.odessa.ua](http://www.astroprint.odessa.ua)

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1373 від 28.05.2003 р.