

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 12. Випуск 15

Філософія

2007

Редакційна колегія журналу:

В. А. Сминтина (*головний редактор*), **О. В. Запорожченко** (*заступник головного редактора*), **Є. Л. Стрельцов** (*заступник головного редактора*), **Я. М. Біланчин**, **В. М. Білоус**, **Л. М. Голубенко**, **В. Г. Каретніков**, **І. М. Коваль**, **В. Є. Круглов**, **В. Н. Станко**, **В. М. Тоцький**, **Г. Г. Чемересюк**, **Н. М. Шляхова**

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**, канд. філос. наук; **Є. І. Мартинюк**, канд. філос. наук; **І. Я. Матковська**, д-р філос. наук; **О. Ф. Погорелов**, канд. філос. наук; **К. Ю. Райда**, д-р філос. наук; **Л. М. Терентьєва**, д-р філос. наук; **А. І. Уйомов**, д-р філос. наук (*науковий консультант*); **К. В. Ушакова**, канд. філос. наук; **М. Ф. Цибра**, д-р філос. наук; **О. В. Чайковський**, канд. 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 канд. філос. наук **І. В. Сумченко**

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

Адреса редколегії: 65026, м. Одеса, вул. Дворянська, 2, Одеський національний університет імені І. І. Мечникова.
Тел.: 048.726.35.17, 048.726.35.13.

ЗМІСТ

Наукові статті

- Терентьева Л. Н.**
Наука и “антинаука” в системно-параметрическом измерении 7
- Цофнас А. Ю.**
Системный подход и диалектика 19
- Довгополова О. А.**
Проблема амбивалентности чужого в методологической перспективе 28
- Голубович И. В.**
“Одесский период” жизни и творчества Г. В. Флоровского в контексте интеллектуальной биографии 37
- Леоненко Л. Л.**
Семантика зв’язки “є” та атрибутивна імплікація мови тернарного опису 46
- Готинян В. В.**
Проблема безеталонного вимірювання: системний аспект 56
- Русяєва М. В.**
Актуальні проблеми трагічного в музиці 66
- Рабоковка А. В.**
Проблема интерпретации в контексте учения о внутренней форме 74

Наукові публікації колег з Польщі

- Zachariasz Andrzej L.**
Autorytet a mistrz i uczeń 85
- Tanalski Dionizy**
Czy etycy i moralіści są potrzebni? Czyli byt kształtuje moralność 97

Наукові переклади

- Уемов А. И.**
Язык тернарного описания как формализм параметрической общей теории систем. Часть I 105
- Верников О. М.**
Котарбінський Тадеуш
- Котарбінський Т.**
Три ідеї. Різні значення терміну “філософські науки”.
Гуманістика без гіпостаз. Проба елімінації гіпостаз зі світу
понять гуманістичних наук 118

Професори філософського факультету

Професор Людмила Миколаївна Терентьева	137
Професор Петро Кузьмич Лобазов	140

Філософи шуткують

Енциклопедичний словар Діогена	144
--------------------------------------	-----

ՀԱՅԿՈՒԹՅԱՆ ԳՆԱՀԱՏՈՒՄ

УДК 164

Л. Н. Терентьева,

д. филос. н., профессор,

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова,

кафедра философии естественных факультетов

НАУКА И “АНТИНАУКА” В СИСТЕМНО-ПАРАМЕТРИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

В начале девяностых годов в западной литературе была поставлена проблема противостояния науки и “антинауки” (паранауки). В результате ряда исследований (в частности ряда работ Дж. Холтона) были получены два набора альтернативных, противоположных тем, характерных для науки и антинауки. Представляется интересным вопрос: может ли паранаука при определённых условиях породить науку? Можно ли этот процесс рассмотреть в обратном направлении? Сможет ли наука при определённых условиях породить паранауку? Данная проблема исследуется с помощью метода тематического анализа (Дж. Холтон). В статье предложен метод системно — параметрического анализа соотношения науки и паранауки.

Ключевые слова: наука, паранаука, антинаука, системный параметр.

Постановка проблемы. В современной философии науки в последнее время поднимается вопрос о статусе “антинауки” как того, что противостоит науке и того, с чем связаны социальные опасности и катаклизмы. Именно этой теме была посвящена конференция в Массачусетском Технологическом Институте (Кембридж, США) “Антинаучные” и антитехнические тенденции в США и СССР (май 1991). СССР уже нет, но проблема осталась. В этом плане представляет интерес анализ феномена “антинауки”, предложенный известным американским методологом Дж. Холтоном в статье “Что такое “антинаука”?” [1]. Дж. Холтон известен как автор монографического исследования “Тематический анализ науки” [2] и именно метод тематического анализа применяется им к анализу “антинауки” в её соотношении к науке. В результате исследования получены два набора тем, характерных для науки и научной (модернистской) картины мира и, соответственно, для “антинауки” и “домодернистской” или в ироническом термине С. Тулмина картине мира, обозначенной как “пост-высокий модерн”.

Оба тематических набора представляют собой список положений философского характера, среди которых можно обнаружить онтологические, гносеологические, методологические и логические предпосылки познания научного и того рода познавательной деятельности, которую Дж. Холтон обозначает как “антинаука”. Эти мировоззренческие модели находятся между собой в отношении когерентности, связности, носящей альтернативный характер.

Альтернативные картины мира у Дж. Холтона выглядят (в сокращении) следующим образом:

Модернизм (наука)	Пост — высокий модерн (антинаука)
Высокий статус “объективности”;	В центре идеал субъективности, а не объективности;
Итоговое стремление к количественным, а не качественным результатам;	Качественный, а не количественный характер результатов;
Интерсубъективный, надличностный, универсальный характер результатов;	Личностный, а не интерсубъективный характер познания;
Дезантропоморфизация познания;	Эгоцентризм в познании;
Абстрактный, интеллектуально-теоретический характер результатов;	Чувственно-конкретная, а не абстрактно-теоретическая форма знания;
Инструментальное понимание рациональности;	Субстанциальное понимание рациональности;
Проблемная установка исследования;	Установка исследования на чудеса, тайну, на практический интерес (непроблемная установка исследования);
Установка на доказательность (требование верификации или проверки на фальсифицируемость);	Незаинтересованность в фальсификации;
Скептическое отношение к авторитетам;	Значительная роль авторитета;
Неприятие бездоказательных мнений;	Опора на веру, мнение;
Обобщённый характер результатов;	Уникальный, единичный характер результатов;
Эволюционное понимание реальности;	Катастрофическое революционистское понимание реальности [1, С. 52-53]

Как видно, мировоззренческие картины науки и антинауки, точнее, паранауки представляют собой наборы противоположных альтернативных положений, что позволяет в этом же отношении анализировать науку и паранауку (альтернативную науку). Они связаны друг с другом и не является ли эта связь порождающей? Паранаука может при соблюдении определённых условий породить науку, как, например, алхимия породила химию. Нельзя ли этот процесс рассмотреть и в обратном направлении — наука может при определённых условиях стать источником возникновения паранауки, например, биология породила лысенковщину?

Анализ литературы В своё время на порождающую функцию философии обратил внимание Аристотель, который определяет философию как учение о принципах, определённых причинах и началах [3, 982a], “так называемая мудрость занимается первыми причинами и началами” [3, 981в]. Философия как “первая мудрость”, по Аристотелю исследует начала, причины “второй мудрости” — науки, научного знания. Паранаука также продуцирует знание, однако, можно ли паранаучное знание отнести ко ведомству “второй мудрости” и исследует ли философия как “первая мудрость” начала и причины паранаука?

Природа философского знания такова, что, по А. Уёмову, не являясь наукой, философия представляет собой генератор развития науки. Она стремится превратиться в науку, используя для решения своих проблем научные методы. Философия как генератор развития науки представляет собой важнейшую начальную стадию развития науки [4].

Однако, распространяется ли порождающая функция философии также и на паранауку? В исследованиях А. И. Уёмов подчёркивается, что специфика философии в качестве формы общественного сознания связана с тем, что “она постоянно стремится превратиться в иное — в иную форму общественного сознания: в религию или науку” [5, С. 23], [6]. На наш взгляд, здесь упущена ещё одна возможность генерирующей функции философии, а именно, её способность превращаться и в ненауку тоже, которая, в свою очередь, может быть представлена как начальная стадия развития науки.

И здесь, как нам представляется, на первый план выдвигается проблема демаркации (отличения) научных положений от паранаучных, философских положений от псевдофилософских и от религиозных.

Дж. Холтон различает науку и паранауку по тематическим философским наборам положений, находящихся в альтернативном отношении. Он подчёркивает, что “всякую картину мира можно “вывернуть” наизнанку и описать в языке противоположной ей альтернативы” [1, С. 52]. Здесь демаркация проводится методом тематического анализа. Тематический набор утверждений для антинауки (паранауки) получен путём формирования антитемы к исходной модернистской картине мира. И сразу же, как уверяет Дж. Холтон, “антинаука или “наука” будет отличаться от подлинной науки как астрология отличается от астрономии” [1, С. 53]. Здесь темы и антитемы поставлены в логическое отношение противоположности, но единственное ли это отношение может быть помещено между наукой и паранаукой?

А. И. Уёмов проблему демаркации философии и науки (проблема соотношения науки и паранауки опускается) исследует с помощью самой же философии — вводятся методологические критерии. Философское положение отличается от научного тем, что последнее опирается на научные методы исследования — наблюдение, измерение, эксперимент, строгие дедуктивные построения, доказательства и т. д. Философское положение тогда трансформируется в научное, когда получает научные методы своего обоснования, например, философская идея Демокрита об атомистическом строении материи стала научной когда поступили физические и химические экспериментальные доказательства существования атомов. А до этого Э. Мах назвал веру в существование атомов подобной вере в существование ведьм. Атомы, на его взгляд, есть не более чем “теоретические фишки”.

Однако возникает вопрос: что же ближе к философии — наука или паранаука? И что возникает раньше? Комплекс философских положений, характерных для паранауки, есть “вывернутые наизнанку” положения для науки. Например, как было уже приведено выше, наука опирается на идею доказательства своих положений, неприемлимы для науки бездоказательные мнения, а для паранауки характерна тема — опора на веру, на мнения, на авторитет, но не на доказательство. Здесь проводится антитеза двух методов — доказательственного, строгого логического и бездоказательного, нестрогого. Но ведь и обоснованное, доказательное положение появляется не сразу. Нужна предварительная идея, некий идеал или, по выражению Дж. Коллингвуда, некие “абсолютные предпосылки”, которые

представляют собой “очень общие предположения” [7, С. 172-173]. И в естествознании “специальные утверждения и вопросы получают своё значение только при их соотнесении с принимаемыми общими доктринами” [7, С. 172-173]. Более того, Р. Дж. Коллингвуд отмечает, “такая общая идея, как идея инерции является для динамики “фундаментальной” в том смысле, что без некоторого идеала инерции динамика не могла бы стронуться с места” [7, С. 172-173].

Некий идея инерции относится к ряду неявных предпосылок и не относится к философскому положению. Это то, что по нашему мнению может быть отнесено к паранауке, т. е. к бездоказательному гипотетическому предположению, которое имеет шанс впоследствии стать доказательным или научным. На наш взгляд здесь можно обозначить демаркацию между паранаукой и наукой: приобретение доказательного обоснования у паранаучного положения переводит его в научное. И, думается, наоборот, утрата обоснованности у некоего научного положения означает его трансформацию в паранаучное положение. На наш взгляд, между философским и научным положениям следует поместить некое промежуточное знание — около или паранаучное положение. Тогда схема взаимодействия между философией, паранаукой и наукой может быть представлено следующим образом: философия → паранаука → наука, где наука имплицитно содержит в себе как паранауку, так и философию.

Дж. Холтон предлагает две картины мировоззрения, которые коррелируют друг с другом, находятся как бы в статике, вне движения.

Цель данной статьи. Как было показано выше, на наш взгляд, имеет смысл рассмотреть динамические отношения между положениями двух оппозиционных альтернативных мировоззренческих концепций, лежащих в основе науки и паранауки. Для этого нам потребуется метод системно — параметрического анализа [8], [4]. Почему именно этот метод более адекватен обсуждаемой теме соотношения науки и паранауки? В этом методе анализируемый объект представляется в виде некоторой системной модели, характеризующей набором особого типа свойств — *атрибутивных системных параметров*. “Атрибутивный системный параметр — это набор таких свойств, одним из которых обладает любая система. Любое это свойство является одним из значений атрибутивного системного параметра” [8, С. 144-145]. В плане анализа соотношения между наукой и паранаукой нас будут интересовать бинарные атрибутивные системные параметры, т. е. такие системные свойства, которые имеют два значения, одно из которых считается положительным [8, С. 151-154]. Например, системы могут быть с однородными или неоднородными элементами (гомогенность и гетерогенность элементов), или упорядоченная система или неупорядоченная.

В параметрической общей теории систем (ОТС) каждый системный параметр обладает ещё одним логическим свойством — он играет роль основания для деления (классификации) систем. Системные параметры в параметрической ОТС также подвергнуты операции классификации, соответствующей существу принятого определения понятия системы, в котором

определённым образом соотносятся системные дескрипторы — субстрат, структура и концепт системы [8, С. 126-130]. Например, гомогенность — гетерогенность относятся к субстрату системы, а упорядоченная и неупорядоченная системы относятся к концепту системы.

Основной материал

Темы и системные параметры

Науку и (анти –) паранауку можно представить в виде некоторых системных моделей, характеризующихся определённым набором значений системных параметров. Дж. Холтон характеризует модернистскую (научную) модель мировоззрения набором определённых тематических утверждений, и альтернативная антинаучная (пост — высокий модерн) картина мировоззрения характеризуется соответствующим набором альтернативных тематических утверждений. В аналогичной оппозиции находятся между собой значения бинарных атрибутивных системных параметров в параметрической ОТС.

Возникает проблема перевода (трансформации) тематического положения в соответствующее ему утверждение атрибутивного системного параметра. Однако здесь возникает трудность, заключающаяся в специфике утверждений системных параметров. Системный параметр представляет собой некое свойство системы, которое может быть отнесено к любой системе. Например, тематическое утверждение Дж. Холтона об оппозиции двух представлений о реальности — “эволюционное в противовес статическому и катастрофическому (революционистскому) пониманию реальности” относится к онтологическим философским предпосылкам (темам). В качестве значений атрибутивного системного параметра онтологические утверждения не подходят, хотя и образуют некую оппозиционную пару.

Сущность системного свойства такова, что оно может быть отнесено к любой системе, например, такой как силлогизм или натуральный ряд чисел. Что касается значений атрибутивного системного параметра как упорядоченность и неупорядоченность элементов субстрата системы, то они могут быть отнесены к системной модели силлогизма или к натуральному ряду чисел, поскольку это явно упорядоченные системы.

Онтологические противостоящие друг другу темы всегда находились в центре внимания исследователей, строящих науку или паранауку. Это проблема сущности и структуры реальности. И проблема выбора той или иной онтологической позиции сказывается и в построении логических систем, логика Аристотеля или логика отношений базируется на разных онтологических допущениях [9]. Связи между онтологией и логикой несомненны, думается, что эти связи можно будет выразить и на системно — параметрическом языке.

В книге “Тематический анализ науки” Дж. Холтон приводит в качестве примера список тематических оппозиций, большую часть которых занимают онтологические тематические утверждения: “атомизм и непрерывность,

простота и сложность, анализ и синтез, неизменность, эволюция и катастрофические изменения” [2, С. 9]. Только темы простоты и сложности, анализа и синтеза можно отнести к неонтологическим положениям. Но это тематический анализ науки, для паранаучной деятельности Дж. Холтон относит тему статического и катастрофического (революционистское) понимание реальности в противовес эволюционному пониманию реальности, развиваемому в модернистской картине мира. На наш взгляд, здесь не проходит демаркационная линия, разделяющая наука и паранауку. Катастрофизм характерен и для науки, стоит вспомнить хотя бы работу Т. Куна “Структура научных революций” [10], правда, отнесённый к реальности познавательной деятельности. Однако и к этой тематической паре можно, на наш взгляд, отнести системно — параметрические характеристики, например, параметры простоты и сложности. По этому параметру А. И. Уёмов различает научное знание и обыденное. Научное знание отличается большей сложностью и оно образует имманентную систему в отличии от знания ненаучного [6].

Большинство тем и антитем у Дж. Холтона относятся к анализу гносеологических позиций, характерных для науки и паранауки. Для науки характерны такие гносеологические установки (темы): высокий статус “объективности”; абстрактный и интерсубъективный, надличностный характер результатов познания; проблемная установка исследования. Они связаны друг с другом, по выражению Дж. Холтона, представляют “плотную концептуальную сеть”.

Представлена и логическая тема для науки — установка на доказательность, требование проверки на предмет научности методом верификации или фальсификации. У паранауки — установка на авторитет, бездоказательное мнение. На системно — параметрическом языке эту оппозицию, на наш взгляд, можно выразить через параметр имманентности: “Имманентные системы имеют такое системообразующее отношение, которое охватывает элементы только данной системы. В неимманентной системе системообразующее отношение охватывает также элементы, выходящие за рамки данной системы” [8, С. 168-169].

Системная модель паранауки может быть охарактеризована как неимманентная система, поскольку обоснование её положений выходит за её рамки (установка на авторитет). Возможно для решения этой тематической оппозиции привлечение и других значений атрибутивных системных параметров.

Тематический анализ науки и паранауки в системно — параметрической интерпретации и проблема развития.

Основное тематическое противостояние науки и паранауки выдвинуто Дж. Холтоном на первое место в списке тем — это утверждение, что научное мировоззрение обладает “высоким статусом объективности”, а контрмировоззрение в центр ставит “идеал субъективности” [1, С. 52-53]. Сущность “объективности” Дж. Холтон относит к качеству результатов научного поз-

нання. Научное познание таково, что “его результаты всегда остаются полностью инвариантными относительно частных мнений, пристрастий или индивидуальных различий” [1, С. 48]. Это мнение распространено среди творцов научного знания. Научное знание, по А. Эйнштейну, это “мир объективного видения и понимания” [11, С. 9]. Учёные сознательно стремятся к получению объективного знания, чтобы, по А. Эйнштейну, “освободиться от цепей зыбкого случайно-личного в понимании мира” [11, С. 9]. Именно для учёных творящих науку, стремление к объективности является существенной чертой их деятельности. А как же паранаука? Для неё и творящих её характерно полное отрицание стремления к объективности познания, она как раз и остаётся в “цепях зыбкого случайно-личного в понимании мира”, т. е. основной чертой паранауки является “замкнутость на сугубо-персональном, интимно-неповторимом, не поддающемся контролю и проверке” [1, С. 48].

Можно ли это радикальное различие науки и паранауки выразить на языке системно — параметрических связей? Думается, что да. Для этого рассмотрим бинарный атрибутивный системный параметр, который относится к характеристике системообразующего отношения в системе — это внутренние и внешние системы [8, С. 165-166]. Сущность “внутреннего” отношения определяется природой соотносящихся объектов. Системообразующее отношение между элементами субстрата может быть таким, что полностью определяется природой соотносящихся элементов субстрата — это будет *система внутренняя*. Альтернативной по отношению к внутренней системе будет та, в которой системообразующее отношение не будет зависеть от природы соотносящихся объектов. Например, система расположения книг на книжной полке не зависит от природы соотносящихся объектов или как набор случайных чисел на табло выигрышей. Это пример систем, обладающих определённым значением атрибутивного системного параметра — быть *внешней* системой.

Иное дело, если рассмотреть класс *внутренних* систем. На наш взгляд, наука творит именно такие системы. Силлогистика Аристотеля даёт нам образцы внутренних систем, причём характер внутреннего отношения охраняется правилами силлогизации. Законы физической теории представляют примеры внутренних отношений, охраняемых начальными условиями.

В этом плане представляет интерес идея “замкнутой” теории, предложенная В. Гейзенбергом [12, С. 178]. Физическую теорию можно представить в виде системной модели, поскольку сама природа научной теории, организованность её утверждений, их взаимосвязь является предпосылкой для системотической интерпретации её сущности [13, С. 38-39]. На наш взгляд, термин “замкнутая” теория может быть эксплицирован на языке системно — параметрического анализа как “внутренняя” система, где отношения между понятиями теории, переведёнными на язык математики, носят “внутренний” характер. Математические отношения носят внутренний характер, все успехи математизации основаны именно на этом свойстве и $2+2=4$ никак не зависит от чей — то воли или авторитета.

Какую же связь можно проследить между “объективностью” научно-го знания и “внутренними” системами? На наш взгляд, анализ статуса “замкнутой” теории В. Гейзенберга позволяет раскрыть смысл значения атрибутивного системного параметра “внутренний”. “Объективность” результатов научного познания обнаруживается в следующей характеристике замкнутой теории: “замкнутая теория справедлива во все времена; везде и всегда, в сколь угодно отдалённое будущее, если только опытные данные могут быть описаны в понятиях этой теории, её законы окажутся правильными” [12, С. 183]. Естественно, в такой постановке вопроса о справедливости замкнутой теории исключается всякая возможность аргументации с опорой на чьё-либо авторитетное мнение.

Проблема разграничения внутренних и внешних отношений обсуждались ещё на заре прошлого столетия. Например, У. Джемс считает, что “это и есть великий вопрос о том, могут ли существовать “внешние” отношения. По-видимому, они вне сомнения” [14, С. 44]. Эта точка зрения — оппозиционна представлениям гегельянской школы (Ф. Бредли), которые ставили вопрос о статусе внутренних отношений, т. е. тех, которые заключаются заранее “во внутренней природе бытия” [14, С. 44].

Проблема соотношения внутренних и внешних систем может быть рассмотрена не только в плане различения науки, представленной в виде системной модели, обладающей значением системного параметра “внутренний”, и, тем самым, обладающей статусом “объективности” и паранауки, как “внешней” системы, обоснованность положений которой лежит на чём — то внешнем — на авторитете или на мнении. Проблема различения внутренних и внешних систем или науки и паранауки может быть рассмотрена в связи с проблемой развития.

В параметрической ОТС установлена одна общесистемная закономерность, связанная с определением направления времени — это “переход от внешних систем к внутренним... Время течёт в ту сторону, которая соответствует переходам от внешних к внутренним системам” [8, С. 231]. Обратные переходы исключаются на основании следующих аргументов. Параметр, выполняющий роль логического основания, по которому выделяются внешние и внутренние системы, относится к системообразующему отношению. Последнее рассматривается в отношении к своим коррелятам, т. е. элементам субстрата системы. И здесь А. Уёмов рассматривает отношение второго порядка, это то отношение, которое устанавливается между вещами и отношениями, в них существующими. Вводится также идея “влияния, воздействия” отношения на свои корреляты и рассматривается понятие *реляционного коллапса*, который “означает, что вещи, вступив в определённое отношение, достигают под воздействием этого отношения такого состояния, что уже не могут избавиться от этого отношения иначе, чем прекратив своё существование в качестве данных предметов” [8, С. 229-230].

В качестве примера реляционного коллапса можно рассмотреть неизлечимую болезнь, старение организма, гравитационный коллапс рассматривается как частный случай реляционного.

Можно ли отнести понятие реляционного коллапса к системам, субстратом которых будут не материальные объекты как клетки стареющего организма, а идеальные вещи, например, научные понятия? Последние находятся в определённых отношениях в теории и не исключена такая возможность, что эти отношения станут *внутренними*. Введём понятие *гносеологического коллапса* для таких гносеологических объектов, которые можно представить в виде системных моделей, например, для такой организации научных понятий как научная теория. Тогда становится возможным идею В. Гейзенберга о “замкнутой теории” рассмотреть как системную модель, в которой элементы субстрата находятся в состоянии гносеологического коллапса, т. е. находятся во внутреннем отношении.

Проблема направленности времени, соответствующая переходам от внешних систем к внутренним, на наш взгляд, может быть соотнесена с проблемой направленности научного развития. Паранаука, представленная как внешняя система со временем приобретает доказательность, связность своих положений без опоры на авторитет и, тем самым, приобретает признаки науки. Таким образом, внешняя система в соответствии с общесистемной закономерностью становится внутренней и это то направление изменения значения системного параметра, которое связано с направленностью направления времени. Следовательно, исключается возможность обратного направления изменения значения системного параметра (от внутренних систем к внешним).

А что же с внутренними системами, теми научными структурами, которые как бы застывают, становятся “интеллектуальной окаменелостью”? Именно наука, а не паранаука обладает способностью к догматизации. Эту мысль на занятиях по философии науки высказала студентка Е. Котович (философский факультет ОНУ).

В. Гейзенберг считает, что возникновение всей физики можно оценить как “последовательность мыслительных структур, замкнутых теорий, которые сформировались как бы из кристаллического зародыша некоторых опытных проблем и впоследствии, когда кристалл полностью вырос, вновь отделились от опыта на правах чисто интеллектуальных образований; но мир отныне был освящён им для нас на все века” [12, С. 183].

Паранаука также возникает из некоторых “опытных проблем” и ей на первых порах приходится строить обоснование своих идей не на строгой логике, а опираться на гипотезы, мнения, авторитет. Однако у паранауки остаётся счастливая возможность стать наукой, догматизироваться и интеллектуально окаменеть. В. Гейзенберг считает, что подобная сходная ситуация наблюдается в истории становления и искусства, ибо цели, которые ставит и наука и искусство “состоят именно в том, чтобы раскрыть мир — в том числе и наш внутренний мир — посредством творений человеческого” [12, С. 183].

Выводы и перспективы исследования

Некоторые итоги или что делать

Не все темы, характеризующие науку и паранауку, были подвергнуты нами системно — параметрическому анализу. Рамки статьи не позволяют, и это задача монографического исследования. Отметим, что нами упускается проблема связности тем, проблема классификации тем науки и паранауки, выраженных в категориях системно — параметрического анализа.

Отметим, что высокий статус “объективности” науки — как ведущей темы в анализе науки — находится в связи с такими темами: 1) проблемная установка исследования; 2) установка на доказательность; 3) инструментальное, а не субстанциональное понимание рациональности; 4) тенденция и тиражированию к воспроизводимости результатов, специализация. В сущности, это гносеологические установки, определяющие качество знания, вырабатываемого наукой и паранаукой. Возможно, можно отыскать и другие, упущенные Дж. Холтоном, тематические оппозиции, характерные для науки и паранауки. Однако, одна оппозиционная пара тем вызывает у нас возражения. Это, как подчёркивает Дж. Холтон, проявляется для науки в “итоговом стремлении к количественным, а не качественным результатам”, для паранауки характерен “качественный, а не количественный характер результатов” [1, С. 52-53].

На наш взгляд, эти альтернативные установки можно отнести к методологическим предпосылкам познания. Здесь сталкиваются две методологии — пифагореизм (стремление к количественным результатам познания) и квалитативизм (стремление к качественным результатам познания). Думается, что демаркации между наукой и паранаукой по этой черте нет. Науке в этой же мере свойственен качественный анализ, как и количественный, а паранаука прибегает к количественной обработке своих идей.

Примером качественного анализа в науке может служить силлогистика Аристотеля. Здесь методом качественного анализа формальная классическая логика достигает необходимой точности своих результатов. Формальная аристотелева логика исследует структуры, которые не носят количественного характера, да и само количество у Аристотеля понимается как вид качества: “числа имеют определённые качества, например, числа сложные и простирающиеся не в одном только направлении... и таково вообще то, что входит в сущность чисел помимо количества” [3, V, 14, 1020в С. 3-9]. В. П. Визгин замечает, что “представление о качестве как “пред — количестве”, представление, истолковывающее качество как недовыявленное количество, как низшую ступень полноценного, т. е. количественного знания, не отвечает науке сегодняшнего дня и опровергается анализом её истории” [15, С. 3]. Аристотель, как всегда, оказался прав.

И, наконец, представляет интерес характеристика, различающая мировоззрения и контрмировоззрения, которая относится к оценке результатов познания. Для научного мировоззрения характерен “интерсубъективный, надличностный, универсальный характер результатов”, для контрмиро-

воззрения, напротив, свойственен “личностный, а не интерсубъективный характер результатов” [1, С. 52-53]. Эти альтернативные положения, на наш взгляд, также относятся к гносеологическим альтернативным характеристикам познания.

Личностный характер результатов познания, научного или философского исследования, музыкального или художественного творчества остаётся в имени её творца — симфония Л. Бетховена, сонеты В. Шекспира, философия И. Канта, физика А. Эйнштейна и т. д. Именно все стадии становления науки, когда она находится где-то возле науки, т. е. паранауки, личностный характер результатов познания неизбежен. Это только на стадии становящейся науки актуальными становятся положения типа: “Надо освободить физику от груза антропоморфных представлений!”, для паранауки, исследующей, например, явления случайного предвидения (проскопии, прекогниции), перед катастрофами не могут не носить личностного плана — речь идёт о том, как человек вдруг становится обладателем информации о своём собственном будущем? [16]. Пока в этом вопросе мы находимся на территории паранауки, в дальнейшем, эта проблема, возможно, приобретёт научно-обоснованный характер. Но станем ли мы от этого счастливее?

Литература

1. Холтон Дж. Что такое “антинаука”? // Вопросы философии. — 1992. — №2. — С. 26-58.
2. Холтон Дж. Тематический анализ науки. — М.: Прогресс, 1981. — 385с.
3. Аристотель. Метафизика. Сочинения в четырёх тт. Т. 1. /Ред. Асмус В. Ф. — М.: Мысль, 1976. — 550 с.
4. Уёмов А. И. Системные аспекты философского знания. — Одесса: Негоциант, 2000. — 159 с.
5. Уёмов А. И. Философия как форма общественного сознания и задачи её развития в условиях перестройки // Философия и её место в культуре. Новосибирск: Наука, 1990. — 23 с.
6. Уёмов А. И. Роль системных параметров в демаркации научного знания // Системный анализ научного знания. Тезисы областной конференции. — Одесса, 1986. — 109 с.
7. Тулмин С. Концептуальные революции в науки // Структура и развитие науки. — М.: Прогресс, 1978. — 272 с.
8. Уёмов А. И. Системный подход и общая теория систем. — М.: Мысль, 1978. — 272с.
9. Уёмов А. И. Основы практической логики с задачами и упражнениями. — Одесса: Одесский государственный университет им. И. И. Мечникова, философское отделение ИСН, 1997. — 388 с.
10. Кун Т. Структура научных революций. — М.: Прогресс, 1975. — 287с.
11. Эйнштейн А. Принципы научного исследования // Физика и реальность. — М.: Наука, 1965. — 360 с.
12. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. — М.: Прогресс, 1987. — 367 с.
13. Терентьева Л. М. Системно — параметричний аналіз структури і розвитку наукової теорії. — Київ: НМК ВО, 1991. — 50 с.
14. Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. — М.: Космос, 1911. — 235 с.
15. Визгин В. П. Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. — М.: Наука, 1982. — 430 с.
16. Чернобров В. Седьмое чувство // Вечерние вести. — № 4 (1103). — 14. 01. 2004.

Л. М. Терентьєва,

д. філос. н., професор

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

НАУКА Й “АНТИНАУКА” У СИСТЕМНО-ПАРАМЕТРИЧНОМУ ВИМІРІ

Резюме

На початку дев'яностих років у західній літературі була поставлена проблема протистояння науки й “антинауки” (паранауки). У результаті низки досліджень (зокрема ряду робіт Дж. Холтона) були отримані два набори альтернативних, протилежних тим, характерних для науки й антинауки. Цікавим є запитання: чи може паранаука за певних умов породити науку? Чи можна цей процес розглянути у зворотному напрямку? Чи зможе наука за певних умов породити паранауку? Дана проблема досліджується за допомогою методу тематичного аналізу (Дж. Холтон). У статті запропонований метод системно — параметричного аналізу співвідношення науки й паранауки.

Ключові слова: наука, паранаука, антинаука, системний параметр.

L. N. Terentyeva,

Professor

Department of the Philosophy for the Natural Sciences Faculties
Odessa I. I. Mechnikov National University

SCIENCE AND “ANTI-SCIENCE” ON THE SYSTEM-PARAMETRIC DIMENSION

Summary

At the beginning of ninetieths years the opposition's problem of a science and of a antiscience (parascience) was formulated in the west literature. As a results of the investigations series (in particular numbers of the J. Holton's researches) two receptions of alternative, opposite topics, which are characteristic of science and antiscience were received. The interesting questions are present. Can the parascience generate the science at the definite conditions? Is the possible this process consider at the inverse direction? Can the science generate the parascience at the definite conditions? This problem is researched by means of the method of thematic analysis (J. Holton). The of systems — parametrical analysis method of correlation the science and the parascience is offered in the article.

Keywords: science, parascience, antiscience, system parameter.

УДК 165

А. Ю. Цофнас,

д. филос. н., профессор,

Одесский национальный политехнический университет,

кафедра философии и методологии науки

СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД И ДИАЛЕКТИКА:

мысли на лестнице

Системный подход является равноправным средством философского исследования. Его применение не требует обращения к диалектике. Метафизическое обоснование системного подхода осуществляется в рамках структурной онтологии.

Ключевые слова: система, метод, онтология, диалектика, материализм.

Прошли времена, скорее всего, безвозвратно, когда каждое свежее слово в философии приходилось высказывать с оглядкой на “вечно живое” и “выточенное из единого куска стали” учение. Никто больше не претендует на научную непогрешимость, на роль пророка и верховного судьи. Однако **анализ литературы** показывает, что и по сей день остались без комментариев многие, сами по себе интересные, утверждения прошлых лет о том, что они, эти утверждения, каким-то образом “вытекают” из этого учения или, во всяком случае, “не противоречат” ни принципам диалектического материализма, ни идеям материалистической диалектики. Это в какой-то степени относится и к философскому обоснованию параметрической общей теории систем (ОТС), которая особенно интенсивно пробивала себе дорогу в 60-е — 80-е годы XX столетия. См., в частности: [1, С. 3-10; 2, С. 3-23; 3, С. 61-70].

Постановка проблемы. Что же тогда было сказано (в том числе и автором этой статьи) лишь в целях “необходимой самообороны” — из желания сберечь ростки только еще нарождающейся концепции от идеологического контроля, а что говорилось по реальным научным и философским соображениям? Ответ на этот вопрос имеет не только исторический интерес, поскольку речь идет о философском обосновании признанного теперь метода познания и о пределах его применимости. В частности, остались не до конца проясненными, по крайней мере, две проблемы: 1) действительно ли ОТС так уж неразрывно связана с материалистической диалектикой и 2) действительно ли ОТС невозможно применять к анализу самих диалектических рассуждений.

Цель этой статьи — вернуться к решению этих проблем (и таким образом хотя бы частично “возвратить долги совести”) с точки зрения сегодняшнего видения роли параметрической ОТС и философии в процессах познания.

В те годы, о которых идет речь, желающих бросить камень в общую теорию систем находилось довольно много. Наиболее типичных обвинений

было, пожалуй, три. Первое носило функциональный характер и касалось онтологического статуса всех общих теорий систем: если эти теории — *общие*, если с их помощью можно описывать и объяснять *любые* вещи, то, стало быть, они претендуют на роль диалектического материализма как универсального учения об устройстве Мира. Иначе говоря, в теории систем усматривалась конкурентка.

Второе обвинение относилось к обоснованию системного метода. Материалистическая диалектика строилась на принципах всеобщей связи и развития. А системный подход тогда многими воспринимался как “синхронный срез” объекта, который ничего не говорит ни о тенденции изменения и самопроизвольного преобразования любой вещи в новое качественное состояние, ни о всеобщей взаимосвязи вещей. У серьезных разработчиков теории систем трудно было встретить ссылки, например, на “закон” перехода количественных изменений в качественные, или на отрицание отрицания, или на главное положение марксистской диалектики — закон противоречия как источник всякого развития. Отсюда следовало обвинение в “метафизике”, т. е., по марксистской терминологии, в том, что пригодно лишь для четырех стен нашего дома, для описания объектов вне их зависимости друг от друга, изолированно, но не для объяснения развития природы, общества и мышления вообще.

Третье обвинение касалось применимости системного метода к анализу собственно философских рассуждений, а то и целых философских систем. Упрек носил натурфилософский характер. Если принималось в качестве постулата, что диалектический метод является предельно широким и универсальным средством, то тогда одна лишь философия может указывать, как строить рассуждения о системах, но не наоборот: никакая теория систем не может ничего сказать по поводу диалектики. Мол, нельзя применять методы “низшего” уровня, а потому иерархически “подчиненные” диалектическому методу, к анализу предельно широкого и универсального философского знания: “Что касается применения системно-структурного подхода к материалистической диалектике, то нам такая перспектива не представляется плодотворной” [4, С. 21]. Почему? А потому, отвечал автор, что “специфические черты теории систем не позволяют применять ее к более общей области (философии), разве что условно”. Ведь “история наук показывает, что методы более общих наук применимы в более конкретных областях научного познания, но не наоборот:... методы физики применимы в химии, но не наоборот” [4, С. 62-63].

В ответ на эти обвинения большая группа философов выдвинула в те годы концепцию разных, относительно независимых друг от друга, уровней методологии. Мол, Богу — богово, а кесарю — кесарево. В целом, этот ход в дискуссии отдаленно напоминал средневековую концепцию двойственной истины. Системный подход выводился за пределы философии. Утверждалось, в частности, что он “не может быть отнесен... к уровню философской методологии”, поскольку “не связан непосредственно ни с разработкой мировоззренческой проблематики, ни с выполнением функции философской критики форм и принципов научного познания”. И вообще,

в отличие от философии, “сам по себе системный подход не решает и не может решать содержательных научных задач” [5, С. 77-78].

Идея строгой иерархии методов в принципе не отвергалась, но предлагалось развести различные средства познания на четыре относительно независимых уровня. Так, едва ли не самый известный в те годы специалист по системному подходу, В. Н. Садовский, действительно много сделавший для развития системного движения в СССР, утверждал, что к уровню философской методологии должен быть отнесен только “анализ общих принципов познания и категориального строя науки в целом”. Заодно признавалось, что работа на этом уровне осуществляется “специфическими для философии методами” (т. е. исключительно привычными рассуждениями в рамках естественного языка?).

Системный же подход был отнесен им ко второму уровню — “уровню общенаучных методологических принципов и форм исследования”, куда помещались также методология кибернетики и формальные методологические теории. Междисциплинарная природа соответствующих методов характеризовалась как “применимость их для различных областей науки, на стыках традиционных дисциплинарных членений” и как принципиальная способность переносить информацию из одних областей научного или технического знания в другие. По-видимому, специально для критиков общих теорий систем снова и снова подчеркивалось, что “общенаучные методологические концепции не претендуют на решение мировоззренческих, общеполитических задач, их разработка осуществляется в сфере не философского знания, а именно в рамках современной логики и методологии науки” [6, С. 29]. Зато “философская методология — диалектика — имеет основополагающее значение для любых форм методологического знания” [6, С. 30].

Кроме этих двух, указывалось еще два, более низких, исследовательских пласта — уровень конкретно-научной методологии и уровень методики и техники исследования.

Основатель одесской школы системных исследований и параметрического варианта общей теории систем А. И. Уёмов в те годы также писал, что “системный подход к исследованию... представляет собой одну из форм конкретизации принципов диалектики, прежде всего принципа взаимосвязи явлений” [2, С. 8]. Получалось, что, “применяя системный анализ, мы тем самым применяем и диалектику. Стремясь применить диалектику..., мы можем применять и системный анализ” [3, С. 63]. А такие фундаментальные для теории систем понятия, как “система” и “структура” являются средством “отображения связей” и должны рассматриваться как результат “стихийного проникновения диалектики в конкретно-научные исследования” [3, С. 63].

Оглядываясь назад, теперь можно заметить, что за всеми этими аргументами оставались неясные вопросы и свободное поле для критики. Почему, например, никто не выступал за отлучение от философии таких методов, как восхождение от абстрактного к конкретному, анализ и синтез, аналогия и моделирование, и др.? Почему только системному методу

в этом было отказано? Только потому, что многочисленные тогда работы о старых научных средствах зачастую выполнялись на естественном языке? Но, скажем, классический объект исследования диалектиков — метод восхождения невозможен без обращения к анализу процедуры абстрагирования, который давно стал предметом пристального внимания логиков. То же можно сказать и об аналогии и моделировании — см., например, [7]. Однако методу аналогии “повезло” — он пришел в философию из формальной логики и как бы имел индульгенцию от вмешательства логики диалектической. Но уже и в те годы было понятно, что более или менее строгое представление метода восхождения логическими средствами — это только дело времени. А с другой стороны, в своей “Тектологии” предтеча общей теории систем А. Богданов, который, между прочим, и в самом деле надеялся сделать из нее новую философскую науку, практически не пользовался формальными средствами для обоснования своей концепции.

Можно было бы, конечно, ради спасения самой модели иерархической (а по сути — тоталитарной) методологии, и все прочие методы отнести к среднему уровню. Но тогда на высшем этаже осталась бы парить одна только материалистическая диалектика, собственные методологические возможности которой, между прочим, довольно ограничены. Ведь всякий более или менее строгий исследовательский метод представляет собой явно, ясно и отчетливо выраженную последовательность шагов, которые необходимо осуществить для достижения указанной цели. Метод должен быть (хотя бы потенциально) воспроизводимым другим человеком в других условиях, он имеет общезначимый характер. Это означает, что когда мы говорим о познании, то метод получения знания, в свою очередь, является знанием и может быть только рациональным. Диалектика же чаще всего выступала скорее искусством гибкого мышления, чем четкой рациональной процедурой. Попытки придать ей строгий рациональный смысл (вспомним о героических усилиях по созданию диалектической логики с собственными аксиомами и особыми правилами вывода) успеха не имели. Ее рациональное содержание и теперь все еще нуждается в строгой экспликации.

Да и сам термин “общенаучный метод” не был особенно удачным в силу своей неоднозначности. Почему именно общенаучный метод? Вопрос о том, применим ли системный подход и соответствующие средства анализа не только в науке, но и за ее пределами — в искусстве, политике, нравственности, религиозном миропонимании, инженерной деятельности, или даже в рамках каждодневной жизни — остался как бы за пределами внимания авторов иерархической модели. А между тем, есть все основания полагать, что в той мере, в какой человеческое бытие есть “понимающее бытие”, на чем настаивали философско-антропологические концепции XX века, понимание и его средство — системное представление объекта имеют место в любом развернутом процессе мышления — см. [8, С. 155-201; 9, С. 126-131].

Сама по себе экстенциональная общность системного подхода, конечно, еще не делает его философским средством — в том смысле, как стала пониматься философия к началу XXI века. Математика ведь тоже приме-

нима к анализу естественных, социальных и когнитивных объектов. Однако она во вселенском универсуме интересуется только отношениями и, вообще говоря, сама по себе не содержит никакой философской онтологии. Философские проблемы математики связаны с определением природы математических объектов, с поиском областей интерпретации различных математических исчислений, с обнаружением связи разных математических языков с теми или иными логическими допущениями и натуральным языком. Развитие математики оказало огромное влияние на философию. Но все это — как бы внешняя сторона математики. Вне зависимости от решения своих философских проблем, математика остаётся самой собой. Два математика, если они разделяют разные метафизические установки, тем не менее, договорятся друг с другом относительно построенного рассуждения и достоинств вывода, полученного из принятых посылок.

Системный же подход интересуется, как неоднократно отмечал А. И. Уёмов, не только и не столько отношениями, сколько *структурами, реализованными в вещах*, структурами вместе с вещами. В качестве структуры системы может выступать не только отношение, но и набор признаков. Поскольку, применяя системный подход, неизбежно приходится тем или иным способом отвечать на вопросы о смысле категорий вещи, отношения и свойства, о наличии или отсутствии “первичности” чего-либо из этой тройки в модели реальности, постольку в системном подходе неизбежно имеется универсальный онтологический (метафизический) аспект. Он — внутренне необходим. Наличие этого аспекта делает любой общесистемный подход, те подход, применимый к рассмотрению каких угодно систем, *философской концепцией*.

Вместе с тем, быть философской концепцией — еще не означает принимать на себя какие-либо обязательства относительно решения того, что у Ф. Энгельса называлось “великим основным всей, в особенности новейшей, философии”, т. е. вопроса об отношении мышления к бытию. Первичность бытия или мышления — не то же самое, что первичность вещей, отношений или свойств относительно друг друга. По сей день не удалось описать никаких системных параметров и соответствующих системных закономерностей, которые позволяли бы отличать материальные системы от идеальных. В самом системном исследовании проблема природы мира может вообще не возникнуть, как она не возникает в собственно математическом рассуждении.

Просто диалектический материализм унаследовал от философии Нового времени синкретическое понимание собственной онтологии: концепции природы и генезиса мира в явном виде как будто не предполагали никакой особой проблематики, связанной с той или иной концепцией структуры мира. А между тем, было бы легко показать, что определенные имплицитные решения структурных вопросов имели место и в работах авторов-марксистов. Всегда существует два вида онтологических проблем, если угодно, два типа онтологии — натуральная и структурная. При этом структурная онтология относительно независима от натуральной.

Еще в одной из ранних работ по параметрической ОТС [10, С. 10] обра-

щалося внимание на то, что результаты логических рассуждений объективны (иррелевантны) по отношению к психологическим процессам. Подобно этому, в [8, С. 110-117] сформулирован принцип толерантности системных исследований к решению метафизических проблем натурального типа. Но и в целом структурные онтологические модели более или менее безразличны к ответам на такие вопросы: сотворен ли мир или он существует в качестве *causa sui*, материален ли он в своей основе или копирует эйдосы, состоит ли из атомов, является ли воплощением заданной кем-то программы, случайно ли стал таким, каким предстает перед нами.

В то же время, данная толерантность не означает обратного, т. е. того, что при обосновании метафизических идей можно обойтись без тех или иных постулатов структурной онтологии. Вероятно, можно было бы, в свою очередь, поставить вопрос о первичности одного из двух типов онтологии. Возможно, тогда удалось бы обосновать идею первичности именно структурной онтологии по отношению к натуральной. Однако это не является предметом данной статьи. Здесь важно лишь отметить, что принципы реизма (первичности вещей относительно свойств и отношений), атрибутивизма (первичности свойств), релятивизма (первичности отношений) или любых иных структурных концепций смешанного типа не требует обращения к натуральной метафизике, но от этого не становятся менее философскими.

Ситуация выглядит так. Если беседуют два системщика, один из которых, допустим, классический идеалист, а другой материалист — не важно, в демокритовском, Спинозовском или Ленинском смысле, то они вполне могут договориться друг с другом относительно системных характеристик того или иного объекта — вплоть до признания и использования таких-то системных закономерностей. Но взаимопонимание сразу исчезнет, когда они станут прояснять природу исследуемой системы — материальна ли она или идеальна, что является ее “первопричиной”, является ли она реальной вещью, свойства и отношения которой менее реальны, или, допустим, в системе первична структура, а субстрат вторичен, и т. д. Но ведь такова особенность именно философского знания — фундаментальные метафизические проблемы неразрешимы, поскольку указывают на принципы, предпосылаемые философским концепциям.

Таким образом, нет никакой необходимости искать особые опосредованные связи системного подхода с диалектикой, если в основе любой общей теории систем непременно лежат собственные философские (структурно-онтологические) предпосылки. Тем более что принцип всеобщей связи недостаточно широк для такой теории систем, как параметрическая. Последняя исходит из того, что понятие связи есть лишь частный случай категории отношения, а именно, внутреннее и завершенное отношение [11]. Значит, речь, в лучшем случае, может вестись не о “конкретизации” принципа всеобщей связи, а об его обобщении до принципа относительности. И в самом деле. Любая работа по параметрической ОТС, в которой обращаются к ее собственным философским основаниям, не обходится без ссылок именно на принцип относительности — и тогда, когда речь идет о функциональном

характере различения вещей, свойств и отношений или определенного, неопределенного и произвольного, и тогда, когда указывается способ, каким следует отличать системы от не-систем, и в ряде других случаев.

Что же касается вопроса о применимости системного подхода к анализу философских проблем, то выдвигаемое против ОТС обвинение должно было бы отпасть в случае придания системному подходу философского статуса. Однако оно, это обвинение, было неправомерным даже с точки зрения тех оснований, на которых выдвигалось. Упомянутая “неприменимость” химических методов к анализу физики опровергнута самой жизнью — существованием мощного научного направления химической физики. Вообще, механицизм, социал-дарвинизм и прочие концепции, которые бесчисленное число раз критиковались за перенос методов и моделей “низших” дисциплин в “высшие”, заслуживают упрека не за сам этот перенос, а, разве что, за абсолютизацию выводов. Если бы метод спектрального анализа помогал хоть что-нибудь понять в политологии (например, мог определять положение “оранжевых” относительно “бело-голубых”), что помешало бы этим методом пользоваться?

И системный подход — вместе с его формальными средствами — не только применим к анализу философских рассуждений, а также философских концепций в целом. Более того, он реально применялся уже в те годы (хотя, кажется, только одесскими авторами) — так сказать, “явочным порядком” (см., в частности, [12; 13; 14]). Теперь на эту тему публикуются уже книги [15]. Правда, ни тогда, ни даже теперь никто не прикасался к “священной корове” диалектики — к тому, что называлось ее “законами”. А между тем, почему бы и в самом деле ни рассмотреть такие, скажем, странные системы, элементы которых “противоречат” друг другу? Ведь невозможно отрицать существование систем, которые содержат элементы с противоположными (по некоторому основанию) свойствами и отношениями. Такие системы могут составлять, например, господство и подчинение, справедливость и несправедливость, добродетель и порок, жизнь и смерть, истинность и ложность, естественное и искусственное, индивидуальные и общественные интересы, и т. п.

Если предположить существование особого класса таких систем, то системный анализ позволил бы продвинуться в их исследовании хоть немного дальше, чем обычные заявления о том, что они — ядро диалектики. Например, появилась бы возможность указать некоторые их специфически системные характеристики — значения системных параметров. Скажем, эволюция этих систем выглядит как стремление к самовосстановлению структуры (*авторегенеративность по отношению* является значением общесистемного атрибутивного параметра [16, 63]). Но наличие такого свойства соответствует одной из закономерностей параметрической теории систем, которая гласит: “если система авторегенеративна по отношению, то она, как правило, *стабильна*” [16, 128]. А это уже почва для размышлений. Наверняка найдутся и другие закономерности, но это, по-видимому, — уже *перспектива дальнейших исследований*.

Какие же отсюда следуют **выводы**? Никакая общая, во всяком случае,

параметрическая, теория систем не нуждается в специальном обосновании диалектикой. Для этого достаточно обращения к философским категориям структурной онтологии, за которыми вовсе не обязательно видеть всеобщие принципы развития и связи. Сама параметрическая теория систем имеет широкое и разнообразное философское содержание, связанное с системным пониманием мира — как в целом, так и любой его части. Структурная онтология относительно независима от натуральной — т. е. от различных концепций истолкования природы вещей. Выведение системного подхода за рамки философии не имеет под собой достаточных оснований и ничего хорошего не несет ни философии, ни самому системному подходу. Нет никаких веских причин для отказа в применении параметрической теории систем к анализу любых философских положений структурного характера. Более того, можно ожидать, что для философии вообще, и для диалектики, в частности, применение системного подхода открывает новые перспективы — по крайней мере, по части более ясного и строгого изложения философских идей. С другой стороны, и системные исследования могли бы обогатиться нетрадиционной для себя проблематикой.

Литература

1. Уемов А. И., Цофнас А. Ю., Пауль З. Логика и методология системных исследований. — Введение. — Киев–Одесса, 1977. — С. 3-10.
2. Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем. — М.: Мысль, 1978. — 272 с.
3. Уемов А. И. Системный анализ как одно из направлений опосредованного применения диалектики в научном познании // Диалектика и системный анализ. — М.: Наука, 1986. — С. 61-70.
4. Оруджев З. М. Диалектика как система. — М.: Политиздат, 1973. — 252 с.
5. Блауберг И. В., Юдин Э. Г. Становление и сущность системного подхода. — М.: Наука, 1973. — 270 с.
6. Садовский В. Н. Диалектика и системный подход // Диалектика и системный анализ. — М.: Наука, 1986. — С. 27-37.
7. Уемов А. И. Аналогия в практике научного исследования. Из истории физико-математических наук. — М.: Наука, 1970.
8. Цофнас А. Ю. Теория систем и теория познания. — Одесса, 1999. — 308 с.
9. Цофнас А. Ю. Гносеология. Учебное пособие. — Киев: Алерта, 2005. — 232 с.
10. Садовский В. Н., Уёмов А. И. Системные исследования и логика // Проблемы формального анализа систем. — М.: Высшая школа, 1968. — С. 5-15.
11. Уёмов А. И. Відношення і зв'язок // Філософська думка. — 1969. — № 3. — С. 53-59.
12. Могиленко А. Р., Оганисян М. С., Цофнас А. Ю. К вопросу о систематизации принципов единства материального мира // Философские вопросы естествознания. — Днепропетровск, — 1971— С. 150-158.
13. Уёмов А. И., Цофнас А. Ю. Формальное выражение онтологических утверждений // Философские науки. — 1973. — № 3. — С. 51-59.
14. Терентьева Л. Н., Уёмов А. И., Цофнас А. Ю. Понимание и объяснение как научные процедуры и их формализация в языке тернарного описания // Системный метод и современная наука. — Вып. 6. — Новосибирск: НГУ. — 1980 — С. 45-50.
15. Уёмов А. И. Системные аспекты философского знания. — Одесса: Негоциант, 2000. — 160 с.
16. Сараева И. Н., Уёмов А. И., Цофнас А. Ю. Общая теория систем для гуманитариев. Учебное пособие. — Варшава: Universitas Rediviva, 2001. — 276 с.

А. Ю. Цофнас,

д. філос. н., професор

Одеський національний політехнічний університет,
кафедра філософії і методології науки

СИСТЕМНИЙ ПІДХІД Й ДІАЛЕКТИКА:

думки на сходах

Резюме

Системний підхід є рівноправним засобом філософського дослідження. Його застосування не має потреби в звертання до діалектиці. Метафізичне обґрунтування системного підходу здійснюватися в межах структурної онтології.

Ключеві слова: система, метод, онтологія, діалектика, матеріалізм.

A. Y. Tsofnas,

professor.

Department of the Philosophy and Methodology of Science
Odessa National Polytechnic University

SYSTEM APPROACH AND DIALECTICS:

Meditations on the Stairs

Summary

The system approach is plenipotentiary means of philosophical research; it does not depend on use of dialectics. Its metaphysical substantiation is carried out within structural ontology.

Key words: system, method, ontology, dialectic, materialism.

УДК 316.344.7

О. А. Довгополова,

к. филос. н., доцент,

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова,
кафедра философии и основ общегуманитарного знания**ПРОБЛЕМА АМБИВАЛЕНТНОСТИ ЧУЖОГО В МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ**

В статье рассматривается проблема амбивалентности Чужого, значимого свойства, которое позволяет отличить Чужое от иных феноменов социального пространства, выведенных за пределы пространства нормы. Показаны методологические перспективы изучения амбивалентных характеристик исторических вариантов образа Чужого.

Ключевые слова: Чужое, амбивалентность

Постановка проблемы. Амбивалентность образа Чужого – свойство, неотделимое от представлений о Чужом, в какие бы эпохи эти представления не возникали. Присутствие элементов амбивалентности в образе некоего объекта оказывается своеобразной лакмусовой бумажкой, указывающей на присутствие Чужого. Этот момент представляется значимым, ибо вовсе не всегда наличие элементов образа Чужого (особенно в исторических вариантах картины обжитого пространства) “ловится” современными схемами интерпретации. Именно это заставляет обратить на амбивалентные характеристики образа Чужого особое внимание. **Задачей** данного текста является выяснение дополнительных методологических возможностей исследования конфигурации обжитого пространства (преимущественно в её исторических вариантах) в контексте проблемы амбивалентности Чужого.

Обозначенная проблема при всей своей кажущейся очевидно **почти не затрагивалась** в философских исследованиях. Специальное внимание проблеме амбивалентности Чужого уделил, в частности, Бернхард Вальденфельс. В своей работе “Топография Чужого” представитель современной немецкой феноменологии обращает внимание на это фундаментальное свойство. Однако целью исследователя не было всестороннее рассмотрение характеристик образа Чужого, поэтому тема амбивалентности затрагивается им вскользь. Рассматриваемую характеристику образа Чужого немецкий философ трактует следующим образом: “Опыт Чужого (...) с самого начала обнаруживает свою *амбивалентность*; он одновременно предстаёт привлекательным и угрожающим... Он угрожающ, поскольку Чужое конкурирует со Своим, угрожает подчинить его; привлекательным – потому что Чужое актуализирует возможности, которые в той или иной мере являются исключёнными порядками собственной жизни” [3, С. 35]. Вальденфельс возводит возникновение представлений об амбивалентности опыта Чужого в философской традиции к наследию Платона, который описывал

ситуацию, когда некто наткнулся на трупы казнённых и долго колебался между отвращением и любопытством, прежде чем подавшись любопытству начал их рассматривать [3, С. 88]. Действительно, приведённый пример демонстрирует характер чувств, возникающих при столкновении с Чужим. Однако для наших целей необходимо обратить внимание на несколько другие аспекты проявления амбивалентности. Затронув “Топографию Чужого” Б. Вальденфельса, мы не можем обойти вниманием ещё одно замечание немецкого философа по поводу возможности не только испытывать интерес, но и приходить в ужас от присутствия Чужого. “Без этих возможностей ужаснуться опыт Чужого деградирует до той безопасной экзотики, которая измеряет Где-То ценами на самолёт и охотно заключила бы договор о страховании от чуждости” [3, С. 130]. Этот момент особенно значим для современной формы восприятия Чужого, когда повсеместная близость Чужого снимает ощущение чуждости. Именно эти моменты делают внимательное рассмотрение такого свойства образа Чужого как амбивалентность значимым и оправданным именно в условиях современной парадигмы, которая на уровне политкорректных лозунгов декларирует отсутствие конфликтности и тревожности встречи с Чужим, уничтожая саму возможность это чужое увидеть.

В чём же причина амбивалентности в восприятии Чужого? В какой-то мере можно согласиться с Б. Вальденфельсом в том, что Чужое пугает угрозой существованию обжитого мира, а, с другой стороны, привлекает игрой возможностей, которые в любом случае оказываются заблокированы в системе каждого определённого порядка. Единая картина обжитого мира включает в себя как позитивные, так и негативные изображения. Как говорил П. Рикёр, символика единства имеет обратную, демоническую сторону. В конце концов, эта полярная структура объединяется силой Желания, конфигурирующего одновременно бесконечно желанное и его противоположность – бесконечно отвратительное [8, С. 27]. Оба варианта бесконечного выходят далеко за пределы нормального, т. е., по сути, за пределы пространства, осознаваемого как обжитое. Поэтому гипертрофированные формы как бесконечно желанного, так и бесконечно отвратительного оказываются вынесенными в то пространство, которое схема обжитого мира отводит под Чужое. Достаточно вспомнить в этой связи различные варианты геополитических построений, создававшихся в различные эпохи. Начиная с Платона собственное пространство воспринималось как не идеальное, но максимально приближенное к гармонии в своей упорядоченности. В Чужих землях могли процветать некие позитивные качества, которые у нас выражены слабо, но там же оказывались сконцентрированы качества негативные, не дававшие далёким землям достичь гармоничного состояния. В чужих землях мы видим концентрацию как наиболее позитивных, так и наиболее пугающих моментов. Причём как те, так и другие обусловлены обращением к отсутствующей модели собственного мира. Вспомним хрестоматийное описание германцев в сочинениях Тацита – при всём своём варварстве, отталкивающим римлянина, они оказываются средоточием высоких моральных качеств, честности, благородства, готовнос-

ти к самопожертвованию. То есть именно тех качеств, которых лишились римляне, отойдя от идеалов древности.

Наглядно амбивалентность образа Чужого выступает в средневековых описаниях заморских земель. Рассказы о путешествиях в далёкие страны изобилуют упоминаниями о поистине полярных в своей оценочной характеристике явлениях – плаваая в морях на краю земли, путешественники видят вход в земной рай, но неподалёку обязательно оказывается и вход в ад. Настоящим Клондайком для изучения образа Чужого становятся описания страны легендарного пресвитера Иоанна, могущественного христианского правителя в далёких азиатских землях. Здесь мы увидим и фантастическое изобилие, чудеса добродетели и счастливой жизни, где люди не знают греха, болезни и нужды, а также массу всяких чудес, просто поражающих воображение. Но здесь изобилуют и чудовища, страшнее всякого виденного европейцами зверя. Здесь живут и народы, настолько порочные, что даже на Страшный Суд им не дозволено будет явиться – их испепелит молния в конце времён. Чужой мир населён чудовищами, людьми с одной гигантской ногой, людьми без головы и с глазами на груди, но и праведниками редкой красоты, живущими в несколько раз дольше европейского человека, не знающими болезней. Там есть страшные животные, приносящие смерть одним своим дыханием, но есть целительные травы, воды, камни, прикосновение к которым делает человека молодым и здоровым.

Не стоит думать, что амбивалентность возникла только в фантастических описаниях несуществующих земель. Средневековый человек воспринимал так даже то, что видел собственными глазами. Обратившись к средневековым представлениям об исламских землях, нужно сказать, что, несмотря на идеологическую ангажированность описаний мусульманского мира, представление о нём также оказывается амбивалентным. Для христиан мусульманский мир был, несомненно, средоточием дурного, но вместе с тем, и средоточием чудесного. В собственно мусульманской традиции почти не было чудес, кроме главного чуда – создания Корана. В христианской же интерпретации это пространство, наполненное чудесами, апогеем которых был мусульманский рай, приобретший в христианской интерпретации черты архетипического изобилия. По сути, это была модель лучшего мира [6, С. 136–137]. Показателен в этом отношении также популярный в средневековой литературе образ султана Саладина – он предстаёт воплощением всех рыцарских добродетелей, но вместе с тем оказывается жесток и коварен. Подобная полярность образа несвойственна средневековой литературе – герой из собственного, “обжитого” пространства непременно либо целиком бел, либо целиком чёрен. Правило перестаёт работать в сфере представлений о Чужом.

Даже увиденное своими глазами Чужое предпонимается в амбивалентной перспективе. Так, в описании IV крестового похода, созданного его участником, не особенно искушённым в литературных трудах рыцарем Робертом де Клари, Константинополь предстаёт чуть ли не как легендарное царство пресвитера Иоанна. Это царство сказочного богатства (в монастыре Св. Софии нет “ничего из простого железа, всё из серебра до последней

здвижки”) и подлинных чудес (колонны в храме исцеляют, а также имеют особый рожок – “у кого хворь внутри, берёт рожок в рот, тот присасывается и высасывает у него все болячки”) [9, С. 61–62]. Вместе с тем, византийцы предстают в описании крестоносца воплощением порочности и зла – хронист не скупится на примеры [9, С. 16; 52–53]. Царство порока и чудес – вот традиционный “фрейм” описания амбивалентного пространства Чужого.

Надо заметить, что не только сам чужой мир амбивалентен, но и прикосновение к нему не может быть оценено однозначно. В этой связи, касаясь особенностей восприятия путешествий в русском средневековом сознании, Ю. М. Лотман отмечал, что двойственность внешнего мира порождала внутреннюю противоречивость контакта с ним: путешествие оказывалось амбивалентным – было и источником добра, и причиной зла [5, С. 226]. Поэтому человек, совершивший паломничество, воспринимался с подозрением – и как носитель неизвестного другим опыта, и как потенциальный источник опасности.

Взгляд в сторону амбивалентности Чужого открывает дополнительные возможности для определения границ Чужого. В рассмотрении особенностей распределения границ внутри обжитого пространства зачастую бывает сложно поместить по одну сторону от границы Чужого явления, казалось бы, ничем не связанные между собой. Или развести близкие по неким признакам, однако имеющие слабо уловимые нюансы различия. Особенно это значимо для рассмотрения исторических картин обжитого мира, где точность результатов будет зависеть не только от внимательного изучения источников, но и от понимая невозможности использовать анахроничную (современную исследователю) схему распределения явлений в метафорической схеме обжитого мира. Итак, обнаружив амбивалентное отношение к неким явлениям, можно предположить, что их следует поместить именно в сфере Чужого, а не подходящего очень близко Отторгаемого.

Вновь обратившись к средневековому сознанию, мы обнаружим амбивалентность не только в отношении к далёким землям и чужим народам, но и к некоторым социальным группам или даже явлениям физического мира. Значимо в этом контексте обращение к амбивалентным характеристикам человеческого тела (как живого, так и мёртвого) в средневековом сознании.

Амбивалентно, к примеру, восприятие нагого тела. С одной стороны, нагота позорна, причём в равной мере она способна опозорить как оголившегося, так и того, кому демонстрируются оголённые части тела – вряд ли стоит напоминать об известном практически в любой культуре способе оскорбления зрелищем голого зада. В средние века нагота могла оказаться даже признаком ереси [4, С. 331]. Так, Юлия Арнаутова обращает внимание на сюжет из “Истории франков” Григория Турского о том, как к епископу города Веле явились посланцы некоего жителя Буржа, который возомнил себя Христом, “шутовски скачущие и пляшущие” обнажёнными, чем немало возмутили епископа. “В глазах епископа да и самого Григория Турского – людей иной культуры – поведение (ритуальное!) этих простых

людей, утратив свою прежнюю семантику, действительно выглядело весьма непристойным” [1, С. 229]. А в хронике Салимбене де Адама (XIII в.) описывается, как ересиарх Сегарелли, принимая новичков в свой орден, разделся сам и заставил их раздеться донага, “так что даже оказались обнаженными детородные члены, без прикрытия панталон или какой другой одежды, и стояли они, сгрудившись и прислонясь к стене...” [10, С. 288]. Любопытно, что однозначное отвращение к практике обнажения у францисканца Салимбене входит в очевидное противоречие с представлениями основателя его собственного ордена, который относился к наготы как к добродетели. Св. Франциск, воспринимавший обнажённость как символ бедности, вместе с братом Руфином проповедовал с кафедры в Ассизи голый [4, С. 331]. Известны и другие варианты “обнажения из добродетели”. Так, Петр Дамианский, одержимый идеей бичевания, “раздевался догола в присутствии братии” [7, С. 210]. Описывая эти действия, Л. Мулен замечает, что это вовсе не считалось “приличным” [7, С. 210]. Таким образом, нагота, казалось бы, являвшаяся логическим завершением идеи святой бедности, балансировала на грани отнесения к ереси.

Нагота ассоциировалась и с безумием. Вспомним, к примеру, безумного Тристана, бродившего по лесам, не обращая внимания на то, что его тело уже ничем не прикрыто. А в миракулах св. Елизаветы есть описание случая безумия некоей двадцатилетней девицы, которая в течение двух лет бродила по полям и лесам, а, встречая людей, рвала на себе платье и “не стыдясь наготы своего тела” яростно набрасывалась на них [1, С. 124]. Рассказчика шокирует именно то, что девица набрасывалась на людей, не стыдясь наготы. Набрасывалась бы одетая, ещё куда ни шло...

Но одновременно нагота и сакральна. Известна популярная в средние века английская легенда о добродетельной леди Годиве, которая по требованию бессердечного мужа проехала по городу обнажённой, чтобы спасти от голодной смерти тысячи бедняков (таково было условие предоставления помощи). А в сказочном царстве пресвитера Иоанна живут “гимнософисты” или “эскадраки” — “нагие мудрецы”. Пребывают они в бедности и смирении, презирая обман и преходящую суету этого мира; живут в шалашах и пещерах, не строят домов; они никого не убивают и не носят оружие. Их дети и жёны обитают вместе с животными и таким образом учатся скромности и воздержанию [11, С. 64]. В легенде, в описании заведомо недостижимой страны нагота оказывается действительно символом предельной добродетели, в то время как в реальном обжитом мире (как в случае с Франциском или Петром Дамианским) обнажение тела воспринимается с подозрением.

Стоит заметить, что речь идёт именно об описании наготы в ценностных категориях – в реальной жизни средневековый человек спал раздетым, нимало не смущаясь тем, что спит в одном помещении, а зачастую и в одной постели с другими, зачастую абсолютно чужими людьми. В госпиталях спали только в ночном колпаке, по несколько человек в кровати, при этом не предусматривалось выделение отдельных помещений для мужчин и женщин [1, С. 174] Еще в XVI в. мужчины, женщины и девушки голы-

ми перебежали улицу, когда содержатель бани звонил к ее открытию [12, С. 24]. Т. е. собственно нагота была естественным состоянием средневекового человека, однако именно обнажение с определённой целью (демонстрация добродетели, например) вызывало оценочную реакцию.

Амбивалентность обнаженного тела усиливается распространённым в архаическом сознании убеждением в охранительной силе наготы. Ритуальное обнажение тела долго сохраняло важное значение в магической практике, будучи средством обеспечения безопасности исполнителя обряда. Так, обнажённая девочка фигурировала в обряде вызывания дождя, описанном в XI в. Бурхардом Вормским. По народным поверьям, призраки бессильны против голых людей. Обнажив срамные места, можно спугнуть колдуна, ведьму или чёрта. Людям, которых мучают кошмары, народная мудрость рекомендовала раздеться догола посреди комнаты. Голое тело защищает от нападения злых сил – так, если сняться дурные сны, т. е. во сне человека мучают демоны, надо лечь спать голым [1, С. 228–229]. Как ни странно, амбивалентность обнаженного тела обнаруживает присутствие Чужого в той сфере, которая, казалось бы, является интимно своей – в собственном теле человека.

Ещё более показательна амбивалентность мёртвого тела. Мёртвый был источником удачи в семье, поэтому необходимо было, скажем, сохранить волосы и ногти умершего, чтобы он не забрал с собой удачу (эти процедуры подробно описывает Э. Ле Руа Ладюри в “Монтайю”). Но одновременно мёртвый воспринимался и как источник опасности. Поэтому необходимо было всеми способами закрыть ему дорогу назад – для этого существовал целый ряд охранительных ритуалов, от “запутывания” следов (гроб с телом несли не прямым путём, а петляли, чтобы сбить с дороги) до пробивания тела осиновым колом (эта процедура применялась только к определённым категориям покойников). Одним из показательных примеров амбивалентности мёртвого тела была убеждённость в том, что, обвязав живот роженицы верёвкой, на которой повесили преступника, можно облегчить роды. Другим вариантом подобного способа родовспоможения было предоставление роженице возможности посидеть на катафалке. Мёртвый, уже будучи частью другого мира, открывал доступ силам, в этом мире неизвестным, сообщая эту силу предметам, с которыми тело соприкасалось [1, С. 47–48]. Мёртвые имели собственное место в обжитом пространстве средних веков (с ними можно было продолжать общаться) [1, С. 86], но это было своего рода параллельное пространство, не-наше, Чужое пространство. Страх и охранительные меры по отношению к мёртвому вовсе не означали однозначного отнесения его к пространству отторжения и страха. Современный человек оказывается в тупике перед подобным восприятием, зачастую огульно списывая всевозможные обычаи, связанные с мёртвым телом, на “пережитки”, “дикость” и “варварство” ушедших эпох. Можно как угодно к ним относиться с современной точки зрения, но закрыть вопрос, навесив бирку “варварство”, означает отказаться от возможности понять чужой (а исторические вариации картины мира неизбежно Чужие, как бы мы не искали в них своих “истоков”) вариант распределения пространств в мета-

форической схеме освоенного мира. Амбивалентность тела (нагого и мёртвого) в данном случае как раз и способно указать нам на принципиально иной принцип распределения границ между Своим и Чужим в архаическом сознании. Чужое соприсутствовало в некоем параллельном варианте с материальным пространством Своего – ситуация, несовместимая с современным представлением о месте Своего и Чужого.

Точно так же в собственном параллельном пространстве существовали альвы и другие волшебные “народцы”, чьё колдовство могло быть равно вредоносным или полезным для человека. Зачастую именно альвы стояли на страже нерушимости границ между Своим и Не-своим – для них, так же как и для человека, важно сохранение существующего состояния, просто они в средневековом сознании оказывались наделёнными дополнительными знаниями, поэтому первыми начинают бить тревогу в случае нарушения баланса. Параллельно с людским миром в средневековом континууме существует мир творений, которым, по сути, безразлично бытие человека, как Диву из “Слова о полку Игореве”, который наблюдает за трагедиями смертных даже с некоторым любопытством, но которому не придёт в голову каким-либо образом поучаствовать в событиях.

Иное по сравнению с новым временем распределение границ Своего и Чужого в средневековой парадигме порождало странные феномены перенесения смысла, демонстрирующие принятие амбивалентных характеристик Чужого людьми, в силу каких-либо причин приобщившимися к иному миру. В частности, любопытным примером перенесения характеристик Чужого на обыденное явление была средневековая убеждённость в том, что физические уродства (как и болезни имеющие исток в Не-Своём мире) имеют некий сакральный характер – считалось, например, что прикосновение к горбу приносит удачу.

Выводы. Приведённые примеры амбивалентности Чужого в средневековом сознании помогают увидеть, что граница между Своим и Чужим в различных картинах обжитого пространства может проходить там, где мы её даже не предполагаем увидеть. Наличие или отсутствие амбивалентных характеристик даёт возможность распределить изучаемые явления по пространствам Чужого или Отторгаемого, тем самым уточняя границы в схемах обжитого мира. Иная, чем в наше время, конфигурация пространства Чужого указывает на иную, чем в наше время, конфигурацию пространства Нормы и Порядка. А это создаёт дополнительные возможности для социально-философских исследований в целом, ибо попытки некритического наложения современного представления о наиболее общих принципах существования социального пространства на общества отдалённых эпох способны привести к ложным выводам. Впрочем, к подобным же выводам может привести и желание увидеть в каждом варианте социального устройства нечто уникальное и ни с чем не сравнимое. Существовали общества с гораздо более широкими границами Чужого, с иной конфигурацией пространств Своего и Чужого. Так, средние века, как мы заметили при обращении комплексу амбивалентно воспринимаемых явлений, дают широкое и неоднородное пространство Чужого. Новое время изменяет си-

туацію – воспользовавшись выводами М. М. Бахтина, можем сказать, что, к примеру, в романтическом гротеске амбивалентность обычно превращается в резкий статический контраст или в застывшую антитезу [2, С. 49]. То есть границы в социальном пространстве оказываются более чёткими, а отдельные сектора – более однородными. В контексте задачи данного текста основным является не определение особенностей восприятия Чужого в разные эпохи, а способы отнесения того или иного явления к Чужому, поэтому здесь я ограничусь сказанным, не вдаваясь в выяснение конкретных характеристик пространств Своего и Чужого в средневековом и новоевропейском сознании. Значимо было показать продуктивность исследования амбивалентных характеристик феноменов обжитого мира, указывающих на присутствие Чужого, и, таким образом, создающих дополнительные исследовательские возможности в области выяснения конфигурации обжитого пространства.

Литература:

1. Арнаутова Ю. В. Колдуны и святые. Антропология болезни в средние века. — СПб: Алетейя, 2004. — 398 с.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М.: Худож. лит., 1990. — 543 с.
3. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. — Київ: ППС-2002, 2004. — 206 с.
4. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. — М.: Прогресс-Академия, 1992. — 376 с.
5. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. “Изгой” и “изгойничество” как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода (“свое” и “чужое” в истории русской культуры) // Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. — СПб: Искусство-СПБ, 2002. — С. 222–232.
6. Луцицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. — СПб: Алетейя, 2001. — 412 с.
7. Мулен Л. Повседневная жизнь средневековых монахов Западной Европы. X–XV века. — М.: Мол. гвардия, 2002. — 346[6] с.
8. Рикёр П. Время и рассказ. — Т. 1: Интрига и исторический рассказ. — М., СПб: Университетская книга, 1998. — 313 с.
9. Робер де Клари. Завоевание Константинополя. — М.: Наука, 1986. — 176 с.
10. Салимбене де Адам. Хроника / Пер. с лат. — М.: “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2004. — 984 с.
11. Фома из Кантимпре. Книга о чудовищных людях Востока // Послания из вымышленного царства. — СПб: Азбука-Классика, 2004. — С. 61–68.
12. Фуке Э. История нравов. — Смоленск: Русич, 2002. — 624 с.

О. А. Довгополова,

к. філос. н., доцент, докторант

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

ПРОБЛЕМА АМБІВАЛЕНТНОСТІ ЧУЖОГО В МЕТОДОЛОГІЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

Резюме

У статті розглядається проблема амбівалентності Чужого, значущої властивості, що дозволяє відрізнити Чуже від інших феноменів соціального простору, що їх виведено за межі простору норми. Показані методологічні перспективи вивчення амбівалентних характеристик історичних варіантів образу Чужого.

Ключові слова: Чуже, амбівалентність

O. A. Dovgopolova,

Assistant Professor

Department of the Philosophy for the Natural Sciences Faculties
Odessa I. I. Mechnikov National University

THE PROBLEM OF THE ALIEN'S AMBIVALENCE ON THE METHODOLOGICAL PERSPECTIVES

Summary

The problem of Alien's ambivalence had been investigated in article. Ambivalence appear as an important characteristic, which helps to differ the phenomenon of Alien from other social phenomena from the space out of Norma. The methodological perspectives of investigations of historical varieties of Alien Image's ambivalent characteristics had been shown.

Key words: Alien, ambivalence.

УДК 130.2:303.(045)

И. В. Голубович,

к. филос. наук, доцент,

докторант кафедры философии и основ общегуманитарного знания,

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова

“ОДЕССКИЙ ПЕРИОД” ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА Г. В. ФЛОРОВСКОГО В КОНТЕКСТЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ БИОГРАФИИ

В статье рассматривается “одесский период” жизни и творчества выдающегося православного богослова Г. В. Флоровского в контексте исследовательского жанра “интеллектуальной биографии”. На конкретном примере анализируется взаимосвязь житнетворчества и мыслетворчества, “событий жизни” и “событий мысли”

Ключевые слова: интеллектуальная биография, житнетворчество, мыслетворчество, неопатристический синтез

Постановка проблемы. Жизненный и творческий путь Георгия Васильевича Флоровского — одного из наиболее выдающихся православных мыслителей XX столетия — был самым тесным образом связан с Одессой. Однако в обширной исследовательской литературе, посвященной Флоровскому, эта связь не получила должного научного анализа. Чаще всего об “одесском периоде” упоминается лишь в краткой биографической справке. К жизни и творчеству автора блестящих “интеллектуальных биографий”, представленных в классических работах “Пути русского богословия” и “Восточные Отцы церкви” [1, 2, 3], мало кто пытался подойти с позиций данного исследовательского жанра. Нам представляется чрезвычайно актуальным рассмотрение жизненного и творческого пути Г. Флоровского в контексте “интеллектуальной биографии” и уточнение места и роли “одесского периода” в сложной и драматичной траектории этого пути.

Анализ литературы. Как отмечают исследователи, богословские, литературные и философские труды Г. Флоровского в большей степени были оценены на Западе, чем на его родине. Во-многом, такая ситуация обусловлена биографически: основную часть своей жизни православный мыслитель и активный деятель экуменического движения провел в Европе и США. Его называли “лидирующим русским участником в экуменическом движении” (Н. Зернов) [4, С. 351], “одним из самых блестящих первопродцов и вестников Православия, обращенных к Западу, раскрывающих неоценимые сокровища ...веры...” (митрополит Эмилианос) [5, С. 93]. Среди многочисленных зарубежных исследований, посвященных отцу Георгию следует отметить работы, М. Шаткина, Д. Неймана, Я. Пеликана, Дж. Мэллони, Дж. Бебиса, Н. Ниссиотиса, Х. Яннараса (См.: [6, С. 149-151, 226-227; 7]). Однако в отечественный научный оборот они пока полноценным образом не вошли из-за отсутствия переводов.

К жизни и творчеству одного из выдающихся представителей отечес-

твенной религиозно-философской мысли ушедшего столетия обращались Э. Блейн [6], Дж. Уильямс [8], М. Раев[9] И. Мейендорф [1, С. V-IX], А. Аржаковский [10], М. Хомяк [11], С. Хоружий [12,13]. Однако в большинстве случаев в указанных публикациях ранний период в жизни Г. Флоровского подробно не освещается. Исключение, пожалуй, составляет “Жизнеописание отца Георгия” Э. Блейна [6], опирающееся на автобиографические заметки и воспоминания самого Г. Флоровского.

“Одесский период” жизни Георгия Флоровского изучали историки и краеведы Одессы В. Галяс и Г. Зленко [14,15], прежде всего, в контексте истории семьи Флоровских (интереснейшая тема, нуждающаяся в специальном обращении). Они, в свою очередь, специально не ставили вопрос о значении данного периода в становлении мировоззрения и творческой эволюции православного богослова.

Наша попытка представить “одесский период” жизни Г. Флоровского в целостном контексте его “интеллектуальной биографии” опирается и на работы Э. Ю. Соловьева, С. С. Аверинцева, М. К. Мамардашвили, В. П. Руднева, Т. Г. Щедриной, концептуально представляющие специфику жанра “интеллектуальной биографии” [16,17,18, 19,20].

Цель статьи — проанализировать “одесский период” жизни и творчества выдающегося православного богослова Г. В. Флоровского в контексте исследовательского жанра “интеллектуальной биографии”.

“Уроженец окраинного города империи — многоязыкой и многоконфессиональной Одессы, сын иерея Русской Православной Церкви, питомец университетских центров Одессы и Праги, соиздатель свято-Сергиевского института в Париже и Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке, один из отцов основателей Всемирного Совета Церквей,...гражданин Града, имеющего прочные основы”, — так образно определил основные вехи жизненного и интеллектуального пути ярчайшего представителя русской православной мысли XX века Г. Флоровского (1893-1979) известный славист Дж. Уильямс. [8, С. 131].

В эту характеристику закралась одна ошибка, впрочем, вполне объяснимая. Г. Флоровский родился не в Одессе, а в Елисаветграде. Однако, его подлинным “домом” стала и осталась навсегда Одесса — город о котором он вспоминал чаще всего с большой теплотой. [6, С. 7]. Именно в Южной Пальмире прошли его детство и юность. Семья кандидата богословия Василия Антоновича Флоровского, отца Георгия, переехала в Одессу, когда мальчику было всего полгода. А покинул он Одессу в 1920 году в возрасте 27 лет. Поэтому и мы в настоящей публикации, обращаясь к истории жизни и творчества выдающегося богослова и философа, позволим себе вслед за Дж. Уильямсом сказать: путь, начавшийся в Одессе. А нашим проводником по жизненным и интеллектуальным путям и тропам Г. Флоровского будет “Жизнеописание о. Георгия” составленное его учеником и близким другом Эндрю Блейном [6].

Как мы уже указали, основная цель данной публикации: обозначить и проанализировать одесский этап жизненного и творческого пути Г. В. Флоровского сквозь призму его интеллектуальной биографии. Это обращение

не случайно в контексте творчества самого отца Георгия, избравшего исторический подход к рассматриваемым феноменам. Он — автор блестящих, ярких, глубоких и афористичных “интеллектуальных биографий” Отцов церкви, богословов и философов, как близких его сердцу, так и далеких ему по духу. Г. Флоровский, в центре внимания которого всегда были мыслители и богословы, “сплавившие” в себе житетворчество и мыслетворчество, “события жизни” и “события мысли/текста”, оказывается нашим современником в спорах о “смерти” или ренессансе биографического дискурса. Как нам представляется, он все-таки на стороне тех, кто считает такой дискурс чрезвычайно плодотворным.

Отстаивать права “интеллектуальной биографии” приходится не только в дискуссии с ее последовательными противниками, но и с теми, кто признает данный жанр, однако с существенными оговорками. Их смысл обобщенно заключается в следующем: обращение к биографии мыслителя, художника, любой крупной личности чревато тем, что творческие достижения часто рассматриваются исключительно в их биографической укорененности. Тогда “события мысли”, не очищенные от жизненной канвы, “подмигивают”, соблазняют нас тем, чтобы мы считали их почти полностью детерминированными “жизненной ситуацией”.

Кто боится и не терпит “неизбежного автобиографизма мысли” (Б. Вальденфельс), по-возможности максимально разводит два режима — жизни и творчества, дабы действительность не покрывала, не перебивала мысль и не овладевала ею [21, С. 55]. Но может быть, более честно, хоть и более рискованно — не перерезать эту связь, а оставить, рассматривая содержание мысли, этот пласт “человеческого, слишком человеческого”. Научиться, не отсекая его, видеть в биографическом канал, “топос”, пространственно-временное измерение самой мысли, единственную форму ее существования, доступную человеку. Как нам представляется, Г. Флоровский был одним из тех редких мыслителей, кого не только не пугал, но и привлекал “биографизм” мысли, пути мысли он видел как пути жизни.

В этом выборе приоритетов не последнюю роль сыграли обстоятельства биографии самого Георгия Флоровского — сына священника и выпускника историко-филологического факультета Новороссийского университета. В определенной мере, и благодаря этим обстоятельствам решающее значение для Г. Флоровского с самого начала его творческого пути имели “...история и вера. Но не в качестве сухой науки или сокрытого знания, а в качестве опыта, пропущенного через себя, поскольку я приобщился к ним с самого детства, они были для меня столь же естественны, как и сама жизнь” [6, С. 12]. Эта реплика из воспоминаний отца Георгия поясняет и тот факт, что он стал “верным”, а не “блудным сыном” святоотеческой традиции, в отличие, скажем, от Сергия Булгакова. (Такое деление представителей отечественной философии на “верных” и “блудных”, но вернувшихся” в лоно православия, предлагает, в частности, французский историк А. Аржаковский в своей работе о журнале “Путь” [10]).

Одессе Г. В. Флоровский обязан очень многим. Говоря уже впоследствии об одесской атмосфере начала века, отец Георгий выделил две ее чер-

ты, во многом обусловившие его собственные духовные приоритеты [6, С. 8-9]. Это, в первую очередь, дух открытости, “всемирности”. Флоровский столкнулся в этой стороне одесской жизни еще в гимназии, классы которой отличались пестрым интернациональным составом. Во-вторых, духовную атмосферу Одессы тех лет характеризовала общность культурного фона, связывающего воедино всю страну. Абсолютно не чувствовалось и налета провинциализма. Человеку с высокими интеллектуальными запросами, как вспоминает Георгий Флоровский, было доступно очень многое. Лично для него и его семьи это единство культурного ареала манифестировалось в феномене “толстых журналов”. И этот “круг чтения” был кругом самого высокого уровня. Ведь для периодических изданий, в частности для “Нивы”, доступных и по цене, писали лучшие журналисты, ученые, историки. Об этой форме создания единого духовного “локуса” сегодня мы можем лишь ностальгически вспоминать.

Но вернемся к семье Флоровских, история которой сама по себе является интереснейшим и пока еще мало изученным явлением в культурной жизни Одессы предреволюционных лет. Все дети священника Василия Флоровского — три сына и дочь — получают светское образование. Двое из них — Антоний (известный впоследствии историк, после эмиграции всю жизнь проживший в Праге) и Клавдия заканчивают историко-филологический факультет Новороссийского университета. И младший сын Георгий тоже поступает на историко-филологический факультет семейной альма-матер. Его склонности и профессиональное призвание к тому времени в основном уже определились.

Окончив гимназию с золотой медалью, Флоровский имел право поступить в любой университет Российской империи. Но так как по состоянию здоровья он не мог уезжать далеко от дома, нуждаясь в постоянном медицинском наблюдении, ему пришлось остановить свой выбор на университете Новороссийском. Поскольку Георгий изначально хотел специализироваться в области философии, он записался на историко-филологический факультет, где сосредотачивались тогда все виды гуманитарного образования. Здесь он не мог остаться без опеки и внимания. В университете преподавал славянскую филологию и историю южных славян Михаил Георгиевич Попруженко, крестный отец и дядя Георгия, впоследствии директор городской публичной библиотеки. А в 1910 году принят в число приват-доцентов по кафедре русской истории Антоний Флоровский, ставший затем известным историком, исследователем екатерининской эпохи и земельных отношений на юге Украины. С особой благодарностью Георгий Флоровский вспоминал таких университетских преподавателей, как Н. Ланге, А. П. Казанский (философские дисциплины), П. М. Бицилли, В. М. Круссман (история), С. Шатковский (математика), В. Бабкин (физиология). Особенно важную роль в философском становлении Флоровского сыграл профессор Николай Ланге. На первый взгляд, это покажется странным, ведь Ланге являлся учеником Вильгельма Вундта и последовательно отстаивал позитивистскую точку зрения. Трудно было найти студента, более чуждого Ланге, чем Георгий Флоровский с его религиозными и метафизическими

пристрастиями. Тем не менее, они сошлись как “лед и пламень”. С благодарностью потом вспомнил отец Георгий позицию своего философского наставника-оппонента: “Вы можете, если хотите заниматься метафизикой, но при условии, что основательно изучите позитивные науки...Если вы окажетесь в науке столь сведущи, как всякий добрый позитивист..., вам можно будет простить ваш выбор” [6, С. 23].

Главная страсть Флоровского, философия, определилась уже на первом курсе. Как свидетельствует личное дело студента Георгия Флоровского, хранящееся в Одесском областном архиве, он каждый год обращался с прошением к ректору о разрешении “для специальных занятий философией” прослушать ряд курсов на физико-математическом факультете, куда в те годы входило и естественное отделение. Все пять лет учебы в записях о посещении лекций совмещалось у него столь несовместимое: история русской церкви и физическая химия, основные направления современной философии и интегральное исчисление, чтение Платона, Фукидида, Еврипида и системный курс душевных болезней, история византийского искусства и гистология. Позднее, уже в годы эмиграции Г. Флоровского называли “блестящим самоучкой”. То, как плодотворно распорядился он своими студенческими годами в Одессе, подтверждает эту характеристику. Об этой блестящей разносторонности свидетельствует и тот малоизвестный факт, что студенческая работа Флоровского по физиологии, посвященная механизмам слюноотделения (написанная, кстати, на английском языке) получила одобрительную оценку И. Павлова и рекомендацию выпустить ее отдельной брошюрой.

Одним из семейных увлечений семейства Флоровских была библиография. Без представителей этой фамилии трудно себе представить деятельность библиографического общества при Новороссийском университете. Антоний Флоровский был одним из его учредителей. Самый старший из братьев Флоровских Василий, окончивший медицинский факультет, совмещал лечебную практику с составлением библиографического указателя по истории Одессы. А на одном из первых заседаний общества в феврале 1912 года одновременно приняты в его члены известный историк профессор Е. Щепкин и второкурсник Г. Флоровский. Он стал одним из постоянных авторов “Известий библиографического общества”. В 1912 году Флоровский опубликовал там две большие статьи “Новые книги о Владимире Соловьеве” и “Из прошлого русской мысли” [22,23], а также ряд рецензий на работы Фрейда, Ницше, Вундта. Поэтому у нас есть редкая возможность окунуться в лабораторию мысли 19-летнего юноши. Первое, что бросается в глаза — зрелость, взвешенность, трезвость суждений. О ком бы ни писал юный автор, он свободно ориентировался в огромном потоке разноязычной литературы, проводя глубокий ее анализ. Основательность, огромное количество ссылок и библиографических примечаний, - эта особенность всех поздних работ Флоровского сформировалась уже в студенческие годы. Так его студенческая конкурсная работа по классической филологии “Разработка мифа об Амфитрионе в древней и новой драме”, за которую второкурсник Георгий получил серебряную медаль, вместо 25-ти положенных страниц

содержала 526. Позднее Н. Бердяев отметит полушутя-полусерьезно это свойство Флоровского: “Его рецензии — это статьи, его статьи — монографии, а монографии — многотомные сочинения” (Цит. по [6, С. 25]). При этом стиль мыслителя всегда был сжат, афористичен и плотен, не содержал литературных излишеств. Афористичность письма, которой гордился сам отец Георгий, также постепенно сформировалась в студенческие годы. Одно из замечаний к упомянутой нами конкурсной работе, сделанное тогда рецензентами — многословие, наличие повторов. Георгий воспринял эту критику. И больше никто не смог в последствии упрекнуть его в этом.

И все-таки главной темой Г. Флоровского стала не античная классика, а история отечественных религиозных и философских исканий. Основное утверждение упомянутой уже работы “Из прошлого русской мысли”: “Ось, на которую нанизывались все течения мысли — это идеал цельного знания, целостного духа. Это даже не столько идея, сколько особое жизнеощущение” [22, с. 5]. И уже в юношеской работе Флоровского заложены основания для разработанного им позднее варианта неопатристического синтеза. В 1912 году второкурсник Новороссийского университета отмечает, что все разумное в высшем смысле, благое и вечное, что подспудно или явно питало нашу философию и литературу, идет от учения Святых Отцов. И мы уже на ранних этапах творчества Георгия Флоровского фиксируем идею, красной нитью проходящую через его зрелое творчество (в том числе, и через знаменитые “Пути русского богословия”) — приоритет святоотеческой традиции как залог истинности нашего духовного пути.

Когда же юный Флоровский пишет о близком его сердцу Владимире Соловьеве, он отмечает главную его слабость: “Запредельное, вечное казалось ему так близко, что он хотел вместить его в земные рамки, обрекая себя на неудачу” [23, С. 240]. Здесь истоки еще одной излюбленной темы зрелого мыслителя — темы оснований утопизма (особенно интересной в этом смысле является статья “Метафизические предпосылки утопизма” [24]). Высказанное столь рано и так четко, отпечаталось на всю жизнь. До конца дней в творчестве отца Георгия остались глубокое уважение к высотам отечественных духовных исканий, обостренное чутье к любым утопическим соблазнам, и признание православия высшей мерой познания и жизни.

Из выпускников историко-филологического факультета 1916 года только двое остаются при университете “для приуготовления к профессорскому званию”. Один из них — Георгий Флоровский. Далее его следы можно найти в списках преподавателей и стипендиатов Высшей школы г. Одессы за 1919 год. Здесь он значится как стипендиат-преподаватель историко-филологического и международного факультетов (См. [25]). Здесь, пожалуй, можно ставить точку в одесской страничке жизни и творчества выдающегося православного богослова. Семья Флоровских в 1920 году приняла решение покинуть родину. В Одессе остался только старший из братьев — врач Василий Флоровский, который умер в 20-е годы.

О своем ощущении в тот период отец Георгий напишет позднее: “Я был убежден, что никогда уже в свою страну не вернусь. Это была не мысль, а скорее ощущение... Но я знал, что уезжаю навсегда, и была уверенность,

что найду какое-то дело в этом другом мире, куда я отправляюсь”[6, С. 22]. Действительно, Георгия Флоровского ожидал плодотворный творческий путь: “евразийский соблазн” и возвращение в лоно православия, выбор священнического служения, обращение к экуменизму и принципиальное отстаивание позиция православной церкви, активная литературная и преподавательская деятельность.

В последние годы интерес к судьбе и творчеству Г. В. Флоровского растет. Как пишет о нем И. Мейендорф, в стихии “своевольных дерзаний и новаций особенно ценным было присутствие того, кто был бы способен не осудить и отринуть все разом, но, поняв каждого, как бы с ним пройдя его путь, затем соотнести этот путь не с неким мертвым шаблоном, но с живым духом православия” [3]. И, как нам представляется, принцип “понять каждого” — отражение не только личных интеллектуальных пристрастий отца Георгия, но и духовной атмосферы Одессы, которая его взрастила.

По результатам предпринятой нами исследовательской разведки, можно сделать следующие выводы:

1. Представление “одесского периода” жизни и творчества Г. В. Флоровского в контексте специфики жанра “интеллектуальной биографии” существенно расширяет возможности анализа духовной эволюции, научных и мировоззренческих приоритетов выдающегося православного богослова, философа, священника.

2. Духовная, культурная, интеллектуальная атмосфера семьи Флоровских, Новороссийского университета, Одессы в целом, во-многом способствовали тому, что в рамках своего жизне- и мыслеосуществления наш выдающийся соотечественник сделал выбор в пользу открытости, “всемирности” христианства и сумел воплотить этот выбор в том варианте “неопатристического синтеза”, который он создал и последовательно отстаивал.

В качестве **перспективы** развития намеченной нами темы следует отметить необходимость создания в Одессе, в том числе, на базе философского факультета ОНУ им. И. И. Мечникова, исследовательского центра, одним из направлений работы которого должно стать тщательное изучение архивов Новороссийского университета, его историко-филологического факультета, рубежа XIX-XX. Многие фонды, в том числе, могущие пролить свет на специфику “интеллектуальной атмосферы” Одессы данного периода, еще не исследованы и не подвергнуты философской рефлексии.

Список литературы

1. Флоровский Г. В. Пути Русского богословия. С предисл. прот. И. Мейендорфа. — Париж: YMCA-PRESS, 1983. — 600 с.
2. Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV века (Из чтений в Православном богословском институте в Париже). Второе издание — М. МП “Паломник”, 1992. — 240 с.
3. Флоровский Г. В. Восточные Отцы V-VIII вв. (Из чтений в Православном богословском институте в Париже). Второе издание. — М.:МП “Паломник”, 1992. — 260 с.
4. N. Zernov, The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century, NY, 1963. — 395 p.
5. Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation. Edited by I. Bria and D. Heller, WCC Publications, Geneva, 1995, — 294 p.

6. Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия (пер. с англ. Д. Ханова) // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М., 1993. — С. 7-240.
7. К 80-летию прот. Г. Флоровского: Жизненный путь. — Вестник РСХД. — 1974. — № 108-110. — 210 с.
8. Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского (пер. К. Боголюбова) // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М., 1993. — С. 307-367.
9. Раев М. Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли (Пер. с англ. Я. Кротова) // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М., 1993. — С. 241-347
10. Аржаковский А. Журнал “Путь” (1925-1940 годы): поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. — К.: Феникс, 2000. — 450 с.
11. A Revolution of the Spirit. Crisis of Value in Russia 1890-1924. Edited by Bernice Glatzer Rosenthal, Marta Bohachevsky-Chomiak. — Fordham University Press, New-York, 1990.
12. Хоружий С. С. Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский // Начала. — 1991. — № 3. — С. 22-30.
13. Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. — 1994. — №5. — С. 75-89.
14. Зленко Г. Флоровские: заметки об одном разоренном культурном гнезде // Вечерняя Одесса. — 1 февраля 1991.
15. Галяс В. Т. Доктор В. В. Флоровский // Вечерняя Одесса. — 10 января 2002.
16. Соловьев Э. Ю. Биографический анализ как вид историко-философского исследования // Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. — М., 1991. — С. 19-66.
17. Аверинцев С. С. “Скворешниц вольных граждан...”. Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. — СПб.: Алетейя, 2001. — 167 с.
18. Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте (Психологическая топология пути). — М.: Ad Marginem, 1995. — 550 с.
19. Руднев В. П. Божественный Людвиг (Витгенштейн: Формы жизни). — М.: Прагматика культуры, 2002. — 256 с.
20. Щедрина Т. Г. “Я пишу как эхо другого...”: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. — М.: “Прогресс-Традиция”, 2004. — 416 с.
21. Вальденфельс Б. Мотив чужого. — Минск.: Профили, 1999. — 176 с.
22. Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. — Од.: Центр. Типогр., 1912. — 22 с.
23. Флоровский Г. В. Новые книги о Владимире Соловьеве // Известия Одесского bibliографического общества. Т. 1. Вып. 7. — Одесса, 1912. — С. 237-255.
24. Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии — 1990. — № 10. — С. 80-96.
25. Голубович И. В. “Поняв каждого...”. К 100-летию Г. Флоровского // Вечерняя Одесса. 4 октября 1993 г.

І. В. Голубович,

к. филос. наук, доцент,
докторант кафедры философии и основ общегуманитарного знания,
Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова

**“ОДЕСЬКИЙ ПЕРІОД” У ЖИТТІ ТА ТВОРЧОСТІ
Г. В. ФЛОРОВСЬКОГО В КОНТЕКСТІ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ
БІОГРАФІЇ**

Резюме

В публікації розглядається “одеський період” життя та творчості видатного православного богослова Г. В. Флоровського в контексті дослідницького жанру “інтелектуальної біографії”. Головним чином аналізується взаємозв’язок “подій життя” та “подій думки”.

Ключові слова: інтелектуальна біографія, життєтворчість, “подія думки”, неопатристичний синтез.

I. V. Golubovich,

к. филос. наук, доцент,
докторант кафедры философии и основ общегуманитарного знания,
Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова

**ODESSA IN THE LIFE AND ACTIVITY OF G. FLOROVSKY: ROLE
OF THIS PERIOD IN THE CONTEXT OF THE INTELLECTUAL
BIOGRAPHY**

Summary

The article is investigated the role and place of the “odessian period” in the life and activity of the prominent orthodox thinker G. Florovsky from point of view of genre “intellectual biography”. Complex character of relations between “events of life” and “events of thought” is discussed.

Key words: intellectual biography, events of life, events of thought, neo-patristic synthesis

УДК 161:164

Л. Л. Леоненко,

к. філософ. н., доцент

Одеська національна академія зв'язку ім. О. С. Попова,
кафедра інформаційних технологій**СЕМАНТИКА ЗВ'ЯЗКИ “Є” ТА АТРИБУТИВНА ІМПЛІКАЦІЯ МОВИ
ТЕРНАРНОГО ОПИСУ**

Розглянуто одне з семантичних значень зв'язки “є”, обговорено його формальні властивості, проаналізовано його наявні та можливі формалізації.

Ключові слова. Семантика зв'язки “є”, логічні числення, мова тернарного опису, різновиди імплікації.

1. Постановка проблеми та аналіз літератури. Філософи, логіки та лінгвісти, які аналізували “логічну природу” дієслова “бути” натуральної мови і відповідні їй смисли зв'язки “є” категоричного судження, не були однотайними у своїх поглядах. Історію тлумачень семантичного значення “є” можна розглянути під кутом зору боротьби двох основних тез:

А. Слово “є” має одне й те саме значення в усіх реченнях, у яких воно зустрічається.

В. Це слово може мати різні значення, незвідні одне до одного.

Різновидом тези А можна вважати наступне тлумачення “є”:

А*. “Є” у натуральній мові має, взагалі кажучи, різні значення, проте всі вони можуть бути зведені до деякого “основного” значення.

Можна думати, що Аристотель приймав тезу А, або ж був дуже близький до неї. Відмінності смислів речень з дієсловом “бути” він пов'язував не з різними значеннями цього дієслова, а з відмінністю категорій термінів, що входять у судження (*Метафізика*, 1003a32–1005a19, 1017a22–31) [1]. Теза А є засновком традиційної логіки, що зафіксувала зв'язку “є” як логічну константу стверджувального судження. Значенням цієї константи вважалося відношення підпорядкування (субсумції) понять; або ж відношення включення класів.

Критики традиційної логіки підкреслювали багатозначність дієслова “бути” у натуральній мові (див. [2, С. 78-82; 3, С. 15-16; 4, С. 93-94; 5, С. 311]). Це, однак, не означало, що всі вони перейшли “на бік” тези В. Г. Лейбніц, У. Джевонс, а у ХХ ст. Х. Хефдінг вважали *тотожність* (а не субсумцію) основним значенням зв'язки “є”, і зводили до тотожності всі інші її значення [3, С. 39-41; 6, С. 174; 7, С. 210-217]. Отже, ці вчені дотримувалися тези А*. Зазначимо, що У. Джевонс звернув увагу на роль артиклів для розрізнення значень зв'язки “is” (“є”) у реченнях англійської мови.

Щодо сучасної логіки слід сказати, що у ній найбільшого поширення набула теза В. У роботах Г. Фреге та Б. Рассела підкреслювались відмінності та визнавалась *незвідність* одне до одного певних значень дієслова “бути” у натуральних мовах. Було виділено кілька смислів зв'язки “є”, зокрема

наступні три, що вважаються “основними”: 1) смисл *тотожності*: “Сократ є чоловіком Ксантиппи”; 2) смисл *предикації*: “Сократ є білим”, чи “Сократ є людиною”; 3) смисл *існування*: “Сократ є” (тобто “Сократ існує”).

Цю трихотомію Я. Хінтікка назвав “трихотомією Фреге” [5, С. 310-312]. Наскільки велике значення надавалося незвідності наведених значень “є” одне до одного, показує наступне висловлювання Б. Рассела: “Біда роду людського у тому, що він вибрав одне й те саме слово $is < \epsilon >$ для вираження цих двох настільки різних ідей” а саме ідеї тотожності та ідеї предикації [8, С. 46].

Для логіки предикатів трихотомія Фреге слугує засновком. “У першопорядковій логіці “є” у смислі тотожності звичайно виражається знаком “=”, “є” у смислі існування виражається екзистенційним квантором, і “є” у смислі предикації — особливим розташуванням знаків, як, наприклад, у виразі “ $P(a)$ ”. Ці три різних значення терміну “є” являють собою різні елементи мови першого порядку — як у семантичному, так і у синтаксичному аспектах. Тому кожен, хто вживає логіку першого порядку як канонічну форму логічної мови... приймає зазначену трихотомію” — підкреслює Я. Хінтікка [5, С. 312].

Однак, з іншого боку, у сучасній логіці існують концепції, які заперечують тезу В. Відповідно до започаткованої у середні віки номіналістичної традиції, що поділялась пізніше Т. Гобсом і була розвинута в ХХ ст. Т. Котарбинським та Ст. Лесневським, зв’язка “є” виражає особливе відношення між різними *іменами* одного і того ж індивіда. Зокрема, на думку Т. Котарбинського, основна функція слова “є” полягає у вираженні відношення між *одиничним* іменем, що позначає деякий конкретний індивід, та деяким іншим (також одиничним, або загальним) іменем цього індивіда [9, С. 18-20]. Саме такий смисл надається основному функтору ϵ “Онтології” Ст. Лесневського (див. [10, С. 13-21, 27-28; 11, С. 67, 145-146]). А всі інші смисли “є” вважаються похідними від зазначеного — тобто приймається теза А*. Слід сказати, що ці ідеї щодо тлумачення “є” часто розглядаються як розвиток ідей Аристотеля та традиційної логіки, і протиставляються підходу Г. Фреге та Б. Рассела [10, С. 33-39; 11, С. 147-149].

Цікаво, що Є. Слупецький та Є. Лушей у своїх коментарях “Онтології” Ст. Лесневського підкреслюють — як раніше У. Дживонс — вплив артиклів на значення слова “*is*” англійської мови [10, С. 13-14; 11, С. 145-146].

На останок наведеного короткого огляду тлумачень зв’язки “є” зупинимось ще на одному підході, що поділяє тезу А. Він належить Я. Хінтікці і пов’язаний з побудованою ним теоретико-ігровою семантикою фрагменту англійської мови [5]. Згідно з правилами цієї семантики, верифікація не-атомарного речення виду “ $A \text{ is } B$ ” може бути зведена до верифікації речення “ $A_1 \text{ is } B_1 \text{ and } A_2 \text{ is } B_2$ ”, у якому обидва входження “*is*” “породжуються” його входженням у “ $A \text{ is } B$ ”. Саме тому Я. Хінтікка вважає, що всі три зазначені входження “*is*” мають одне й те саме значення (хоча з точки зору трихотомії Фреге-Рассела вони можуть бути різними) [5, С. 320-324]. Як можна експліцитно описати це спільне значення “*is*”, Я. Хінтікка не

уточнює (вважаючи, мабуть, його інтуїтивно ясным для тих, хто володіє англійською мовою).

З викладеного вище, на мою думку, можна зробити висновок, що проблема з'ясування семантики зв'язки “є” залишається відкритою. В усякому разі, навряд чи буде виправданим вважати аргументи на користь однієї з тез А (А*) чи В “остаточними”. Наступні дослідження даної проблеми можуть стосуватись, зокрема: а) пошуку нових смислів дієслова “бути”; б) уточнення взаємозв'язків між різними його смислами; в) побудови логічних числень, які відображали б особливості різних типів “є” та зв'язків між ними.

2. Мета статті: застосування мови тернарного опису до аналізу семантики зв'язки “є”

Я розгляну одне з значень, яке, на мою думку, зустрічається у дієслова “бути” натуральної мови, і специфічність якого не відображається сучасними логічними численнями.

Проаналізуємо два судження, кожне з яких виражене наступними реченнями англійської та української мови:

(1) *Socrates is a man.* (1') *Сократ людина.*

(2) *Socrates is white.* (2') *Сократ білий.*

Чи має “is” у реченнях (1) та (2) (відповідно, імпліцитне “є” у (1') та (2')) одне й те саме значення? Я. Хінтікка [5, С. 324-325, 348-349] дає ствердну відповідь. Водночас він визнає, що є підстави вважати (1) та (2) судженнями різної логічної форми, і що допустиме пояснення відмінності цих форм через відмінність смислів “is” (хоча сам намагається пояснити її інакше). У той же час для Фреге судження (1) та (2) одноформні: вони “обидва виражають предикативне використання слова “is”. А для Аристотеля відмінність між... <(1) та (2) — Л. Л. >... виражає різницю категорій субстанції та якості” [5, С. 349].

Давайте приймемо, що речення “*Socrates is white*” та “*Сократ білий*” означають, що “*Whiteness is attributed to Socrates*”, тобто що “*Сократу притаманний білий колір*”. Інакше кажучи, вважаємо, що ці речення стверджують наявність певного відношення — “бути притаманним як властивість (якість)” між білим кольором та Сократом. Практично ту ж думку висловлює Аристотель: “... те, що ними <якостями — Л. Л. > наділене, називається таким-ось у відповідності з ними; наприклад, мед називається солодким, бо він наділений солодкістю” (*Категорії*, 9а34; див. також 10а27-31) [12].

Однак “бути наділеним білим кольором”, принаймні на рівні побутового вживання цих понять, не збігається з “бути білим кольором”. Судження

“*Socrates is whiteness*”, тобто “*Сократ є білим кольором*”

природно вважати хибним. На відміну від нього, істинним є судження (1):

“*Socrates is a man*”, тобто “*Сократ є людиною*”.

Чи означає тут “*людина*” деяку властивість, якість, притаманну Сократу? Думаю, що так, означає. Однак відношення між Сократом і людиною,

виражене останнім реченням, *не зводиться* (як це має місце у “Сократ білий”) до відношення предикації, а *тільки імплікує* останнє.

Знову процитую Аристотеля: “що ж до других сутностей <а “людина” відноситься саме до них — Л. Л. >, то... вони означають деяку якість... Однак другі сутності означають не просто якість, як, наприклад, біле: адже біле не означає нічого іншого, крім якості. А вид та рід визначають якість сутності: адже вони вказують, якою є та чи інша сутність” (*Категорії*, 3b12–22) [12]. Отже, Аристотель, на відміну від Фреге, розрізняє типи предикації у (1) та (2); і пояснює відмінність її типів через відмінності категорій якості, виду та роду. Цілком можливою, на мій погляд, є також “проміжна” між Аристотелем та Фреге позиція: можна визнавати різними типи предикації у (1) та (2), проте пояснювати їх без посилання (принаймні безпосереднього) на категорії.

Судження типу (2) виражають “чисту” предикацію, і хоч граматично зв’язка “є” може вживатися у них, інтуїтивно досить ясно, що, скажімо, відношення між заздрістю та гріхом інше, ніж відношення між Сальєрі та гріхом (у Пушкіна), хоча відповідні речення схожі:

(3) *Заздрість є гріхом* <тип цього судження збігається з типом (1)>.

(4) *Сальєрі є грішником* <тут тип судження тотожний типу (2)>.

Традиційна логіка, прагнучи виразити відмінність розглянутих відношень, аналізувала (4) як скорочення для

(5) *Сальєрі є грішною людиною*.

Проте залишаються сумніви щодо повної тотожності суджень (4) та (5). Хотілося б мати формальне числення, що дозволило б відобразити всі розглянуті вище семантичні відмінності зв’язки “є” у судженнях, подібних до (1) — (5).

Метою статті є аналіз семантики зв’язки “є” засобами запропонованого А. І. Уйомовим [7] логічного числення — “мови тернарного опису” (МТО).

3.1. Одне з значень “є” — відношення “конкретної імплікації”

Видається, що розглянуті у попередньому розділі приклади свідчать про те, що поряд з відношенням “чистої” предикації зв’язка “є” натуральної мови іноді позначає відношення, що є особливим окремим випадком предикації. Для наведених вище прикладів це відношення присутнє у судженнях (1), (3) та (5). У книзі А. І. Уйомова [7] воно назване “конкретною імплікацією”. Таку назву можна пояснити наступними особливостями “є” у (1) та (3):

а) Будь-яке згадування про Сократа означає — чи “супроводжується”, — згадуванням деякої людини; будь-яке згадування заздрості означає згадування гріха. У цьому смислі відношення між Сократом та людиною у (1), так само як відношення між заздрістю та гріхом у (3), нагадують імплікації. Не так буде з термінами суджень (2) та (4). Не всякий вислів про Сократа буде висловом про білий колір; і не всякий вислів про Сальєрі буде висловом про гріх.

б) У якості *конкретного прикладу* людини можна обрати, зокрема, Со-

крата. Приклад *конкретного* гріха — заздрість (однак не Сальєрі, хоч він і є грішником). Тому відношення “імплікації”, виражені зв’язкою “є” у судженнях (1) та (3) — але не у (2) та (4) — можуть бути названі “конкретними”.

Особливості “є”, зв’язувані тут з терміном “конкретна імплікація”, певною мірою усвідомлювались чи відчувались деякими логіками. Наприклад, Б. Рассел у роботі “Принципи математики” (1903) відносить судження типу (1) — “*Socrates is a man*” — до особливої групи, і зазначає, що “*is*” у них має смисл, досить близький до тотожності; на відміну від речень типу “*Socrates is human*”, де “*is*” означає предикацію (див. [5, С. 350]). А у роботі “Вступ до математичної філософії” (1919) він уже без будь-яких застережень вважає, що “*is*” у судженні (1) позначає тотожність [8, С. 46].

Я ж думаю, що конкретна імплікація може розглядатись як відношення, “проміжне” між предикацією та тотожністю. Вона близька до предикації, оскільки є окремим випадком останньої; і близька до тотожності, оскільки тотожність часто тлумачать як взаємну чи оборотну конкретну імплікацію. Наприклад, у судженні “*Сократ є чоловіком Ксантіппи*” зв’язка “є” може вважатись позначенням тотожності, оскільки в умовах моногамії допустима інверсія: “*Чоловік Ксантіппи є Сократ*”. Навпаки, судження з “є”, що не стверджують тотожність — як от (1), — необоротні.

Я. Хінтікка також зазначає, що граматична відмінність речень типу (1) та (2) вимагає логічного пояснення [5, С. 324-325, 348-349]. Якщо розрізняти речення з “є”, подібні до (1) та (2), за наявністю чи відсутністю конкретної імплікації, можна знайти виразні лінгвістичні ознаки для такого розрізнення. А саме, можна висловити гіпотезу, що вживання *артикля* (визначеного чи невизначеного) є сигналом наявності конкретної імплікації. На користь цієї гіпотези свідчать приклади англійських речень як з роботи [5], так і ті, що наводяться У. Джевонсом, Є. Слупецьким та Є. Лущеем [3; 10; 11]. Зрозуміло, що для етнічних мов, які не мають категорії *артикля*, потрібно виділити інші граматичні ознаки речень.

На думку Я. Хінтікки, певні силігистичні умовиводи різної за Фреге форми виявляються вповні одноформними, якщо вважати всі входження в них “є” однозначними; і отримана одноформність більшою мірою відповідає інтуїції [5, С. 333-336]. Якщо розглянути наведені Я. Хінтіккою приклади конкретних умовиводів, що ілюструють згадану одноформність, можна побачити, що “є” у всіх цих умовиводах позначає конкретну імплікацію. Отже, таке тлумачення “є” зберігає зазначені Я. Хінтіккою переваги.

Разом з цим Я. Хінтікка підкреслює, що будь-яке “природне” тлумачення силігистичних умовиводів, повинно пояснити неправомірність міркувань типу:

$$(*) \quad \frac{\begin{array}{l} \textit{Socrates is not Plato} \\ \textit{Plato is a man} \end{array}}{\textit{Socrates is not a man}} \qquad \frac{\begin{array}{l} \textit{Сократ є не Платон} \\ \textit{Платон є < деяка > людина} \end{array}}{\textit{Сократ є не людина}}$$

(див. [5, С. 332,334-335]). Я запропоную наступне пояснення. Зазвичай “не” (“*not*”) у наведеному умовиводі тлумачиться як пропозиційне заперечення, що й спричиняє хибність висновку (“*Невірно, що Сократ є людиною*”). Однак можна розглядати “не” як непропозиційний оператор *відмінності предметів*. Тоді наступний умовивід є цілком правильним:

$$(**) \quad \frac{\begin{array}{l} \text{Сократ є відмінним від Платона} \\ \text{Платон є деякою людиною} \end{array}}{\text{Сократ є відмінним від деякої людини}}$$

Сократ цілком може залишатись людиною, і одночасно відрізнитись від деякої людини. Таким чином, врахування: 1) невизначеності, вираженої артиклем *a*; а також 2) розрізнення пропозиційного заперечення та оператора відмінності предметів; — надають певне пояснення причин “спокуси” погодитись з помилковим умовиводом (*), оскільки вказують на “прихований за (*)” правильний умовивід (**).

3.2. Формальні властивості конкретної імплікації.

У даному розділі основну увагу буде приділено обговоренню логічних властивостей конкретної імплікації, як передумови її подальшої формалізації у тому чи іншому математичному численні (далі ж я розгляну деякі риси МТО, суттєві для такої формалізації).

3.2.1. *Транзитивність*. Конкретна імплікація, на відміну від “чистої” предикації, транзитивна. Правильним є умовивід:

$$(I) \quad \frac{\begin{array}{l} \text{Сократ є <деякий> грек} \\ \text{<вищезгаданий> грек є <деяка> людина} \end{array}}{\text{Сократ є <деяка> людина}}$$

З іншого боку, не можна визнати правильним міркування:

$$(II) \quad \frac{\begin{array}{l} \text{Сократ є хворим <на деяку хворобу>} \\ \text{<вищезгадана> хвороба є небезпечною} \end{array}}{\text{Сократ є небезпечним}}$$

В (I) зв’язка “є” всюди позначає конкретну імплікацію, у той час як у (II) вона позначає “чисту” предикацію. А. І. Уйюмов колись зазначив, що ця відмінність (I) та (II) може бути використана для розв’язання проблеми правомірності знаменитого логічного принципу “*Nota notae est nota rei ipsius*”. Пізніше він, щоправда, змінив свою думку — на мій погляд, даремно (обговорення див. далі).

3.2.2. *Modus ponens особливого типу*. Як було зазначено, коли між предметами *S* та *H* має місце конкретна імплікація $S \Rightarrow H$, будь-яке посилення на *S* буде (чи “супроводжується”) посиленням на *H*. Для уточнення смислу такого “супроводження” можна розглянути особливе правило висновку, що дозволяє заміну будь-якого входження *S* на *H* у довільній формулі:

$$(R1) \quad F\langle S \rangle, S \Rightarrow H \mid - F\langle H \rangle$$

де $F\langle S \rangle$ позначає довільну формулу з деяким виділеним входженням S , а $F\langle H \rangle$ — результат заміни у цій формулі даного входження S на H .

У більшості опублікованих версій МТО, однак, має місце інше правило (що підсилює підстави для вживання терміну “імплікація”):

$$(R2) \quad S, S \Rightarrow H \vdash H$$

Тут суттєвим є те, що S та H можуть позначати не обов’язково судження, але й предмети. Хоч поняття “довідності” у МТО визначається так само, як у стандартних формальних системах Гільбертовського типу, формули, включені у доведення МТО, можуть позначати не-судження. Для міркувань, поданих натуральною мовою, це також має місце, як от у: “Дано квадрат. Відомо, що довільний квадрат є ромбом. Отже, дано ромб”. МТО виходить з точки зору (на мою думку, цілком допустимої), що тут “квадрат” та “ромб” є елементами доведення, поряд із судженням “довільний квадрат є ромбом”.

Можна довести, що включення до формального числення МТО наведеного вище правила *modus ponens* для конкретної імплікації не впливає на несуперечність числення, хоч і спричиняє деякі його “нестандартні” властивості (як от невиконання теореми дедукції для тих доведень, у яких вживається *modus ponens* даного типу).

3.2.3. Аксиоми “обмеження”. Оскільки правило R2 є, очевидно, слабшим за правило R1, доцільно мати деякі додаткові засоби, які за умови $S \Rightarrow H$ дозволили б застосовувати R2 для заміни S на H у формулах виду $F\langle S \rangle$. Такими засобами у МТО слугують так звані аксиоми обмеження. Наведемо деякі приклади. Нижче вважаємо, що “ \rightarrow ” позначає “звичайну” імплікацію суджень, а S , H , B та V позначають деякі предмети. Будемо розрізняти також вирази у квадратних дужках та без них: наприклад $(S)V$ позначає судження (скажімо, “Кай грішить”); у той час як $[(S)V]$ позначатиме предмет (“грішний Кай” чи “грішник Кай”).

$$1. \{ S \Rightarrow H \} \rightarrow \{ [(S)V] \Rightarrow [(H)V] \}$$

Наприклад, “Якщо Кай є людиною, то заздрісний Кай є заздрісною людиною”.

$$2. \{ B \Rightarrow V \} \rightarrow \{ [(S)V] \Rightarrow [(S)V] \}$$

“Якщо заздрість є гріхом, то заздрісний Кай є грішний Кай”.

$$3. \{ S \Rightarrow H \} \rightarrow \{ (S)V \rightarrow (H)V \}$$

“Якщо Кай є людиною, то якщо Кай грішить, то <деяка > людина грішить”.

$$4. \{ B \Rightarrow V \} \rightarrow \{ (S)V \rightarrow (S)V \}$$

“Якщо заздрість є гріхом, то якщо Кай заздрить, то Кай грішить”.

3.3. “Конкретна” та “атрибутивна” імплікації мови тернарного опису

У [7] конкретна імплікація \Rightarrow вводилась як примітивний функтор МТО, для якого приймалися правила та аксіоми, подібні до розглянутих вище. Поряд з цим функтором вводились поняття предикації та тотожності. Деякі аксіоми відображали зв'язки цих понять. У результаті досягалася можливість формального відображення особливостей різних значень “ ϵ ”. Зокрема, судження (1) – (5), розглянуті вище, відображалися різними формулами МТО: (1) *Сократ є людиною*: $S \Rightarrow H$; (2) *Сократ є білим*: $(S)W$; (3) *Заздрість є гріхом*: $B \Rightarrow V$; (4) *Сальєрі є грішником*: $(T)V$; (5) *Сальєрі є грішною людиною*: $T \Rightarrow [(H)V]$.

Отже, побудова версії МТО з [7] показує, що її автор А. І. Уйомов дотримується тези В. Проте у своїх подальших роботах з МТО він переходить на позицію прибічника тези А*, і намагається звести різні значення “ ϵ ” до деякого “базового” значення — а саме, предикації. Схему зазначеного зведення можна стисло описати так. Спочатку через відношення предикації визначається поняття тотожності (будь-який вираз МТО, що містить тотожність, розглядається як скорочення деякого іншого виразу, який містить лише предикацію). А далі відношення, що позначається зв'язкою “ ϵ ”, визначається через формулу, що містить тільки предикацію та тотожність. Цей підхід зберігається і у останніх роботах А. І. Уйомова (див. [13, С. 137]).

А. І. Уйомов висунув програму побудови альтернативної класичній логіці предикатів логічної системи, *єдиними* вихідними поняттями якої були б дві трійки категорій: {*Річ (Предмет), Властивість, Відношення*} та {*Визначене, Невизначене, Довільне*}. Саме бажання дотримуватись цієї програми є, як мені видається, основною причиною його переходу до тези А*. Не аналізуючи тут згадану програму в цілому (див. щодо цього [14]), я розгляну тільки відповідність отриманої А. І. Уйомовим формалізації зв'язки “ ϵ ” до обговореного вище відношення “конкретної імплікації”.

Нехай нам у деякому смислі “відоме” поняття “тотожності”. Розглянемо судження “*Квадрат є чотирикутником*”. А. І. Уйомов приймає, що смисл цього судження збігається з “*Квадрат тотожний деякому предмету, який наділений властивостями чотирикутника*” [13, С. 137]. Нехай S позначає “квадрат”, R — “чотирикутник”, а a є позначення “деякого предмета” (тобто “невизначеного предмета”). Нехай, як і вище, відношення, що відповідає зв'язці “ ϵ ”, позначене через \Rightarrow . Позначимо, нарешті, тотожність знаком \equiv . Ідея А. І. Уйомова полягає у тому, що можна тлумачити $S \Rightarrow R$ як скорочення для $S \equiv [(a)R]$ (квадратні дужки, як і вище, означають, що йдеться про предмет, а не про судження).

Мені ж здається, що таке визначення не відбиває смислу зв'язки “ ϵ ”, принаймні в тих випадках, коли “ ϵ ” позначає конкретну імплікацію. Розглянемо знов судження (1) — (5). Вище наводились аргументи щодо того, що “ ϵ ” у цих судженнях мають різні значення. Але видається цілком вірним, що суб'єкт кожного з даних суджень тотожний з “деяким предме-

том”, що має властивості відповідного предиката. Наприклад для судження (2) вірно, що “Сократ тотожний деякому предмету, який наділений властивістю “білий колір”” (цей “деякий предмет” — сам Сократ).

Взагалі, нехай предмет S має властивість R (і не береться до уваги, існують чи не існують між S та R якісь відношення, пов’язані із зв’язкою “є” натуральної мови). В цьому випадку завжди можна сказати, що S тотожне деякому предмету з властивістю R — а саме, самому собі. Навпаки, нехай S тотожне деякому предмету з властивістю R — тоді, очевидно, S має властивість R . Тому, на мою думку, визначення А. І. Уйомова не виділяє нового, порівняно з предикацією властивості, поняття.

Можна навести і таке зауваження. У всіх присвячених МТО роботах А. І. Уйомова постулюється транзитивність відношення \Rightarrow . Але ж якщо дотримуватись тлумачення $S \Rightarrow R$ як скорочення для $S \equiv [(a)R]$, транзитивність, взагалі кажучи, не матиме місця. “Сократ хворий” означає, що “Сократ тотожний деякому предмету з властивістю “хворий””. “Хвороба небезпечна” означає, що “Хвороба тотожна деякому предмету з властивістю “небезпечний””. Цілком вірно буде сказати, що “Сократ небезпечно хворий”. Проте хіба “Сократ небезпечний”?

У останніх своїх роботах А. І. Уйомов відмовився від терміну “конкретна імплікація”, і вживає замість нього термін “атрибутивна імплікація”. За умови використання обговорюваного визначення така назва є більш придатною, оскільки (якщо мої критичні зауваження вірні), атрибутивна імплікація не означає нічого більшого за предикацією властивості.

Висновки та перспективи дослідження. На мій погляд, викладені вище міркування свідчать про спроможність мови тернарного опису аналізувати деякі — “проблемні” для інших логічних числень — семантичні особливості зв’язки “є”. З іншого боку, такий аналіз може стимулювати побудову нових числень МТО. Зокрема, я думаю, що цілком “життєздатними” можуть бути версії МТО, які ґрунтуються на тезі B , і дозволяють одночасну присутність у численні предикації, тотожності і подібних до “конкретної імплікації” особливих відношень, що передають різні відтінки смислу зв’язки “є”.

Література

1. Аристотель. Метафізика / Сочинения в 4-х т. Т. 1. — М.: Мысль, 1976. — С. 63-367.
2. Милль Дж. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной. — М., 1914. — 880 с.
3. Дживонс У. Ст. Основы науки. Трактат о логике и научном методе. — СПб., 1881. — 713 с.
4. Виндельбанд В. Принципы логики / Энциклопедия философских наук. Вып. 1. Логика. — М., 1913. — С. 47-134.
5. Хинтиikka Я. Связка “ест”, семантические игры и семантическая относительность // Хинтиikka Я. Логико-эпистемические исследования. М.: Прогресс, 1980. — С. 310-351.
6. Есперсен О. Философия грамматики. — М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1958. — 404 с.
7. Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем. — М.: Мысль, 1978. — 272 с.
8. Рассел Б. Дескрипции // Новое в зарубежной лингвистике. — М.: Радуга, 1982. — Вып. XIII. — с. 41-54.
9. Kotarbinski T. Elementy teorii posnania, logici formalnej i metodologii nauk. Wydanie II. — Wroclaw-Warszawa-Krakow: Ossolineum, 1961. — 648 s.

10. Slupecki J. St. Lesniewski's Calculus of Names // *Studia Logica*. — 1955. — Т. III. — Р. 7-70.
11. Lushei E. The Logical Systems of Lesniewski. — Amsterdam: North-Holl. Publ. Co., 1962. — 361 p.
12. Аристотель. Категории / Сочинения в 4-х т. Т. 2. — М.: Мысль, 1978. — С. 51-90.
13. Ууемов А. The Ternary Description Language as a Formalism for the Parametrical General Systems Theory. Part II // *Intern. Journal of General Systems*. — 2002. — Vol. 31 (2). — Р. 131-151.
14. Леоненко Л. Л. Дві триади — джерело логіки // *Філософська думка*. — 2002. — № 1. — С. 149-156.

Л. Л. Леоненко,

к. филос. н., доцент,

Одесская национальная академия связи им. А. С. Попова,
кафедра информационных технологий

СЕМАНТИКА СВЯЗКИ “ЕСТЬ” И АТТРИБУТИВНАЯ ИМПЛИКАЦИЯ ЯЗЫКА ТЕРНАРНОГО ОПИСАНИЯ

Аннотация

Рассмотрено одно из семантических значений связки “*есть*”, обсуждены его формальные свойства, а также его существующие и возможные формализации.

Ключевые слова: Семантика связки “*есть*”, логические исчисления, язык тернарного описания, виды импликации.

L. L. Leonenko,

Assistant Professor

Department of the Information Technology,
Odessa A. S. Popov Academy of the Communication Services

SEMANTICS OF THE COPULA “IS” AND LANGUAGE OF THE TERNARY DESCRIPTION

Summary

One specific semantic meaning of the copula “*is*”, its formal properties, its existing and possible formalizations are discussed.

Keywords: Semantics of the copula “*is*”, logical calculi, the language of ternary description, types of implication.

УДК: 168.5

В. В. Готинян,

к. філософ. н., старший викладач,
Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,
кафедра філософії природничих факультетів

ПРОБЛЕМА БЕЗЕТАЛОННОГО ВИМІРЮВАННЯ: СИСТЕМНИЙ АСПЕКТ

Безеталонне вимірювання дозволяє експлікувати якість розглянутого об'єкта, але воно не має чіткого алгоритму вимірювання. В статті запропонована класифікація безеталонного вимірювання за способом вимірювання; розглянуті деякі закономірності безеталонного вимірювання.

Ключові слова: еталонне вимірювання, безеталонне вимірювання, річ, властивість, відношення, системна модель, атрибутивні та реляційні системні параметри.

Постановка проблеми. Еталонне вимірювання має одну з важливих для науки рис — воно універсальне. Які би фізичні величини ми не вимірювали — масу тіла чи час його руху — механізм еталонного вимірювання не змінюється; він не залежить від природи об'єктів вимірювання. Однак існує безліч величин еталонно не вимірюваних через відсутність самого еталона чи неможливості пошуку останнього. У даній ситуації можна скористатися безеталонним вимірюванням, яке дозволить нам вимірити величини, що не мають строго фіксованого еталону. Даний крок значно розширює можливості і перспективи подальшого використання вимірювань у таких областях науки як, наприклад, мікрофізика і, на мій погляд, розширить границі застосування вимірювань у гуманітарних областях.

Аналіз літератури. Що значить вимірити фізичну величину? Вимірити деяку величину — це значить порівняти її з однорідною до неї величиною, прийнятою за одиницю вимірювання даної величини, за еталон. Л. А. Сена пише: "... незалежно від застосованого способу усяке вимірювання будь-якої фізичної величини зводиться до експериментального визначення відношення даної величини до іншої, прийнятої за одиницю" [1, С. 13]. Ряд авторів, зокрема, К. Берка й ін. вважають, що: "Майже усі вимірювання можна звести до вимірювань "довжини"..., оскільки вимірювана величина тут визначається далекістю положення, що зчитується, від положення нульового, тобто довжиною..." [2, С. 26]. Той же автор основними елементами вимірювання називає об'єкт вимірювання і результат вимірювання. Процедура вимірювання, на його думку, залежить від емпіричних операцій, що утворюють сполучну ланку між обома основними елементами, від вимірювальних інструментів, від самих одиниць вимірювання. При цьому він підкреслює, що процес вимірювання базується на порівнянні вимірюваної властивості з одиницею вимірювання, ще раз нагадуючи, що: "використовуючи відповідний вимірювальний пристрій, будь-яке фізичне вимірюван-

ня можна практично звести до вимірювання довжини” [2, С. 28], тобто, на наш погляд, до еталонного вимірювання, яким вимірювання довжини і є. Однак вимірювання краси, розуму, кмітливості, тобто вимірювання, які не є фізичними, не зведеш до “вимірювання довжини”. У цьому особливому випадку, на наш погляд, потрібно вимірювання не кількості, а якості, тобто саме того, чого не слід очікувати від еталонного вимірювання. Крім того, вкрай складно знайти строго фіксований еталон хоробрості, причому справедливий, як кажуть, “на усі часи і народи” і звести одиницю його вимірювання. Хоча останнім часом спостерігаються і зворотні тенденції. Кількісні методи “повертаються” у гуманітарні науки. Зокрема деякою популярністю серед істориків користується кліометрія — кількісна історія [3]. Хоча, на наш погляд, для вимірювання подібних величин варто звернутися до безеталонного вимірювання.

Серед робіт присвячених проблемам безеталонного вимірювання хотілося б виділити статтю А. І. Уйомова, Г. К. Полікарпова “До проблеми безеталонного вимірювання в мікрофізиці” [4]. Дана стаття описує труднощі вимірювання мікрооб’єктів, які виникають через відсутність еталонів величин, що характеризують мікрооб’єкти. У статті запропонований шлях безеталонного вимірювання, а також розглянутий деякий алгоритм безеталонного вимірювання мікрооб’єктів враховуючи їх системно-параметричні характеристики [5].

Аналізуючи статтю Р. М. Нугаєва: “Зміна розвитих наукових теорій: ціннісні вимірювання” [6] знаходимо, що в якості величин, які характеризують парадигми, розглядаються цінності. На думку автора, “... цінність — це визначена мета, до якої прагнуть дії вчених; це — ідеал організації наукового знання, наявного конгломерату, емпіричних і теоретичних законів у єдине ціле” [6, С. 131]. Автор акцентує увагу на тому, що “зустріч парадигм — це не тільки зіткнення їхніх метафізичних компонентів, але і зіткнення цінностей і зв’язане з ними зіткнення ціннісних орієнтацій різних наукових співтовариств” [6, С. 131]. Далі пропонується два способи об’єднання цінностей: редуціоністський, при якому “одні цінності мають базисний, конструктивно-незалежний характер, а інші можуть бути зведені до базисних, що сконструйовані з базисних, підлеглі базисним” [6, С. 131], і “... синтетичний спосіб — створення нових, більш складних цінностей, які поєднують цінності наукових традицій, що зштовхнулися” [6, С. 131]. Наприкінці статті говориться про те, що “у процесі зіткнення цінності парадигм, що зустрілися, можуть взаємопроникати друг у друга, приводячи до виникнення крос-культурних цінностей, гібридних традицій, властивих більш досконалої парадигмі” [6, С. 135]. На наш погляд, описане в статті вимірювання цінностей є безеталонним вимірюванням, базисом якого виступають цінності. Однак стаття не містить механізму “взаємопроникнення цінностей”, а вибір одного з двох способів залежить, за словами автора, від конкретної ситуації.

Представляється що, існують деякі закономірності й у безеталонному вимірюванні, про які не згадувалося в [6]. Безеталонне вимірювання не представляється настільки простим і однорідною як еталонне. Імовірніше

всього, неоднорідність безеталонного вимірювання полягає в тому, що його можна класифікувати, розділити на кілька видів безеталонних вимірювань, які будуть розглянуті нижче, і кожний з яких буде мати свій механізм вимірювання. Здається, що чіткий, відпрацьований механізм еталонного вимірювання знаходить своє відображення й у деяких видах безеталонного вимірювання.

Метою даної статті є пошук закономірностей, що виявляються в деяких видах безеталонного вимірювання, зокрема, відповідь на питання: чи можливо одержати число в результаті безеталонного вимірювання; причому аналіз як самих видів безеталонного вимірювання, так і пошук закономірностей будемо розглядати в рамках параметричної загальної теорії систем (параметричної ЗТС) [5]. У рамках параметричної ЗТС об'єкт вимірювання й еталон можуть бути представлені у виді системних моделей. Це наштовхує нас на думку простежити вплив концепту вимірюваної системи на результат вимірювання. Крім того, у статті розглянута залежність результату вимірювання від однорідності концептів еталона й об'єкта вимірювання.

Основний матеріал. На наш погляд, можна виділити чотири види безеталонного вимірювання, що будуть охарактеризовані нижче за допомогою категорій: річ (m) — властивість (P) — відношення (R) [5].

Передбачається, що одним з видів безеталонного вимірювання є вимірювання, засноване на комбінації деяких властивостей, параметрів (P_1, P_2, P_3, \dots) в результаті якої утворюється — вимірюється річ (m). Формально це може бути виражено: $R(P_1, P_2, P_3, \dots)$, де R — комбінація чи відношення між властивостями або параметрами.

Прикладом даного виду безеталонного вимірювання можуть бути групи крові. “Групи крові — ознаки крові, які передаються за спадком, які обумовлені індивідуальним для кожної людини набором специфічних речовин, що одержали назву групових антигенів, чи ізоантигенів” [7, С. 175]. Найбільше практичне значення мають ізоантигени еритроцитів (червоних кров'яних кліток) — ізоантиген А та ізоантиген В (позначимо їх як P_1 і P_2), а також наявні в нормі в сироватці крові деяких людей антитіла проти них, називані ізоантитілами — ізоантитіло α і ізоантитіло β (позначимо як P_1' і P_2') [7]. У крові людини разом можуть знаходитися тільки різні ізоантигени та ізоантитіла (наприклад, $A+\beta$ і $B+\alpha$), тому що в присутності однотипних ізоантигенів та ізоантитіл (наприклад, А й α) відбувається склеювання еритроцитів у грудочки, і людина вмирає [7]. На підставі цих ознак кров усіх людей поза залежністю від расової приналежності, віку і статі можна підрозділити на чотири групи за наявністю чи відсутністю в крові людей ізоантигенів А та В, а також ізоантитіл α і β , тобто за комбінацією в крові ізоантигенів та ізоантитіл враховуючи, що в крові не повинно бути однотипних ізоантигенів та ізоантитіл.

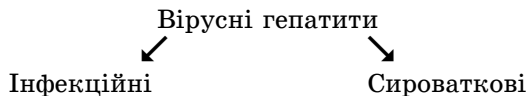
Таким чином, було виділено чотири групи крові, що позначаються буквеними і цифровими символами: $O \alpha\beta(I)$ — група крові, яка містить тільки ізоантитіла α , β , що відповідає комбінації параметрів $R(P_1', P_2')$; $AB(Iu)$ — група крові, що містить ізоантиген А та ізоантитіло β — комбінація параметрів $R(P_1, P_2')$; $Bo(Iu)$ — група крові, яка містить ізоантиген В та

ізоантитіло α — комбінація параметрів $R(P_1', P_2)$; АВ (IV) — група крові, що містить тільки ізоантигени А й В, що відповідає комбінації параметрів $R(P_1, P_2)$. Викладене вище можна проілюструвати таблицею.

Групи крові		Ізоантигени в еритроцитах	Ізоантитіла в сироватці крові	Комбінація параметрів
Цифрове позначення	Літерне позначення			
I	O	0 (ізоантигени відсутні)	α і β (анти- А і анти- В)	$R(P_1', P_2')$
II	A	A	β (анти- в)	$R(P_1, P_2')$
III	B	B	α (анти- А)	$R(P_1', P_2)$
IV	AB	A й B	0 (ізоантитіла відсутні)	$R(P_1, P_2)$

Інший вид безеталонного вимірювання заснований на зіставленні, яке можна представити у виді співвідношення (R), розглянутої ознаки (P) і вимірюваної речі (m). Це може бути позначено: $R(P, m)$. Результатом даного виду безеталонного вимірювання є нове знання: чи належить розглянута ознака вимірюваному об'єкту чи ні. Логічною підставою даного виду вимірювання, на наш погляд, є операція поділу, причому дихотомічного поділу, це й відображено в результаті вимірювання.

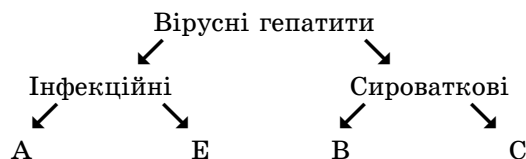
І в цьому випадку можна навести “медичний” приклад. Узагалі медицині належить безеталонне вимірювання, логічною підставою якого є операція поділу понять. Наприклад, розвиток медицини привів до зміни пануючих “у ранній період уявленнях про так звану моноінфекцію — хвороби Боткіна” [8, С. 176]. Вченими було показано, що вірусні гепатити можна розділити на класи, причому логічною підставою служить “спосіб зараження”, що, згідно нашим позначенням, можна виразити як (P). Якщо гепатиту (m) відповідає контактний або фекально-оральний механізм зараження, а також групова захворюваність з формуванням епідемічних осередків, то вимірюваний гепатит відноситься до класу інфекційних чи епідемічних вірусних гепатитів. Якщо ж описані ознаки не належать вимірюваному вірусному гепатиту, то він відноситься до класу так званих сироваткових гепатитів [8]. Для сироваткових гепатитів причиною зараження є порушення цілісності покривів — шкіри і слизуватих оболонок, а також різні ін'єкції, узяття і переливання крові, оперативні втручання, голковколювання, крім того, нанесення татуювань, прокол вух, ритуальні змішування крові; розповсюджений у середовищі наркоманів і т. д. [8].



Інфекційні гепатити можуть бути розділені на гепатит А та гепатит Е. “За своєю епідеміологічною і клінічною мірою близький до гепатиту А, однак має ряд істотних відмінностей” [8, С. 188]. Якщо гепатиту належить властивість (P_1) реєструвати “серед дорослого населення, а не серед дитячого” [8, С. 188], то ми вимірюємо гепатит Е. Якщо ж гепатиту належать властивості (P_2, P_3, \dots) — молодий вік захворілих, виборча тяжкість хвороби з

погрозою летального результату головним чином у вагітних жінок (друга половина вагітності), у ранньому післяпологовому періоді й у матерів, що годують, то вимірюваний гепатит називається гепатитом Е.

Сироваткові гепатити також можуть бути підрозділені на гепатит В й гепатит С. Підставою для виділення служить той факт, що: “Безперечно, широко розповсюджений клінічно-летальний варіант, тому гострий гепатит С в своїй більшості залишається нерозпізнаним і діагностується вже у фазу хронізації” [8, С. 187]. Вірусний гепатит В існує як у виді гострого гепатиту, так і у виді хронічного.



Крім того, кожний з видів гепатитів також підлягає безеталонному вимірюванню. У цьому випадку він виступає m — вимірюваною річчю. Кожному захворюванню відповідають свої клінічні дані, що повідомляють про його протікання, ступінь складності і т. д., тобто якісно досить повно описують характер захворювання. Крім того, існують так звані опорні діагностичні ознаки (відповідно до наших позначень P_1, P_2, \dots), за якими лікар робить діагностику захворювання — безеталонне вимірювання захворювання, механізм якого полягає в зіставленні опорної діагностичної ознаки (P_1) з вимірюваною річчю. Результатом даного виду безеталонного вимірювання є список властивому даному захворюванню опорних діагностичних ознак, що представляють якісний опис вимірюваної речі.

Третій вид безеталонного вимірювання заснований на зіставленні (R) ознаки P_1 , властивої вимірюваної речі m , з ознакою P_2 , що виступає в ролі деякого умовного еталона. Це може бути виражене у виді: $R((m^*)P_1, P_2)$. Цьому виду безеталонного вимірювання належить операція порівняння, однак, знову, немає чітко фіксованого еталону. Його функції в процесі вимірювання виконує ознака P_2 , з якою порівнюється ознака P_1 , властива вимірюваної речі (m). Назвати ознаку P_2 еталоном не представляється можливим, оскільки він виступає еталоном у звичному для нас сенсі лише в даному конкретному вимірюванні. Крім того, у даному виді безеталонного вимірювання простежується сильна залежність від об'єкта вимірювання.

Продовжуючи медичну тему, як приклад даного виду безеталонного вимірювання можна привести діагностику хворого. Як об'єкт вимірювання в даному випадку виступає хворий (m). Процедура вимірювання заснована на порівнянні симптомів хворого (позначимо їх як $(m^*)P_{11}$) з опорними діагностичними ознаками (P_{12}) передбачуваної хвороби. У випадку, якщо симптоми хворого збігаються з опорними діагностичними ознаками хвороби лікар ставить відповідний діагноз. Крім відповіді про те чи хворий пацієнт даною хворобою чи ні, результат даного виду безеталонного вимірювання містить так само відомості про ступінь тяжкості захворювання. І хоча в більшості випадків немає чітко фіксованої шкали, що виражає ступінь

захворювання, і, отже, не може бути і чіткого числового вираження, результат вимірювання дозволяє судити про ступінь тяжкості захворювання: наприклад, важка форма протікання хвороби, середня ступінь тяжкості, легкий форма протікання хвороби. Крім того, на даному прикладі просліджується залежність результату від самого пацієнта, тому що більшість захворювань протікають з різним ступенем тяжкості і з різними наслідками у різних хворих.

Подібне безеталонне вимірювання здійснює викладач, порівнюючи відповідь студента ($(m^*)P_1$) із критеріями того, що повинен знати і вміти студент (P_2), щоб одержати той чи інший бал. Ці ознаки-вимоги чітко сформульовані в нормативних документах. Задачею викладача є перевірити чи збігаються P_1 і P_2 , і якщо збігаються, поставити відповідний P_2 бал, а якщо не збігаються — продовжити вимірювання, але вже з іншим умовним еталоном, наприклад, P_3 . Результат даного вимірювання виражається числом, завдяки існуючим шкалам оцінювання.

Ще один вид безеталонного вимірювання заснований на порівнянні (R) двох речей (m_1 і m_2), одна з яких прийнята за еталон. Даний вид безеталонного вимірювання може бути виражений: $R(m_1, m_2)$. Однак, на наш погляд, m_2 не є еталоном у звичному для нас розумінні строго фіксованого зразка для вимірювання, тому що виступає еталоном не у більшості випадків, а тільки в даному вимірюванні і може змінюватися в процесі вимірювання без зміни характеристик чи об'єкта вимірювання. Під операцією порівняння мається на увазі не тільки пошук математичного відношення, як у випадку еталонного вимірювання, але і деяке інше відношення, значиме в даному конкретному випадку.

Як приклад даного виду безеталонного вимірювання можна привести співвідношення між курсами валют. Деяким умовним еталоном (назвемо його квазіеталоном) m_2 для порівняння виступає “долар США” (хоча останнім часом умовним еталоном усі частіше виступає “євро”). Еквівалентне співвідношення між доларом і гривнею складає приблизно 1:5. Тобто вартість одного долара США приблизно в 5 разів перевищує вартість гривні.

А можна розглянути й інші приклади. У літературі автор, описуючи людину, прагне показати яскраву зовнішність, неабиякі риси характеру порівнюючи здавалося б різні за змістом речі. Наприклад, поет М. С. Гумільов для того, щоб описати очі незнайомця, приводить таке порівняння:

Его глаза — подземные озера,
Покинутые царские чертоги. [9, С. 63]

Об'єкт вимірювання в даному випадку — очі незнайомця, квазіеталоном у першому вимірюванні виступали “підземні озера”, а в другому — “покинуті царські чертоги”. В слід за літературою подібні порівняння — вимірювання з'явилися в звичайному житті. Закохані порівнюють очі коханої людини з озером, морем, небом... Результат такого вимірювання не містить числа: він лише показує збігається об'єкт вимірювання з квазіеталоном чи ні.

Задасмося питанням: що впливає на результат вимірювання; як впливає

природа об'єкта вимірювання і “умовного” еталона на результат вимірювання?

У науці існує свого роду традиція: результат вимірювання (еталонного вимірювання) повинний бути виражений числом. Можливо, це пов'язано з тим, що механізм еталонного вимірювання заснований на пошуку математичного відношення: у скільки разів вимірювана величина більше чи менше за еталон. Для того щоб “вимірювання мало однозначний характер, необхідно, щоб відношення двох однорідних величин не залежало від того, якою одиницею обмірювані ці величини” [1, С. 13]. Для реалізації цієї умови в науці існує так звана умова абсолютного значення відносної кількості, що полягає “в наявності принаймні принципової можливості такого кількісного порівняння двох однорідних величин, у результаті якого виходить число, яке виражає відношення цих величин” [1, С. 13]. Ми так звикли виражати результати вимірювання числом, що, найчастіше, вважаємо його невід'ємним елементом вимірювання. “Починаючи з тієї віддаленої епохи, коли людство навчилося рахувати, число стало одним з тих основних даних, над якими працює наша думка, настільки очевидним і звичним для нашого розуму, що, бажаючи його проаналізувати, ми лише затемнюємо його” [10, С. 20]. Тому задамося питанням: чи можливо при такій схожості останнього з розглянутих нами видів безеталонного вимірювання, заснованого на порівнянні двох речей, одна з яких приймається за деякий умовний еталон, з еталонним вимірюванням одержати число; чи знайде своє відображення умова абсолютного значення відносної кількості в даному виді безеталонного вимірювання?

На наш погляд, причина криється в самих об'єктах вимірювання та у квазіеталонах. Для відповіді на цікавлячі нас питання звернімося до параметричної загальної теорії систем (параметричної ЗТС) [5]. Відповідно до представлення параметричної ЗТС об'єкт вимірювання і квазіеталон можуть бути представлені у вигляді систем. Будь-який об'єкт у рамках параметричної ЗТС можна представити у вигляді системи, тому що “будь-який об'єкт є системою за визначенням, якщо в цьому об'єкті реалізується деяке відношення, що має визначену властивість” [11, С. 37]. Це одне з визначень системи [11]. Кожна система має концепт — ідею, зміст; структуру — спосіб зв'язку чи відносини, що мислимі серед елементів субстрату і які підходять під даний концепт і субстрат — набір тих елементів, на яких реалізується структура системи, навантажена концептом. Якщо система утворена декількома об'єктами, то розглядаються деякі властивості об'єктів і відносини між ними. “Поняття “концепт”, “структура”, “субстрат” поєднуються в поняття системного дескриптора першого порядку” [11, С. 38]. Дескрипторами другого порядку є системні параметри, тобто такі характеристики об'єктів, що вказують на властивості, що породжуювані відношеннями в предметах, уже представлених у вигляді систем, і яким можна приписати визначені значення. Корелятами даного відношення А. І. Уйомов вважає дескриптори системи — концепт, структуру, субстрат [5]. Системні параметри були розділені на два класи: атрибутивні системні параметри і реляційні системні параметри. Атрибутивний системний пара-

метр — це набір таких властивостей, одним із яких володіє кожна система. Будь-яка властивість є одним із значень атрибутивного системного параметра [5, С. 145]. Реляційний системний параметр — це набір відношень, таких, що будь-які системи знаходяться в будь-якому відношенні з цього набору” [5, С. 144].

Відповідно до представлень параметричної ЗТС об’єкт вимірювання і квазіеталон можуть бути представлені у вигляді систем, кожна з яких характеризується набором системних параметрів. А “між будь-якими системами завжди знайдеться відношення, що є значенням реляційного системного параметра” [11, С. 133].

На наш погляд, якщо дві системні моделі — вимірюваний об’єкт і квазіеталон — “цілком збігаються за концептом” чи “частково збігаються за концептом”, то результат виду безеталонного вимірювання, заснованого на порівнянні двох речей, може бути виражений числом. Якщо ж між розглянутими системами встановлюється третє значення даного реляційного системного параметра, а саме, “цілком виключаються за концептом”, то результат вимірювання не містить чисельного значення. Звернімося до прикладів. У прикладі, де розглядалося співвідношення між курсами валют концепти двох систем (квазіеталона — “долара” і об’єкта вимірювання — “гривні”) збігалися. І “гривня”, і “долар” є “грошовими одиницями”. У прикладі, взятому з вірша М. С. Гумільова, концепти речей, що зіставляються, (очі незнайомця, як об’єкт вимірювання, і підземні озера, як умовний еталон — квазіеталон) різні.

Звернемося ще раз до пануючій в еталонному вимірюванні умові абсолютного значення відносних величин, відповідно до якій для одержання числового результату необхідно порівнювати дві однорідні величини [1]. Саме однорідні величини. На наш погляд, ця умова знайшла відображення й у безеталонному вимірюванні, у тому його виді, що заснований на порівнянні двох речей, одна з яких обрана як деякий умовний еталон — квазіеталон. Вимога наявності однорідності вимірюваних величин “трансформується” у значення реляційного системного параметра. Безумовно, представляється можливим одержати в результаті безеталонного вимірювання, заснованого на зіставленні двох речей, двох систем, число, за умови, що концепти двох систем цілком або частково збігаються, і не представляється можливим одержати числовий результат при безеталонному вимірюванні двох систем з різними концептами.

Висновки й перспективи дослідження. Таким чином, визначено певний вплив концептів вимірюваної системи і квазіеталона на результат вимірювання. Результат виду безеталонного вимірювання, який засновано на порівнянні вимірюваного об’єкта та квазіеталона, залежить від значення реляційного системного параметра, що характеризує відношення між об’єктом вимірювання і квазіеталоном, які представлені у вигляді систем. Можливо, збіг за концептом не єдиний реляційний системний параметр, що впливає на результат безеталонного вимірювання. Представляється можливим існування набору реляційних системних параметрів, що характеризують відношення між двома системами, одна з яких являє собою об’єкт

вимірювання, а інша — квазіеталон. Безсумнівно, набір реляційних системних параметрів, що характеризують дві системи, які зіставляються між собою, впливає не тільки на результат, але і на механізм безеталонного вимірювання.

Література

1. Сена Л. А. Единицы физических величин и их размерности. — М.: Наука, 1977. — 336 с.
2. Берка К. Измерения. Понятия, теории и проблемы: Пер. с чеш. — М.: Прогресс, 1987. — 320 с.
3. Хвостова К. В. Количественные методы в истории // Вопросы философии. — 2002. — №6. — С. 60–68.
4. Уёмов А. И., Поликарпов Г. К. К проблеме безэталонного измерения в микрофизике // Проблемы диалектико-материалистического истолкования квантовой теории. Материалы симпозиума по гносеологическим проблемам измерений. — К.: Наукова думка, 1972. — С. 127 — 140.
5. Уёмов А. И. Системный подход и общая теория систем. — М.: Мысль, 1978. — 272 с.
6. Нугаев Р. М. Смена развитых научных теорий: ценностные измерения // Вопросы философии. — 2002. — №11. — С. 124–134.
7. Популярная медицинская энциклопедия. — М.: Советская энциклопедия, 1979. — 704 с.
8. Соринсон С. Н. Инфекционные болезни в поликлинической практике: Руководство для врачей. — СПб.: Гиппократ, 1993. — 320 с.
9. Гумилёв Н. С. Стихотворения и поэмы. — М.: Профиздат, 1991. — 336 с.
10. Лебег А. Об измерении величин. — М.: Учпедгиз, 1960. — 204 с.
11. Уёмов А., Сараева И., Цофнас А. Общая теория систем для гуманитариев. Учебное пособие под общей ред. А. И. Уёмов Wydawnictwo “Universitas Rediviva”, 2001. — 276 с.

В. В. Готынян,

к. филос. н.,

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

ПРОБЛЕМА БЕЗЭТАЛОННОГО ИЗМЕРЕНИЯ: СИСТЕМНЫЙ АСПЕКТ

Резюме

Безэталонное измерение позволяет эксплицировать качество рассматриваемого объекта, однако оно не располагает строгим алгоритмом измерения. В статье предложена классификация безэталонного измерения по способу измерения; рассмотрены некоторые закономерности безэталонного измерения.

Ключевые слова: эталонное измерение, безэталонное измерение, вещь, свойство, отношение, системная модель, атрибутивные и реляционные системные параметры.

V. V. Gotynyan,

Assistant professor

Department of the Philosophy for the Natural Sciences Faculties

Odessa I. I. Mechnikov National University

**PROBLEM OF THE STANDARDLESS MEASUREMENT:
SYSTEM ASPECT**

Summary

The standardless measurement let to appreciate a quality of concerned object. But it doesn't possess a precise algorithm of the measurement. A classification of the standardless measurement is proposed at the article. The some regularities of standardless measurement are examined here.

Key words: standard measurement, standardless measurement, system model, thing, property, relation, attributive and relational system's parameters.

УДК 111.852

М. В. Русяєва,

канд. мистецтвознавства

доц. каф. культурології

ОНУ імені І. І. Мечникова кафедра. культурології

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ТРАГІЧНОГО В МУЗИЦІ

У статті зосереджено увагу на актуальних проблемах трагічного в музиці як показовий випадок виявлення естетичної природи мистецтва, що відкриває антиномічні підстави естетичного досвіду і художньої умовності.

Ключові слова: мистецтво, трагічне, посттрагічне, антиномія.

Постановка проблеми. Питання про трагічне як про особливу духовну парадигму європейської культури ще не придбало необхідної повноти та послідовності. Трагічне виступає таким феноменом, який дозволяє відкрити та дослідити зв'язки між узагальненим духовним досвідом культури і смисловими закономірностями конкретного художнього тексту, але й вказує на збіги, спільні шляхи у логіці культурологічного та музикознавчого аналізів. Проблема трагічного набуває сьогодні нового гуманітарного тлумачення. Якщо раніше вона відносилася до області естетико-філософського пізнання як загальномистецтвознавчого, то на сучасному етапі вона виявляє культурологічне спрямування і передбачає відновлення естетичних передумов музикознавчої теорії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Теорія трагічного як культурно-історичного феномену тільки позначена — з боку обговорення антиномічних засад людського досвіду (О. Лосєв, П. Флоренський) і цінносних універсалій культури, в тому числі, символічного змісту культури (С. Аверінцев, М. Бахтін, А. Бонар, Г. Гадамер, К. Леві-Строс, О. Лосєв, В. Франкл, О. Шпенглер). В музикознавстві питання про трагічну образність в музиці також не набули теоретичної єдності, хоча в багатьох дослідженнях містяться переконливі характеристики природи музики і її семантичних можливостей (наприклад, в роботах М. Арановського, Б. Асаф'єва, В. Бобровського, В. Задерацького, В. Конен, В. Холопової та інших.) Проте, типологічні підходи до семантики в музиці ще не визначені, що стає ще однією перешкодою на шляху до цілісних музикознавчих оцінок феномену трагічного. Не тільки в музикознавчій, але й в естетико-культурологічній літературі відсутнє поняття про посттрагічне, яке виявляє яскраву рису еволюції трагічного в сучасній культурі.

Метою статті є: огляд актуальних проблем трагічного у музиці як особливого художнього феномену.

Викладення основного матеріалу. Культурологічне вивчення трагічного в мистецтві примушує звертатися до антиномічних засад людської культури, виявляти головні трагедійні антиномії людського буття. Тому, як культурологічна, проблема трагічного набуває універсальної широти і

може бути розглянута як одна з центральних в духовному досвіді людини. Вона стає загальною для музикознавства і культурології, відкриває принципіву близькість цих дисциплін. З одного боку, культурологічний підхід відкриває для музикознавства найближчі метатеоретичні поняття. З іншого боку, культурологія, особливо культурологія в галузі мистецтвознавства, безпосередньо спирається на методики окремих мистецтвознавчих дисциплін, також музикознавства. Музикознавчий аналіз можна уявити в контексті більш загального культурологічного аналізу в зв'язку з їхнім загальним предметом — смисловим змістом людської діяльності.

Проблема трагічного у музиці дозволяє побачити у музичному жанрі та стилі структурно-смислові основи традиції, тобто творчої смислової системи, яка переважає у даний період. Особлива роль музики у втіленні трагічного обумовлена тим, що музика усіх епох найбільш безпосередньо висловлює духовні домінанті культури. У тому числі вона відкриває постійні аспекти духовного змісту культури. Трагедійність — це не стільки певний естетичний ціннісний аспект музичного змісту, що зумовлений загальножиттєвим досвідом, скільки специфічна форма розуміння, взаємодії людини зі світом. Вона веде до відмінних інтерпретацій, але завжди пов'язана з розкриттям антиномічності людського життя, нездоланної двоїстості, полярності людського буття. Питання життя та смерті завжди присутні у житті людини. Однак засоби їх інтерпретації залежать від характеру розуміння тих проблем людського буття, до яких схильна та чи інша культура. Якщо культура релігійна, то й розуміння, образи, що народжені у мистецтві, будуть носити відповідно сакральний духовний характер. Якщо культура неприхована світська, антиклерикальна, то, незважаючи на найгуманістичніші концепції — вона буде спрямована на секуляризований світський зміст.

Емансипація трагічного історично пов'язана з затвердженням особливих завдань мистецтва: з відкриттям найбільш загальних і глобальних проблем людського буття, його “вічних” питань і питань про Вічність, типових криз свідомості особистості. Трагічне, трагедійність є проявою фундаментальних та найбільш загальних закономірностей самоздійснення людини, бо зумовлена центральними і необхідними антиноміями розуму: “Людина”, — пише Флоренський, “сама жива єдність нескінченності і кінцевості, вічності і тимчасовості, безумовності і тлінності, необхідності і випадковості, вузол світу ідеального та світу реального, зв'язок світів (Державін) і вона не може творити щось інше, ніж свої ж подібності, тобто такі ж протиріччя горного та дольного, якими є вона сама ... [3, 107]”. Саме зі звертанням до структури антиномічних засад буття людини пов'язани два шляхи інтерпретації духовного змісту культури. Кажучи словами П. Флоренського, це протиставлення “усійного” та “іпостасного” начал, що стає антиномією життя.

В його теорії позначені два шляхи трагічного; перший веде у бік загострення, підсилення трагедійності, у бік безвихідності трагічного протиріччя. Цей шлях стає типовим для західноєвропейського світорозуміння і уявлення про особистість. Він і стане основою трагедії як художнього жанру, особливої композиції.

Інший шлях відкриває можливість зняття трагічної антиномії, її подолання в самій її першооснові — в момент виникнення. Він веде у бік “кінця” і зв’язаний з релігійно-філософським — надособистим, трансперсональним — розумінням трагедійного конфлікту. Він стає передумовою нової лінії трагедійної семантики в мистецтві (музиці) ХХ століття, яку ми умовно назвемо “посттрагічною”. Однак цю “посттрагічну” тенденцію містити в собі у завуальованому вигляді і будь-який традиційний трагедійний твір: він показує її — як загальний вихід з трагедії — на прикладі долі головного героя. Тому що і в розпалі “трагічної боротьби ... мислимо, однак, і кінець: якщо б особистість, не заплямована навіть тенетами гріха іпостасного, взяла на себе фатальну усійну провину людської волі, добровільно, і в собі самій людську непокірну усю просвітлила світлом Смыслу, тоді була б єдиною точкою винищено трагічність самого існування людського, тобто була б врятована людська природа від прориву свого буття...[3, 141]”.

Дана обставина — а саме, “прихована полеміка” трагедійного та посттрагічного, тобто двох розумінь вихідної трагічної антиномії, зумовлює особливості античної трагедії, котра ще перебуває на переході від обряду до художнього жанру, від релігії до мистецтва.

В силу непозбутньої антиномічності, парадоксальності будь-якого трагічного шляху, релігійне розуміння смерті розкривається як прийняття вічності, тобто як придбання безсмертя, а секуляризоване художнє розкриття джерел безсмертя в реальному житті особистості стає доказом їх нездійсненності, ілюзорності; останнє веде до яскравого загострення всіх протиріч, контрастів людського буття в образній системі мистецтва Бароко, зокрема, через шекспірівський тип трагедії, що стає класичним — традиційним та повним, завершеним — зразком цього жанру.

Трагедійність — виявляє смислові відмінності між особистим і загальнолюдським, універсально-ціннісним в досвіді культури, що реалізуються в стильовій самопротиречивості музичного образу, ведуть до “поетики одноразових контрастів”, до пошуку радикальної новизни в граматиці і семантики музики (наподобу експерименту К. Пендерецького в “Плаче по жертвам Хиросими”). Однак, трагедійна оцінка включає і вказівки на можливість прилучення до вищого позитивного початку буття — нехай і за межами власне трагедійної композиції, завдяки цьому підготовляючи шлях до посттрагічної концепції.

Посттрагічне — смислове зрівняння особистого і історичного в людському досвіді і в художньому (музичному) образі шляхом “буквального” відтворення ціннісних універсалій культури, ведуче до “поетики неізбіжання”, “поетики тотожності”, що відкриває “актуально-прекрасне” в історичних і стильових ремінісценціях (повторюваннях) як нову глибину, всеосяжний характер музичних символів.

Культурологічна вагомість феномену трагічного во мноному визначається її естетичної наповненістю, тому саме художнє осмислення трагічного стає головним предметом при рішенні названої проблеми. В музиці, в силу її іманентної природи, психологічна духовна природа трагічного з’являється найбільш безпосередньо, визначена специфічними засобами музичного

формобудування, що дозволяє говорити про трагедійність і посттрагічне в музиці як самостійних художніх (естетичних) феноменах.

Типологія трагічного в музиці пов'язана з типологією семантичних чинників — рівнів семантики в музиці, що виявляються однаково важливі і для трагедійного, і для посттрагічного аспектів музичного змісту. Дані рівні утворюють наступну послідовність:

– стильове направлення (стиль епохи), зв'язане з ведучими ідеями, темами музичної творчості, з образом “героя культури” (“людини епохи”);

– жанрово-композиційна форма, яка пов'язано з образною логікою, принципами драматургії як процесуально-тимчасового становлення образів, в тому числі, з циклічністю (однаково важливий в усіх випадках втілення трагічного);

– авторська поетика (індивідуальний композиторський стиль), що визначається засобами авторської інтерпретації стильових прообразів, ведуча як до полістилістики, яскравих “граматичних” обновлень (у трагедійної сфері), так і до стильових синтезів, історичної ретроспекції (посттрагічна концепція),

– жанрові прототипи (прообрази, первинні стилістичні моделі), зв'язані в усіх випадках здійснення трагічного в музиці з переакцентуацією — смисловим очудненням (оцінкою “з боку”) і очудненням (“чудним”, парадоксальним стилістичним порушенням) семантичної функції жанру — його риторичної формульності. Універсальним жанрово-стилістичним носієм трагічної образності стає хорал, завдяки цьому, з боку музичного прийому, підтверджуючи важливу близькість релігійного і мирського (світського) в осмисленні трагічних *антиномій*;

– музичний твір (окремий задум, опус), пов'язаний з конкретним програмним рішенням — незалежно від проголошеного або прихованого характеру програмності; еволюція трагедійних задумів веде від програмності синтетичних (музично-сценічних) жанрів до “чистої” “абсолютної” музики квартета і симфонії (інших інструментально-оркестрових жанрів); посттрагічні задуми “вертають” до програмних підстав музики як до необхідних передумов сприймання нової складної музичної символіки;

– музична тема, тип інтонування, композиційний прийом як головні реалії музики, її жива “предметність”, що дозволить зводити смислові конструкції, — зв'язані зі засобами стилістичного діалога, розуміючі взаємовідносини, що відволіють континуумності і дискретності у тематизму та фактурі, ширше — в осмисленні мови музики як цілісно-універсального і преривного, історичні (національно) відокремленого, і символічні властивості, що відкривають риторичні консонантні і дисонантні сфери в музиці, а також — можливості їхнього семантичного зближення, ототожнення (у посттрагічному).

Загальний “семантичний інваріант” трагічного в музиці — образ “людини епохи” в двох головних можливостях його буття:

– як егоцентрично відокремленої, розпачливої “апокаліптичної” особистості (“герой” П'ятої симфонії Онегера, пізніх квартетів Шостаковича);

– як учасника (свідка) “космічної Гри”, залученого до Вічності людини

“як любовно затверджуваної дійсності” (М. Бахтин) (“герой” П’ятої симфонії Тищенко, “Яраві” і “Франциска Ассизського” Месіана).

В цілому, поетика трагічного в музиці відкриває можливості зближення текстологічного музикознавчого аналізу і культурологічного дискурсу як актуального для сьогоденного гуманітарного знання “поглиблення” музикознавчих оцінок в історичне “життя” культури.

Про концепцію посттрагічного як особливого музичного феномена можна говорити у зв’язку зі стильовими відкриттями музики другої половини ХХ століття, хоча вона й була підготована історично більш ранніми чинниками музичної поетики. Серед даних чинників можна виділити ті, що визначаються розвитком музики як специфічної художньої мови, іманентною логікою музичного формування. До них віднесемо:

- семантику первинних ритуально-релігійних жанрів, в яких формується уява про музику як про самодостатнє естетичне ціле, передусім, про її гармонізуючи общинно-соборні функції;

- гимнічний, ювіляційний тип піснеспівов, у тому числі тропірований, як в григоріанській католицькій службі, так і в православній літургії;

- стильові особливості ренесансної поліфонії строгого стилю — як “першої музичної практики” (по визначенню К. Монтеверді);

- естетичні канони й композиційні норми музики епохи класицизму, класичної музики у цілому як певні прототипи музичної семантики (що еволюціонують від Баха до Бетховена й далі), семантичні функції класичної гармонії;

- становлення класичних норм гармонії як переклад-перетворення ідеї гармонії у систему конкретних правил та прийомів, загальним цільовим призначенням яких є, наприкінці, рівновага дисонантної та консонантної сфер музики, але з урахуванням підпорядкування дисонансу, як того що розв’язується, консонансу, як того, що розв’язує. Таким чином, консонантна сфера музики зміцнювалася у значенні носія позитивної образності. Класицистська стилістика як сукупність “знаків” класичної музики, тобто найбільш “чистого” досвіду академічної музичної традиції, використовується у творах романтиків, ще активніше — у композиторів першої половини ХХ століття в семантично згущеному вигляді, як своєрідні “ключові” слова, що означають загальні і вічні цінності — Істину, Пробудження, Світло, Безсмерття і т. п.;

- емансипацію орнаментально-фігураційного начала як передумову нового сонорного типу інтонування, що веде до зв’язку музичної орнаментики з фантазмагоричними, пантеїстичними, підкреслено незвичайними езотеричними образами (від пізніх сонат Бетховена до Дебюсі), до особливої ролі хроматичної системи в розвитку музичної семантики і до семантичної подвійності хроматизмів.

Не менш важливими для концепції посттрагічного стають і ті передумови, що виникають з боку художньої культури у цілому, зумовлені змінами в особистій свідомості, в розумінні призначення й сутності людини, новими інтересами до культури. Так, для становлення ідеї посттрагічного виявляється важливою та тенденція, що постійно присутня в європейській

музиці Нового часу, але набуває особливого значення у середині ХХ століття — тенденція зближення музики і міфа або — відкриття через музику нового міфологічного змісту в культурі ХХ століття. Дана тенденція поступово придбає власну область жанрових форм, породжуючи і новий тип програмності, і нове відношення до програмного початку у музиці. В образно-тематичному відношенні вона, по-перше, пов'язана з відродженням і розширенням досвіду духовної релігійної музики, завдяки цьому своєрідно продовжуючи, розвиваючи основну історичну передумову посттрагічного. По-друге, вона безпосередньо зв'язана з космологічними концепціями і навіть може бути в цьому відношенні названа новою “музикальною космологією” ХХ століття. По-третє, у концепціях посттрагічного бере участь й нове розуміння ліричної теми в музиці, що веде у бік психологічного заглиблення та укрупнення образів, до певної медитативної екзальтації, що може бути й заглибленою у “тишу”, і гучноголосою, гранично динамізованою, — тобто у бік “музики станів”, однак не всякої, а такої, що відкриває особливі творчі гармонізуючі сили людської свідомості як мікрокосма. Дану нову ліричну тенденцію, особливо тому, що вона найчастіше заснована на грі зі стильової пам'яттю, на алюзіях-узнаваннях, цілковито уводить в уявлюване, умовне, — можна назвати утопічною.

Названі три образно-тематичні напрямки — ренесансно-релігійний, космологічний та утопічний, зближуючись, можуть служити підставою нової концепції музики в цілому як міфа.

В музичному мистецтві другий половини ХХ сторіччя виникає ряд принципово нових чинників жанро і стильообرازовання, що сприяють увазі до посттрагічних художніх оцінок. Так, поняття про духовну музику істотно поширюється в сторону вільних авторських тлумачень традиційних форм духовних жанрів. Пошук нових “граматичних” засобів музичної виразності веде до відкриття нових семантичних можливостей музики, передусім, до виявлення сенсу музики як цілої, як особливої художньої мови. Зближення музичної символіки з символікою міфа робить її особливо складною, в той же час, значної і необхідної. З точки зору цього зближення К. Леві-Стросс затверджує, що “... і музика, і міфологія суть інструменти для знищення часу...; тільки ця мова (мова музики — М. Р.) об'єднує суперечливі властивості бути водночас уморозумілим і неперекладним...; це саме по собі перетворює творця музики в суть, подібне богам, а саме музику — в вищу таємницю науки про людину ...”[1,27]

Сближаясь з поетикою міфа, посттрагічна концепція в музиці сприяє народженню особливого типу програмності — не стільки що роз'яснить зміст музичних символів, скільки що створить паралельний їм ряд вербальних (словесно-поетичних) символічних значень. Приклади подібної програмності, рівно як і постійного звернення до посттрагічних ідей в контексті нових міфологічних уявлень можна знайти у творчості О. Месіана (починаючи з раннього опусу фортепіанних прелюдій і завершуючи оперою-містерією “Святой Франциск Ассизський”).

Месіану властиво прагнення вийти за межі стереотипів в смисловий інтерпретації музики, її інтонаційних і естетичних можливостей. Саме в

зв'язку з даною тенденцією народжується так званий орієнталізм Дебюсі, що трансформується в “екзотичні вибухи” та стійкий західно-східний універсалізм музичної мови Месіана.

Творчість Месіана дозволяє виявити такі аспекти інтерпретації пост-трагічної моделі вхідної буттєвої антиномії, що можна вважати типовими для композиторів другий половини ХХ сторіччя (в частковості, вони виявляють стилістичну схожість Месіана і Стравінського). Серед прийомів, що набувають стильову важливість слідую назвати:

- образну статику;
 - підкреслювання фоноколористичних властивостей мотивно-інтонаційних елементів, переважання у мелосі “хромо-форм”;
 - притягнення всіляких різновидів мікро-остінатних структур;
 - народження особливої комплементарно-сонорної поліфонії;
 - створення нової ідеї мелодії — як сонорно-орнаментального феномену.
- Розвиток цієї ідеї у Месіана зв'язаний з “багаторазовим милуванням знайденими звукозвєннями”, “з вслухованням” в їх акустичну природу — що і веде до розуміння “колорита”, невимірно більш широкого ніж у тих композиторів, що використовують колористичні прийоми для забарвлення ідеї, але не для її утворення” [2, 31].

Стильові пошуки Месіана органічно входять до тієї сукупної “картини світу”, що виникає в творчості французьких композиторів рубіжу ХІХ — ХХ сторіччя, в першій половині ХХ сторіччя стаючи невід'ємною частиною національної традиції. Так, ім'я Месіана стає в один ряд з іменами Е. Вареза, А. Жоліве, П. Булеза і П. Дютіїє, водночас, підкреслюючи їх відмінність від Дебюсі: від останнього їх відокремлює (і віддаляє) прагнення піднести свою суб'єктивну емоційну настроєність до рівня універсальної концепції, “науково” посилити власне бачення миру, обґрунтувати його вагомою філософсько — естетичною або будь-якою іншою “об'єктивною” теорією.

Висновки. Таким чином, досвід творчості деяких провідних майстрів музики ХХ століття дозволяє говорити, що трагічне, по-перше, виявляється однією з найскладніших парадигм духовної культури, оскільки безпосередньо пов'язане з двоїстістю людського буття (“смертне-безсмертне”, “сакральне-мирське”, “божествене-людське”, “релігійне-світське” и т. ін. По-друге, як духовно-музична парадигма трагічне відбиває і зберігає різноманітні історичні етапи жанрового становлення музики. Вивчення трагічного у музиці дозволяє також зрозуміти неодноримність категорії “духовна музика”, її нове значення у наші дні. По-третє, трагічне у музиці безпосередньо пов'язане з її жанрово-стильовим змістом, та з роллю жанра у музиці як стійкого семантичного знака. Розмежування трагедійного та посттрагічного шляхів, втілення трагічної антиномії в музиці стає істотним засобом жанрово-семантичної типології музики. По-четверте, традиції композиторської школи ХХ ст. дозволяють характеризувати деякі стильові прийоми як стійкі засоби передавання трагічної ідеї. Для названих прийомів саме сфера трагічного стає смислопороджуючою. Так, полістилістика і пов'язані з нею різні прийоми стилістичного очуднення сприяють переда-

чі трагедійного конфлікту; розвиток сонорного феномену, взагалі, іншого принципу континуумної організації у музиці стає особливо важливим для втілення посттрагічного. У зв'язку з цим, внутрішньоконтрастну полістилістку і комплементарно-сонорні тенденції в музиці можливо охарактеризувати як важливі естетичні принципи, через які знаходять себе духовні інтереси культури.

Література:

1. Леви-Стросс К. Мифологические. Сырое и вареное. Пер. Н. Разгон // Семиотика и искусствоведение. Сб. переводов. Сост. и ред. Ю. Лотмана и В. Петрова. — М.: Мир, 1972. — С. 25-49.
2. Стравинский И. Статьи. Воспоминания. — М.: Советский композитор, 1985. — 376 с.
3. Флоренский П. Культ, религия и культура. Лекция 2 // Из богословского наследия. — Богословские труды. XVII. — М., 1918. — С. 105-168.

М. В. Русяева

к. искусств.

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

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТРАГИЧЕСКОГО В МУЗЫКЕ

Резюме

В статье сосредоточено внимание на актуальных проблемах трагического в музыке как показательного случая выявления эстетичной природы искусства, которое открывает антиномичные основания эстетичного опыта и художественной условности.

Ключевые слова: искусство, трагическое, посттрагическое, антиномия.

M. V. Rusyaeva

Assistant Professor

Department of the Culturology (Cultural Studies),
Odessa I. I. Mechnikov National University

ACTUAL PROBLEMS OF THE TRAGIC IN THE MUSIC

Summary

This article is concentrated to actual problems tragical in music as indicative a case of revealing of the aesthetic nature of art which opens the antinomichnye bases of aesthetic experience and art reserve.

Keywords: art, tragical, posttragical, antinomy.

УДК: 165:124.2:164.02

А. В. Рабокоровка,

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

ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ В КОНТЕКСТЕ УЧЕНИЯ О ВНУТРЕННЕЙ ФОРМЕ

В статье предпринята попытка исследовать возможности категории внутренней форма в качестве средства интерпретации. Методологической основой исследования выступает иконологическая теория, разработанная западным ученым-гуманитарием Э. Панофским.

Ключевые слова: интерпретация, внутренняя форма, иконология, символическая форма, перспектива.

Постановка проблемы. Результаты перестройки традиционной теории познания, отождествляющей познавательный процесс исключительно с “отражательными” субъект-объектными отношениями и абстрагирующей от личностных, культурно-исторических аспектов познания, затронули на сегодняшний момент самые разнообразные сферы человеческой деятельности. Очевидность того факта, что сугубо аналитическая, внеисторическая теория познания является крайне недостаточной, привела к необходимости переосмысления различных типов и форм знания. Благодаря этому познавательный процесс был дополнен такими понятиями и процедурами как символизация, интерпретация, репрезентация, конвенция и др.

Особое значение в наше время приобрели процессы символизации. Однако параллельно с этим стала возрастать и значимость проблемы интерпретации, ведь символ есть нечто такое, что всегда и везде нуждается в понимании и истолковании, без этого он просто пустой знак, оболочка, лишённая значения и смысла. Соответственно возникла и острая необходимость в выработке определённых механизмов и процедур интерпретации, в обнаружении особых конструктов, позволяющих выявить пути смыслополагания. При этом опыт герменевтики даёт нам основания предполагать, что интерпретация не может быть представлена исключительно как логико-методологическая процедура, поскольку существует как многоликий феномен на различных уровнях бытия субъекта (об этом см., например, [1, С. 7-25]).

Цель. Данная статья ставит своей целью рассмотрение интерпретационных возможностей такого нетрадиционного для современной философской мысли образования как внутренняя форма, рассмотренного в данном исследовании с позиций иконологической методологии, разработанной западным мыслителем Э. Панофским. Соответственно, объектом исследования данной статьи будет служить понятие перспектива, представленное в концепции Панофского как один из вариантов изучаемой нами категории внутренней формы.

Анализ литературы. На онтологические стороны теории интерпретации впервые обратил своё внимание Ф. Ницше. Он считал, что человек всегда полагает определённую перспективу, иными словами, конструирует мир, меряет его своей силой, осязает, формирует, оценивает. При этом человеческое мышление всегда выступает, по его мнению, как “интерпретирование по схеме, от которой мы не можем освободиться” [2, С. 241], и ценность мира оказывается укоренённой в нашей интерпретации. Критикуя позитивизм, Ницше заявляет: “фактов не существует, а только *интерпретации*. Мы не можем установить никакого факта “в себе”” [2, С. 224].

Размышляя над этой проблемой в работе “Воля к власти”, философ предлагает объяснение этому феномену, в частности, утверждая, что всегда остаётся некое пустое пространство, “зазор” между бесконечно изменчивым, становящимся миром и застывшими, устойчивыми “понятийными” схемами и логикой. Всегда, говорит Ницше, существует возможность предложить новые смыслы, “перспективы” и способы “разместить феномены по определённым категориям”. Иными словами, не только “схемы” действительности, с которыми работает философ, но и сама действительность открыты для бесконечных интерпретаций. Мир, утверждает философ, “не имеет какого-либо одного смысла, но бесконечные смыслы” [2, С. 224].

Таким образом, Ницше на первое место ставит интерпретированное, “перспективное” отношение субъекта к бесконечно изменчивому миру, существенно расширяя всю проблематику и переводя её в сферу онтологии субъективности. Возможность установить определённую перспективу рассматривается Ницше как неотъемлемое фундаментальное свойство бытия субъекта, его сознания. Для него “существует *только* перспективное зрение, *только* перспективное “познавание” [3, С. 491], поэтому интерпретация принимается как фундаментальный момент познания, отношения к жизни и миру.

Основной материал. Позиция Ницше в логико-теоретическом (не метафизическом) отношении удивительным образом перекликается с идеями другого западного учёного-гуманитария — искусствоведа и историка культуры Э. Панофского. Общеизвестно, что Панофский является создателем особого метода интерпретации художественных произведений, так называемой, иконологии. По его мнению, процесс истолкования произведений искусства включает в себя три стадии. Первая, низшая стадия предполагает, прежде всего, формальный анализ произведения. Он направлен на установление “первичного смысла”, закреплённого непосредственно в чувственно-воспринимаемой стороне изображения, и представляет собой, говоря словами Панофского, предиктонографическую стадию.

Вторая ступень — выявление “вторичного или условного смысла”. Это задача иконографического анализа. Сложность данного анализа состоит в том, что “вторичный смысл” не является чем-то очевидным. Для его установления необходимо проникновение в содержание различных сюжетов, символов и аллегорий, а также владение определёнными знаниями литературных источников и специфических тем (античные мифы, библейские легенды и т. п.).

Третья, высшая, по мнению Панофского, степень проникновения в произведение искусства касается “внутреннего смысла” произведения. Для его постижения необходимо не только использовать результаты двух предшествующих ступеней, создав из них некий синтез, но и быть знакомым с “существенными тенденциями духовной жизни человека”, а именно с философией, религиозными взглядами, социальной ситуацией, политической жизнью и т. п., иначе говоря, со всем тем, что Панофский, вслед за Кассирером, называет “символами времени” [4, С. 5-8].

Итак, мы можем констатировать, что целью иконологического исследования, в конечном итоге, является постижение “внутреннего смысла” произведения искусства. Но зададимся вопросом: а что же, по сути, стоит за таким неоднозначным понятием как “внутренний смысл”? В своей классической работе “Этюды по иконологии” Панофский проясняет ситуацию следующим образом: “... внутренний смысл может быть определён как *объединяющий принцип, который находится в основании и определяет как видимое событие, так и его интеллигибельную значимость, и который обуславливает даже форму внутреннего события*” (курсив мой. — А. Р.) [4, С. 5]. Фактически, речь идёт об обнаружении особого формообразующего начала, внутренней форме, стоящей за внешними эмпирическими явлениями и обуславливающей собой построение всего многообразного содержания культуры. Подчёркиваем, что это не просто сумма каких-либо внешних явлений, но созидательный и порождающий закон, особый способ самообъективации и самовыражения духа.

Возможность постижения этого “внутреннего смысла” предстаёт как концентрированное выражение “лежащих в фундаменте принципов, которые вскрывают основное отношение нации, периода, класса, религиозных и философских убеждений — неосознанно выраженных отдельной личностью и конденсированных в одном произведении” [4, С. 7]. При этом Панофский указывает на то, что в таком постижении чистых форм, мотивов, образов, сюжетов и аллегорий как выражений, находящихся в основании принципов, мы интерпретируем все эти элементы в качестве того, что Эрнстом Кассирером было названо “символическими ценностями” [4, С. 8] или “символами” [4, С. 6].

Примечательно, что для иконологии, как и для философии символических форм, понятие символ и символическая форма являются основополагающими. Поэтому трактовка их Панофским всецело соответствует духу теоретических построений Кассирера. Так, у Панофского, как и у Кассирера, символическая форма имеет две стороны, как бы два различных измерения, а именно — “чувственно наличное бытие” и “внутренний духовный смысл” или “значение”, проявляющееся в эмпирически данном и составляющее общий момент того, что обычно понимают под таким многогранным термином как “культура”.

Рассматривая различные художественные произведения в виде символической формы, Панофский тем самым вслед за Кассирером пытается связать в некую органическую целостность независимое бытие рассматриваемого явления как особую духовную активность и многообразие связей

и отношений культуры, которые обусловили возникновение и функционирование этого явления. В результате — произведение искусства, рассматриваемое Панофским в качестве особой символической формы, пребывает в самом центре духовного пространства, движущегося от личности творца к совокупной духовной атмосфере времени и обратно.

Исходя из сказанного, можно заключить, что “форма иконологии, предложенная Панофским, — это теория и метод, с помощью которых на основе идей философии символических форм делается попытка целостной интерпретации всей семантической структуры произведений изобразительного искусства” [5, С. 100-101]. При этом само художественное произведение рассматривается Панофским в качестве символа или символической формы в том смысле, который вкладывал в эти понятия Э. Кассирер.

Известно, что после выхода в свет первого тома “Философии символических форм” Кассирер призвал своих коллег добавлять исследования в предложенной рубрике, рассматривая различные области познания как “символические формы”. Неудивительно, что одним из первых на призыв Кассирера откликнулся Панофский, написав работу, вызвавшую достаточно широкий резонанс в научной среде. Речь, в данном случае, идёт о его известной работе “Перспектива как “символическая форма””.

Обратившись к понятию перспектива, Панофский вовсе не стремится к разработке её общетеоретических принципов в том виде, в каком они обычно рассматриваются в рамках искусствоведения. Панофский не был бы настоящим учёным, если бы остался в рамках проблематики очерченной сферами эстетики и искусствознания. Напротив, он стремился под казальсь бы локальной художественной задачей, а именно разработкой линейной перспективы в живописи, увидеть подлинно философскую проблему восприятия и воссоздания реальности. Более того, основное внимание учёного направлено на отыскание тех первичных принципов, которые лежат в основании этой реальности и оформляют её изнутри.

Буквально в самом начале своей работы Панофский указывает на близость своих взглядов идеям Кассирера. Задавая особый ракурс в рассмотрении проблемы перспективы, он отмечает: “Если перспектива не является элементом ценностным, то она всё же элемент стилистический, и даже больше: если и в истории искусства воспользоваться удачно найденным термином Эрнста Кассирера, её можно определить как одну из “символических форм”, через которые “духовно значимое содержание связано с конкретным чувственным знаком и этому знаку внутренне присуще”, и в этом смысле для отдельной художественной эпохи и области искусства более существенно не то, имеют ли они перспективу, но то, какую именно перспективу они имеют” [6, С. 268].

Иными словами, рассматривая понятие перспективы в виде некоего промежуточного звена, “срединного царства” (по выражению Кассирера), расположенного на границе “духовно значимого содержания” и “чувственного знака”, Панофский, фактически, трактует перспективу как один из частных случаев подпадающих под действие такой категории как внутрен-

няя форма. В силу этого понятие перспективы сохраняет у него все наиболее значимые характеристики и функции данной категории.

Своей первостепенной задачей Панофский всегда считал “отыскание априорных формообразующих принципов, синтезирующих на своей основе всё хаотическое, бесформенное многообразие чувственного опыта, наполняя тем самым этот опыт значением и смыслом” [5, С. 107]. В данном случае таким формообразующим принципом выступает у Панофского, как раз понятие перспективы, понимаемое учёным как особая “форма изображения”, “манера выражения”, свойственная той или иной эпохе. Это, можно сказать, своеобразный интерпретатор, толкователь “духовного пространства”, присущий каждому отдельному временному периоду. Или, если перефразировать приводимую нами ранее формулировку Ницше, — схема интерпретации, от которой мы не можем освободиться. Панофскому, в частности, удалось показать, что рассматриваемая им ренессансная перспектива была не только способом передачи глубинного пространства на плоскости, но и выражением пространственных представлений, характерных для Возрождения и связанных с миропониманием, мироощущением этого периода культурного развития человечества.

Панофский неоднократно подчёркивает, что “перспективное изображение ... несёт информацию не только о том, *что* видно глазу, но и *как* это видно при определённых условиях” [7, С. 225]. Иными словами, перспектива, по сути, может быть представлена и как особая *априорная установка* нашего сознания, регулирующая принципы построения и восприятия действительности.

Таким образом, мы можем утверждать, что перспектива в концепции Панофского играет определяющую активную роль, а не является простым пассивным инструментом закрепления уже добытого содержания. Она неразрывно связана с внутренней субъективной установкой личности и устанавливается исключительно деятельностью субъекта. Перспектива “сводит художественное явление к жёсткому, т. е. математически точному правилу, но она же делает его зависимым от человека, от индивидуума, ... поскольку способ её действия определён произвольно выбранным местоположением субъективной “точка зрения”” [8, С. 88]. Иными словами, перспектива, подобно любой другой разновидности внутренней формы, — личностна, и потому определяется и устанавливается исключительно субъектом. Более того, как указывает Ф. Ницше, — полагающая перспективу сила это и есть “бытие в качестве субъекта” [2, С. 298]. Разделяя данную точку зрения, Панофский особо подчёркивает, что “Древний Восток, классическая античность, Средние века и любое архаизирующее искусство, как, например, искусство Боттичелли, в большей или меньшей мере отклоняли её¹, поскольку она вносила в мир внесубъективного и сверхсубъективного личностный и случайный элемент” [8, С. 95].

¹ Следует учитывать, что Панофский, в данном случае, говорит о совершенно особой разновидности перспективы, а именно, о так называемой линейной или прямой перспективе, нашедшей своё наиболее широкое применение в эпоху Ренессанса и характеризующейся бесконечно протяжённым и центрированным в произвольно выбранной точке пространством.

Здесь мы подходим к одному существенному моменту. Дело в том, что для утверждения линейной перспективы должно было сформироваться совершенно особое ренессансное мировидение, сопровождающееся сменой установки человеческого сознания, с позиций которой человек смотрит на мир и с позиций которой человек мир этом формирует. Эти процессы были напрямую связаны с теми изменениями, которые происходили в этот период в области натурфилософии и в особенности гносеологии. Панофский достаточно подробно говорит о “великом переходе” от агрегатного пространства к систематическому, о развитии категории бесконечность и десакрализации универсума [8, С. 84-87]. Но несмотря на свою значимость все эти явления выступают как простые следствия чего-то более существенного.

Для анализа данной ситуации целесообразно обратиться к такому понятию как внутренняя форма мышления, которая используется в философии и истории науки. Под этим понятием обычно понимают “характерные для тех или иных исторических эпох мысли представления о субъекте познания и его месте в природном и культурном универсуме, которые определяют сам способ и характер изображения предмета гносеологического знания. На основе этих представлений задаются координаты мыслительного пространства, в рамках которого, собственно, только и возможно традиционное гносеологическое описание структуры и элементов познавательного процесса” [9, С. 7].

Сконцентрировав, таким образом, своё внимание на анализе внутренней формы мышления, мы сталкиваемся с серьёзной философской проблемой — проблемой взаимоотношения субъекта и объекта познания.

Принято считать, что эпоха Возрождения характеризуется сменой фундаментальной схемы субъектно-объектных отношений. Если в период средневековья всё происходящее рассматривалось с позиции Абсолютного Субъекта, т. е. Бога, а человек, наравне с камнями, растениями, животными и т. п., выступал лишь в качестве пассивного объекта божественной деятельности, то с наступлением Ренессанса ситуация кардинально изменилась. Теоцентрическая модель мира сменилась антропоцентрической, что означало, прежде всего, изменение бытийственного статуса человека, который отныне своё основное предназначение видел в том, чтобы утвердиться в качестве центрального Субъекта мироздания, иными словами, занять ту позицию, которая раньше была доступна лишь Богу. В соответствии с этим все окружающие предметы стали рассматриваться лишь в виде объектов его деятельности и его познавательной активности. М. Хайдеггер, в частности, замечает: ““человеческий субъект” не свалился из ясного неба и не существует изначально в природе; он возникает в отношении к объекту, в процессе “установления” истины как объекта, так и самого субъекта” [10, С. 305]. По сути, весь мир превращается теперь в простую совокупность объектов, лишённых самостоятельного значения и представленных взгляду познающего субъекта, которым, в данном случае, оказывается человек. Панофский проясняет ситуацию следующим образом: “Художественное мирозерцание эпохи Возрождения в отличие от средневекового харак-

теризуется, следовательно, тем, что оно извлекает объект из внутреннего мира представлений субъекта и указывает ему место в прочно данном “внешнем мире”, что оно (как в практике “перспективы”) устанавливает между субъектом и объектом *дистанцию*, которая одновременно делает объект предметным, а субъект — личным. Можно было бы ожидать, что вместе с этой принципиально новой установкой сразу же встаёт проблема ... взаимоотношения “я” и мира, спонтанности и рецептивности, данного материала и активного формообразующего начала — короче говоря, проблема, которую мы ... будем называть “проблемой субъекта и объекта” [11, С. 35-36].

Соответственно, картина мира выстраивается теперь не с позиции Бога, как это было принято в средние века, а с точки зрения человека, который становится отныне её единоличным творцом и создателем. Все объекты, поэтому существуют в этом пространстве исключительно для зрителя, наблюдателя и вне его взгляда лишены какого-либо самостоятельного значения или смысла. Лишь в созерцании предметы демонстрируют глазу заключённый в них смысл.

Человек, таким образом, впервые меряет мир своей меркой, полагает свою особую перспективу, утверждая господство индивидуального, личностного видения. Мир, поэтому, лишается какого-либо одного значения или смысла, а обретает бесчисленное количество смыслов и, соответственно, бесчисленное количество интерпретаций. Линейная перспектива, при этом, как раз и является выражением описанных нами глубинных процессов, происходящих, прежде всего, на уровне взаимоотношения субъекта и объектов его познавательной деятельности.

Выводы и перспективы исследования. Проведенный анализ позволяет сделать следующие выводы. Рассмотрение интерпретации в качестве основополагающего элемента человеческого познания предполагает выработку необходимых методологических механизмов и процедур интерпретации, направленных на обнаружение и расшифровку соответствующих смыслов. В процессе исследования было установлено, что один из таких методов интерпретации основывается на использовании особого конструкта, получившего название перспективы. Его суть заключается в анализе чувственно-воспринимаемых форм, в результате которого вырабатывается своеобразная схема истолкования мира, позволяющая обнаружить и зафиксировать смысл рассматриваемого явления. Особый онтологический статус и функциональная наполненность понятия перспективы позволяют трактовать его как одно из проявлений категории внутренней форма. Кроме того, была зафиксирована зависимость перспективы от фундаментальной схемы субъектно-объектных отношений, другими словами от внутренней формы мышления, что показало их глубинную связь и взаимообусловленность. Достигнутые в данной статье результаты могут быть использованы в сфере теории искусства (в частности, при анализе такого конструкта как обратная перспектива), а также в области этносоциологии, эстетики, логики и гносеологии, что и будет предметом дальнейшего исследования.

Литература:

1. Роджеро А. Н. Герменевтика и научная рациональность (понимание как методологическая проблема культурно-исторических исследований) // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). — Вып. I. — Одесса.: Принт Мастер, 1999. — С. 7-25.
2. Ницше Ф. Избранные произведения в 3-х томах. Т. 1. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей: Пер с нем. — М.: REFL-book, 1994. — 352с.
3. Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. К генеалогии морали. Полемическое сочинение: Пер. с нем. К. А. Свасьяна / Составитель, редактор и автор примечаний К. А. Свасьян. — М.: Мысль, 1990. — С. 407-524.
4. Panofsky E. Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance. — New York: Harper Torchbooks, 1962. — 233р.
5. Рубцов Н. Н. Иконологическая концепция современной буржуазной науки об искусстве // Вопросы философии. — 1987. — №6. — С. 99-110.
6. Panofsky E. Die Perspektive als “symbolische Form”. Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-1925. — Leipzig: B. G. Teubner, 1927. — S. 258-330.
7. Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика: Пер с англ. Л. Н. Житковой // Перспектива как “символическая форма”. Готическая архитектура и схоластика. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — С. 213-328.
8. Панофский Э. Перспектива как “символическая форма”: Пер с нем. И. В. Хмелевских, Е. Ю. Козиной // Перспектива как “символическая форма”. Готическая архитектура и схоластика. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — С. 29-211.
9. Роджеро А. Н. Человеческое измерение теории познания (в связи с одной постановкой проблемы человека в современной философии) // Субъективный фактор познания. — Одесса, 1991. — С. 2-17.
10. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — С. 261-313.
11. Панофский Э. Idea: К критике понятия в теориях искусства от античности до классицизма: Пер. с нем. Ю. Н. Попова. — СПб.: Аксиома, 1999. — XII + 228с.

Г. В. Рабокоровка,

ассистент

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,

кафедра філософії природничих факультетів

ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ В КОНТЕКСТІ ВЧЕННЯ ПРО ВНУТРІШНЮ ФОРМУ

Резюме

У статті зроблена спроба дослідити можливості категорії внутрішня форма як засоба інтерпретації, з опорою на іконологічну методологію, розроблену західним вченим-гуманітарієм Е. Панофським.

Ключові слова: інтерпретація, внутрішня форма, іконологія, символічна форма, перспектива.

A. V. Rabokorovka,

Doctoral Student

Department of the Philosophy for the Natural Sciences Faculties

Odessa I. I. Mechnikov National University

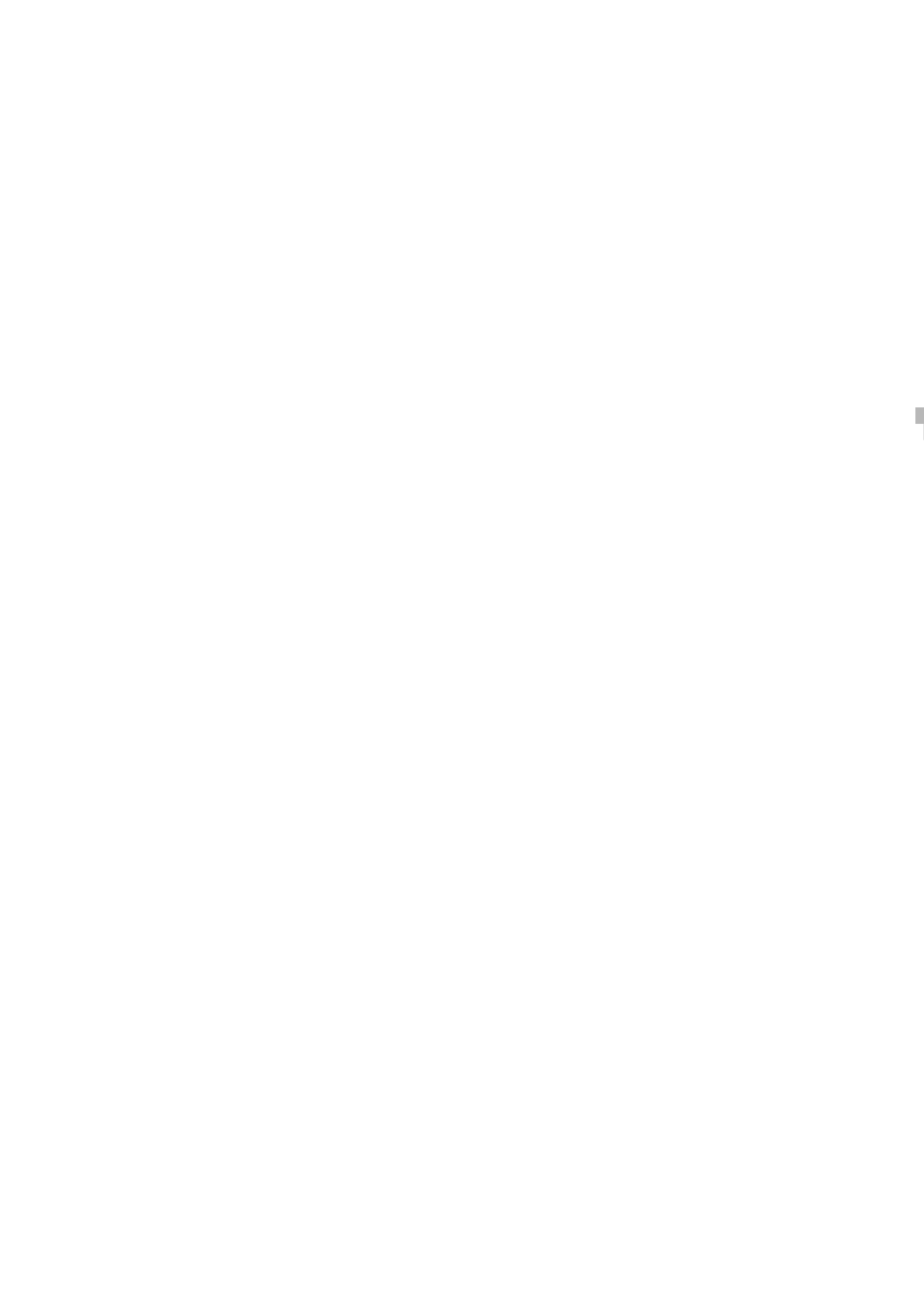
**PROBLEM OF INTERPRETATION IN THE CONTEXT
OF THE INNER FORM'S CATEGORY TEACHING**

Summary

In article is made attempt to research of the inner form's category as a means of the interpretation. To realise such attempt iconology methodology is used. This methodology was elaborated by western scientist- humanitarian E. Panofsky.

Keywords: interpretation, inner form, iconology, symbolic form, perspective.

**НАУКОВІ ПУБЛІКАЦІЇ
КОЛЕГ З ПОЛЬЩІ**



Andrzej L. Zachariasz,
Prof. dr hab (Poland)

AUTORYTET A MISTRZ I UCZEŃ

1. Uwagi wstępne

Prybując podjąć problematykę wyznaczoną tytułem tej wypowiedzi należałoby w pierwszej kolejności odpowiedzieć na pytanie o to czym jest autorytet? Określić znaczenie tego pojęcia. Autorytet, tak zresztą jak każde inne pojęcie ma to do jednak siebie, że jego znaczenie jak i funkcja w życiu człowieka wyznaczana jest kontekstem znaczeń samej kultury. Stąd też nie sposób rozpatrywać jego treści poza tym kontekstem. Pytając zatem o to: czym jest, czy też: co to jest autorytet? Pytamy zarazem o znaczenie, czy też o rolę autorytetu w kulturze? Relacja mistrz i uczeń to jedna z sytuacji w której pojęcie autorytetu wydaje się szczególnie znaczące. Co więcej, można by nawet stwierdzić, że relacja ta niejako funduje się na pojęciu autorytetu. Trudno bowiem byłoby mywić o mistrzu tam, gdzie nie ma autorytetu. Mistrz i uczeń to zarazem realni ludzie, a więc ludzie funkcjonujący w społecznościach uwikłanych w różnorakie relacje wyznaczające bieg życia ludzi. Relacja ta zatem odsyła do pytania o znaczenie i funkcję autorytetu w życiu człowieka? A więc o wpływ tego, co określamy pojęciem autorytetu na kształt osobowości ale i niejednokrotnie na los człowieka jako konkretnego jestestwa. Problematyka to niewątpliwie niezmiernie rozległa i należałoby co najmniej mieć wątpliwości zarywno co do możliwości jej nie tylko analizy ale nawet choćby przedstawienia w tak krytykiej wypowiedzi. Nie roszcząc sobie zatem pretensji do jej pełnego omywienia zauważę, że takie jej postawienie wynika niejako z samego pojęcia autorytetu i przyby jego rozważenia w każdym ze zarysowanych tu wymiarów jego analizy. Tak bowiem jak trudno byłoby bowiem mywić o autorytecie poza choćby przybą określenia znaczenia tego pojęcia tak nie sposób rozpatrywać roli, czy też funkcji autorytetu poza kontekstem kultury jak i rywnież i jego znaczenia, czy też wpływu na kształt, czy też choćby bieg życia ludzkiego. Przyjmując zatem iż te trzy płaszczyzny, wyznaczone sformułowanymi pytaniami wzajemnie uzupełniają treść pojęcia autorytetu a zwłaszcza jego funkcję, podejmiemy przybę ich analizy.

2. Autorytet — przyba określenia pojęcia

Co oznacza, czy też co należałoby rozumieć pod pojęciem autorytetu? Prybując odpowiedzieć na to pytanie można by wskazać, że, przynajmniej w języku polskim dałoby się je zastąpić takimi jak pojęcie prestiżu, powagi, uznania, miru czy też znaczenia. Choć należałoby dodać: w tym ostat-

nim przypadku znaczenia jako odgrywanej roli w pewnym środowisku czy też pewnej społeczności. Autorytet, jeszcze inaczej mywiąc, to pojęcie którym posługujemy się na oznaczenie przysługiwania temu, "komu" czy też "czemu" miały przysługiwać, szczególnego, wyróżnionego nie tylko miejsca ale i znaczenia, roli wobec tych, którzy są gotowi tego "kogoś" czy też "coś" tym pojęciem określić. Autorytet, przynajmniej w znaczeniu w jakim tego pojęcia tu używam, ale także jak wydaje się potwierdzać choćby praktyka życia potocznego może przysługiwać nie tylko "komuś" ale także i "czemuś". W pierwszym przypadku autorytet wiązany jest z ludźmi jako konkretnymi osobami czy też wykonywanymi przez nich funkcjami (*resp.* — zawodami); w drugim choćby z pewnymi instytucjami czy też organizacjami. W tym także choćby z takimi jak: państwo, związki religijne i inne tego rodzaju instytucje i organizacje. Niemniej, należałoby także w związku z tym zauważyć, że także w przypadku instytucji czy też organizacji, a nawet dzieł kulturowych np. pism religijnych autorytet wiązany jest z czynnikiem ludzkim. Te także tworzone są bowiem przez ludzi i ludzie tworzą i potwierdzają wiązane e nimi ich znaczenie.

Podjmując prybę określenia autorytetu nie sposób co najmniej postawić pytanie o źródła autorytetu. A więc o to: co rodzi autorytet? Odpowiadając na to pytanie zauważę, że odpowiedź na to pytanie tylko pozornie wydaje się być prosta i oczywista. Można by bowiem wskazać, że autorytet, czy też właściwie rodzenie się autorytetu jako formuły uznania społecznego ma niemalże naturalne przesłanki i niejako wyrasta z samego faktu pojawiania się człowieka w istnieniu i jego w nim funkcjonowaniu. Takim wydaje się być choćby autorytet rodziców dla dzieci, czy też starszych wobec młodszych. Już choćby uwzględniając tego rodzaju sytuacje, można by także wskazać, że o autorytecie w tym przypadku decyduje fakt pierwszeństwa w sensie pojawiania się w istnieniu, a więc wynikającego stąd starszeństwa jak i możliwości realizacji działań wynikających z faktu posiadanej przez tego rodzaju osoby sprawności fizycznej jak i intelektualnej.

Już zatem te momenty wskazują, że u podstaw autorytetu, przynajmniej w tym przypadku, pozostają co najmniej dwa momenty: pierwszy z nich to niejako wiek, czy też raczej starszeństwo a także możliwości realizacji aktywności przysługującej jestestwu ludzkiemu. Ta wiąże się nie tylko ze sprawnością fizyczną ale przede wszystkim z wiedzą. Niemniej, już choćby te ustalenia pozwalają nam stwierdzić, że oba te momenty wydają się niejako uzupełniać. Wiedza, czy też nawet możliwości realizacji fizycznej związane są bowiem z nabytą w czasie, czyli w ciągu dotychczasowego życia sprawnością czy też wiedzą. Autorytet wydaje się zatem w znacznym swym wymiarze wiązać ze starszeństwem, a nawet ze starością czy też wręcz z towarzyszącą upływowi czasu i na jego podstawie kształtującą się tradycja. Czas i rodzące się w jego upływie zaufanie do ludzi, ale także należałoby dodać: instytucji wydawał się być podstawą autorytetu. Krotko mywiąc, tradycja czy też wiek wydają się wyznaczać, czy też wiązać z pojęciem autorytetu.

Przy tym należałoby podkreślić, że ten sposób myślenia odnosił się nie tylko do sytuacji wyznaczanych jednostkowym życiem ludzi a tym bardziej relacji między rodzicami czy też dziećmi, a nawet relacjami w ramach pewnej wspól-

noty społecznej. Mają one przede wszystkim swój wymiar kulturowy. Można by stwierdzić, że autorytet jest nie tylko pojęciem wyznaczającym relacje między ludźmi jako pewnymi jednostkami czy też grupami społecznymi ale ma on także wymiar kulturowy. Ten także jego wymiar, jak już zaznaczyłem, wpływa nie tylko na jego znaczenie ale także na jego miejsce w samej kulturze jak i w życiu jednostkowym.

3. Autorytet i jego wpływ na kształt kultury

Treść pojęcia autorytetu, jak zauważyłem, wyznaczana jest jednak nie tylko przez kontekst znaczeń związanych z jednostkowym życiem człowieka. Funkcjonując w kulturze w swej treści było wyznaczane nie tylko poprzez jej kontekst ale także nie było obojętne dla jej kształtu. Co więcej, jego wpływ na działania ludzi był w tym przypadku znaczący. To odwołanie się do autorytetu osób jako twórców religii (proroków), systemów moralnych, filozofów, artystów, polityków itp., czy też do autorytetu instytucji politycznych, religijnych, ksiąg świętych itp. wpływał na kształt działań kulturowych a nawet bieg zdarzeń. Potwierdzenia dla tego sądu można by poszukiwać zarówno w zachowaniach potocznych jak i w działaniach politycznych, religijnych czy też naukowych. Można by tu choćby przywołać powagę jaką cieszyły się instytucje republikańskie w starożytnym Rzymie, także tym czasów cesarstwa. Na tradycję minionych wieków powoływano się, zwłaszcza w konfrontacji z nowo powstałymi wierzeniami, uzasadniając zasadność dotychczasowych religii. Powszechnie doceniany, także w średniowieczu, był autorytet uczonych i filozofów starożytnych. Przykładem tego może być zwłaszcza autorytet Arystotelesa w myśli późnego średniowiecza itp. Minione wieki, czas ich trwania dodawały niejako patyny wytworom i twórcom przeszłości. Uwzględniając choćby te momenty, można by stwierdzić, że kultura europejska czasów klasycznych jak i średniowieczna w istotnej mierze była determinowana autorytetami z przeszłości. Zasadą która pozostawała u podstaw takiego pojmowania i funkcjonowania instytucji autorytetu a w konsekwencji samej kultury dawała się ująć w formułę: „dobre, czy też pewne jest, bowiem stare jest i tym, samym ma za sobą powagę czasu”. Autorytet, czy też właściwie odwołanie się do autorytetu w tym sposobie myślenia niejednokrotnie było ostatecznym kryterium zasadności działań ludzkich.

Niemniej czasy nowożytne, co niejednokrotnie bywa podkreślane, rozpoczęły się od podważenia jeśli nie wręcz od negacji tego co uświęcone tradycją i dostojeństwem wieku. To Descartes, obwieszczać nową epokę, zanegował tradycyjne autorytety do których odwoływała się filozofia średniowiecza, a właściwie cała dotychczasowa kultura europejska. Podważył autorytet filozofów starożytnych, autorytet wczesnych instytucji i samej tradycji. W miejscu autorytetu tradycji sankcjonowanej patyną wieków umieścił sprawny i nowy, nowoczesny (*moderne*) rozum odwołujący się w uzasadnianiu formułowanych sądów do prostoty i wynikającej z niej oczywistości. Potwierdzeniem w praktyce była skuteczność działań. Jeśli zatem zasadą myśli starożytnej była formuła: **pewne, czy też dobre jest, ponieważ jest stare**, to myśl nowożytna

ale także i współczesna wydaje się odwoływać do hasła: **pewne i dobre jest, ponieważ jest nowe**. Przy tym nowe znaczyło bardziej proste w rozwiązaniach i w działaniu a zarazem bardziej skuteczne. Człowiek nowożytny autorytet dostojęstwa i doświadczenia starości zastąpił odkrywczością nowości i wizją przyszłości. Dobry mistrz nie tyle miał ukształtować naśladowającego go ucznia ile ucznia, który potrafił przekroczyć osiągnięcia nauczającego. W konsekwencji w zmieniającym się świecie ten, kto w przeszłości ze względu na swoją osobowość i wiedzę (możliwości realizacji swej aktywności) był autorytetem, przez współczesnych bywa odbierany jako nieprzystający do wymogów aktualnego świata.

Ten proces odchodzenia od autorytetu niewątpliwie został pogłębiony w wieku dwudziestym, a zwłaszcza w drugiej jego połowie. W czasie tym ukształtowała się swoista moda na młodość. I choć niewątpliwie tak było, że młodość zawsze była przedmiotem pożądania, to jednak to pożądanie przenoszono w sferę fantazji, w świat legend i baśni. W świecie realnego życia zdawało sobie niejako sprawę z upływu czasu i naturalności starzenia się. Co więcej, człowiek będąc świadomy przemijania młodości i nieuchronnej starości przybawano tę ostatnią dowartościować. Jednym z momentów jej dowartościowania był właśnie wiązany z wiekiem szacunek i uznanie. Wiek dojrzały był wiekiem godnym. To ludzie starsi cieszyli się szczególną estymą, byli wzorcem dla młodych. Bycie dojrzałym, poważnym, nobliwym było wartością. Można by stwierdzić, że już sam wiek dodawał człowiekowi autorytetu. W niektórych społecznościach to starcy, niejako na mocy swego wieku, stanowili gremia szczególnie szacowne, opiniotwórcze. To ich pytano o radę w trudnych chwilach dla wspólnoty, zaciągano u nich także rady w sprawach indywidualnych. W sprawach życiowych.

Zauważę w związku z tym, że uznanie dla starości znajdowało wyraz w zachowaniach kulturowych. Ich wyrazem była także obyczajowość. Szacunek z jakim odnosiły się dzieci do rodziców, a tym bardziej dziadków, czy też nawet choćby starszego rodzeństwa. Starzec bywał utożsamiany z mędrcom. Laska była synonim dostojęstwa i przedmiotem, którym każdy szanujący się mężczyzna chętnie posługiwał się i umieszczał go na honorowym miejscu. Matrona to kobieta ciesząca się uznaniem. W pewnym sensie nawet przybawano nawet ten czas przybliżyć. Znajdowało to wyraz choćby w sposobie ubierania się. Ubranka dla dzieci były wzorowane na ubiorach dla dorosłych. Nawet chciano aby dzieci wyglądały dorosłe. Dzieci zresztą same świadomie wzorowały się na starszych naśladowając ich zachowania, a nawet role społeczne. Co więcej do kanonu dobrego obyczaju należało małżeństwo dojrzałego mężczyzny z młodą dziewczyną. Wiek dojrzały, a nawet wiek starości był zatem w pewnym swym wymiarze wiekiem pożądanym. Można by powiedzieć, że były czasy w których dobrze i godnie było być starszym

Druga połowa dwudziestego stulecia relacje te diametralnie zmieniła. We współczesności odwróciły się relacje między tym co godne nie tylko poważania, a tym, co chwilowe, przejściowe. Świat końca minionego wieku dokonało się w nim swoiste przewartościowanie. Starość stała się czymś wstydlivym. Czasem odejścia, osładzanym co najwyżej określeniami “złota jesień”, “złoty wiek”. To

w każdym razie czas emerytury, czas swoistej nieprzydatności społecznej. Czas dożywania swoich dni. Nie jest to w każdym razie czas cieszący się uznaniem zarywno młodych jak i samych ludzi w wieku, powiedzmy: dostojnym. Przeciwnie. Wszyscy chcą być młodzi. Starości chcemy za wszelką cenę uniknąć. Mimo upływu wieku chcemy być młodzi. Hasłem dla tego czasu jest formuła: “młodym być, zdrowym być i korzystać z życia.” Wiek bywa mierzony nie minionymi latami ale kondycją fizyczną i psychiczną, a zwłaszcza “poczuciem”. Wyrazem tego ostatniego jest powiedzenie: “człowiek ma tyle lat na ile się czuje”. Ta pogoń za młodością znajduje wyraz w modzie na młodzieńczą sylwetkę i młodzieńczym sposobie myślenia i bycia. Babcie chcą wyglądać jak wnuczki a dziadkowie jak wysportowani młodzieńcy. Pyki jest ktoś młodym jest sprawnym nie tylko fizycznie, ale także intelektualnie, twyrczo. Stąd też to, co kiedyś jednoznacznie było przywilejem wieku starszego, dziś niejednokrotnie jest odbierane jako ograniczenia wolności ludzi w wieku starszym. Emerytura nie jest dla wielu przywilejem, ale przykrym obowiązkiem. Co więcej eliminowanie ludzi starszych z życia czynnego w społeczeństwie bywa niejednokrotnie odbierane jako wyraz konfliktu młodych ze starymi. Można by powiedzieć, że funkcjonuje tu zasada: “to nic, że jeszcze możesz być produktywny, twyrczy, odejdz, zryb miejsce młodszym”. Młodość bowiem jest lepsza, bardziej operatywna, skuteczna. Tego rodzaju myślenie znajduje wyraz w życiu naukowym, zawodowym, społecznym, politycznym, a nawet religijnym. Autorytet, uznanie bywa tu raczej wiązane z młodością. W tej sytuacji należałoby zapytać: czy młodzieźowi starszycy mogą liczyć na uznanie w wymiarze społecznym? Wszak wzorcem pożądanym jest wiek młodzieńczy. On cieszy się uznaniem. Mamy tu do czynienia z kryzysem wieku, a więc i kryzysem autorytetu wieku. Konkludując rozważania tego paragrafu można by więc stwierdzić, że czas przełomu wieków dwudziestego i dwudziestego pierwszego to jeśli nie czas końca w kategoriach autorytetu to co najmniej istotnego przewartościowanie tego pojęcia. Czas w którym być może w miejsce autorytetu, a więc odwołania się do wzorców wypracowanych w przeszłości wchodzi każdorazowy wybór człowieka. A więc działanie odwołujące się do poczucia jego wolności. Problem jedynie w tym, że aby ten mygł być wyborem właściwym winien być zarazem odpowiedzialnym. Oznacza to, odwołującym się do poczucia odpowiedzialności. Ta ostatnia wydaje się każdorazowo zakładać określony system wartości oraz rozeznanie w sytuacji. A więc wiedzę o człowieku i jego miejscu w świecie.

4. Autorytet a wzorce kulturowe i problem mistrza

Już poprzednio wskazałem, że autorytet, czy też inaczej mywiąc uznanie niejako w sposób naturalny kształtuje się w relacjach osobistych, czy też społecznych między ludźmi. Niewątpliwie jedną z nich jest relacja między dziećmi a rodzicami. Do takich, ktrych w istotnym swym wymiarze wydają się opierać, czy też winny opierać się na autorytecie w wymiarze osobowego życia ludzkiego należy także relacja między nauczycielem a uczniem, czy też szerzej mywiąc wychowawcą a wychowankiem. Co więcej, można by sądzić, że zachowanie tej relacji w istotnej mierze winno stymulować pozytywnie efektywność

samego wychowania jak i nauczania? Czy zatem, w tej sytuacji uwzględniając dotychczasowe ustalenia dotyczące kryzysu tradycyjnego pojmowania autorytetu nie można by postawić pytania o to, czy stan ten nie determinuje kryzysu współczesnych zabiegów wychowawczych, a w każdym razie nie jest powodem nie zadawalających ich rezultatów? Jest to jeszcze inaczej mywiąc pytanie o to: czy aby nie jest tak, że kryzys autorytetu w jakiejś mierze generuje kryzys współczesnego wychowania a może i kryzys współczesnej kultury i współczesnego świata człowieka?

Czy oby tak nie jest, że kryzys ten jest konsekwencją załamania się idei autorytetu we współczesnym świecie? Czy brak autorytetów nie jest konsekwencją “przewartościowania kultury europejskiej? Czy współczesny świat a zwłaszcza młodzież nie potrzebuje kulturowo uznanych wzorców osobowych, moralnych, politycznych, religijnych? Autorytetu mistrza? Guru? Nauczyciela? Czy być może sama idea autorytetu nie przeminęła bezpowrotnie? Jeśli jednak nie w autorytetach i nie w kodeksach moralnych¹, wzorcach zachowań politycznych, religijnych to: w czym należałoby poszukiwać zasadności działań człowieka współczesnej kultury? Czy w tej sytuacji na drodze rozumu można uzasadnić sensowność bycia człowieka w istnieniu? To są pytania ktrye w jakiejś mierze mogą, a przynajmniej winny absorbować współczesnego człowieka, a w pierwszej kolejności tych, którzy wzięli na siebie rolę nauczycieli i wychowawców. Czym zatem jest autorytet z jednej strony dla nauczającego czy też wychowującego a z drugiej dla wychowywanego i pouczanego? Zauważę przy tym, że rozważenie kwestii autorytetu w tym kontekście wydaje się o tyle zasadne, iż pojęcie to niejako koniecznie łączy się z obydwooma stronami tej relacji. Jest to bowiem zarywno kwestia autorytetu jaki winien prezentować nauczyciel czy też wychowawca jak i uznania tego autorytetu przez ucznia czy też wychowanka. Podejmiemy przybę namysłu i wspólnego ich rozważenia.

Aby odpowiedzieć na te pytania należałoby zapytać o to, w czym leżały źródła autorytetu, a zwłaszcza autorytetu nauczyciela? Niewątpliwie autorytet zawsze wiąże się z pozycją społeczną i to zarywno pełnionej funkcji społecznej (np. zawodu) jak i z pozycją społeczną konkretnej osoby. Ten w różnych społeczeństwach może być wyznaczany przez różne wartości i okreśłany przez różne znaczenia. W społeczeństwach religijnych niewątpliwie będą to wartości wyznaczające działania religijne i np. związane z pełnionymi w tym przypadku rolami. W tego rodzaju społecznościach niewątpliwie wysokim autorytetem z zasady cieszą się “niejako z urzędu” kapłani. W społeczeństwach odwołujących się do nauki i techniki będą to uczeni i wynalazcy oraz ludzie dysponujący mądrością filozoficzną, wiedzą naukową i techniczną a także przekazujący tę wiedzę (czyli w tym przypadku nauczyciele). Ludzie myśli i idei. W politycznych: politycy. Ekonomicznych (czy też tzw. rynkowych) autorytetem mogą cieszyć się ludzie sukcesu ekonomicznego, właściciele fortun. W każdym razie dysponującymi dobrami materialnymi itp.

¹ Pytanie to szczególnie aktualne jest wobec idei moralności bez kodeksów, czy w szerszym wymiarze: idei kultury bez nakazów i zakazów.

5. Autorytet w społeczeństwie pluralizmu wartości

Odpowiadając na pytanie o autorytet w społeczeństwie końca wieku dwudziestego i początku wieku dwudziestego pierwszego, należałoby w pierwszej kolejności zapytać o to: jakie mamy społeczeństwo? Jednoznaczna odpowiedź na to pytanie nie jest możliwa. Oczywiście, wymagałaby ona przede wszystkim bliższej jego analizy. Niemniej, dla potrzeby rozważań nad pojęciem autorytetu można by co najmniej wskazać na dwa modele społeczeństwa, a mianowicie zorientowane na jeden rodzaj wartości i wewnętrznie wartościowo różnorodne. Wokół tych modeli w większym lub mniejszym stopniu mogą oscylować i oscylują konkretne społeczności. Pierwsze z nich to społeczeństwa jednobiegunowe i faktycznie autorytarne jeśli nie wręcz zamknięte na wszystko co inne, czy też nowe. Zamknięte jednym rodzajem wartości i odporne na inne. Jakim jest polskie społeczeństwo początku wieku dwudziestego pierwszego i jakim było w ostatnim dziesięcioleciu wieku dwudziestego? Jest to społeczeństwo wewnętrznie niejednorodne, choć jednocześnie w istotnym swym wymiarze zdeterminowane przez jeden z systemów wartości. Tym systemem są wartości religijne prezentowane przez wyznawcy, a właściwie dysponentów Kościoła Rzymsko — Katolickiego. Niemniej, niejednorodność aksjologiczna tego społeczeństwa pozwala na funkcjonowanie obok wartości religijnych wartości politycznych, teoretycznych, artystycznych itp. Należałoby powiedzieć, w strukturze tego społeczeństwa można wskazać na wzajemnie relatywizujące się różne systemy wartości. Co więcej, na skutek przemian cywilizacyjnych jakie były wynikiem daleko idących transformacji kulturowych i cywilizacyjnych wieku dwudziestego, jest to społeczeństwo w którym system wartości ulega istotnemu przewartościowaniu. Społeczeństwo w ostatnich dziesięcioleciach wychodzące ze starego systemu i wchodzące w nowy. Nowy i nieznany? A więc w jakiej mierze odrzucający stary i zarazem nieufne wobec nowego choć ciekawe tego, co nowe i co więcej wiążące w jakiej części z nim swoje nadzieje. Ale także w jakiej części już wobec pokładanych nadziei zawiedzione. Są zatem w tej społeczności ludzie hołdujący wartościom w których zostali ukształtowani i ludzie żądni sukcesów w nowym systemie. Przy tym, nie chodzi tu o jakiegokolwiek ideologiczne kwalifikacje, ale o fakt, że cokolwiek można by powiedzieć o społeczeństwie minionym, to należy stwierdzić, że było to społeczeństwo w istotnej mierze odwołujące się do tzw. wartości ideowych, a w każdym razie nie nastawione na konsumpcjonizm i wartości materialne. Tam, przynajmniej oficjalnie, obowiązywały idee. Nie ważne, czy słuszne czy nie. Ale po obu stronach bariery dzielącej wczesny świat tzw. realnego socjalizmu i opozycji wobec tego ostatniego, był to świat idei. Nowe społeczeństwa, nie tylko tzw. postsocjalistyczne, ale także te zachodnie, czy też związane z nimi wyobrażenia wydają się unikać świata idei i są z zasady nastawione na realizowanie wartości praktycznych, jeśli nie wręcz: materialnych. Te dwa systemy myślenia: stary i nowy w jakiej mierze w dalszym ciągu pozostają w aktualnym społeczeństwie polskim w konflikcie. W każdym razie w takim społeczeństwie niejako jeden system wartości podważa inny. Wzajemnie się relatywizują, i tym samym podważają budowanie nie podlegającego relatywizacji autorytetu osobowego na jakimkolwiek systemie wartości.

Pisałem już o źrydle autorytetu wynikającym z wieku. Można by jednak zapytać dlaczego wiek był tu źrydłem? Przypomnę, że z wiekiem wiązały się doświadczenie i wiedza. Przy stosunkowo krytkiej średniej życia ludzkiego trudno było zebrać większe doświadczenie i wiedzę. Ludzie starsi to tacy, ktryrzy dysponowali większym doświadczeniem i wiedzą. Mogli zatem być autorytetem dla młodych. Służyć im radą. Wiek zatem dawał istotną przewagę nad młodością. We nowożytnym społeczeństwie wiedzę starszych zastępowała najpierw książka a dziś są to także: radio, telewizja i elektroniczne środki przekazu informacji. W każdym razie dotychczasowe źrydło autorytetu wynikające z wiedzy i mądrości starszego pokolenia uległo istotnemu ograniczeniu.

We współczesnym społeczeństwie niejednokrotnie bywa i tak, że na wskutek szybkiego wzrostu wiedzy, możliwości korzystania z różnych środków informacji uczeń wie to, o czym nie zawsze wie nauczyciel. Znamionnym przykładem tego jest choćby współczesny świat techniki, a zwłaszcza informatyki. Uwzględniając zatem choćby tego rodzaju sytuację można by postawić pytanie o to: czy czas wieku ludzi starszych bezpowrotnie nie przeminął? Czy nie nadeszły czasy w ktrych świat należy do młodych? Jeśli jednak jest tak to: czy także nie przeminął czas autorytetu? A zatem nie jest rywnież możliwy powrót do autorytetu? Co więcej, można by zapytać o to: czy autorytet współczesnemu człowiekowi jest jeszcze w ogóle potrzebny? Ale jeśli nawet tak, to na czym winien być oparty współczesny autorytet?

Odpowiadając na te pytania zauważę, że nigdy nie jest tak, że pewne wzorce zanikają zupełnie a tym bardziej niejako z dnia na dzień. Jeśli nawet zanikają to zawsze jeszcze przez pewien czas funkcjonują niejako na mocy inercji. Tak jest także z autorytetem. Także we współczesnym społeczeństwie jest zapotrzebowanie na autorytet, choćby na zasadzie nostalgii za tradycją. Należałoby także dodać, że żyjemy w świecie w ktryym istnieją wielkie możliwości kreowania autorytetów niejako z dnia na dzień. Autorytety kreują instytucje. Funkcje społeczne. Współcześnie autorytety są w dużej mierze kreowane przez środki masowego przekazu. Choć należałoby tu dodać, że niejednokrotnie kreowane są one ze względu na doraźne cele. Niestety w przypadku środków masowego przekazu, choć nie tylko mamy także do czynienia ze sztucznym kreowaniem autorytetów. Autorytety, kreowane dla celów doraźnych są niezwykle kruche. Stąd też bardzo szybko przemijają. Inną stroną działania środków masowego przekazu jest niszczenie autorytetów. Ich podważanie. I to zarywno autorytetu poszczególnych osób jak i całych zawodów. Tego rodzaju zmasowana propaganda trafia do szerokich rzesz społecznych. W konsekwencji też należałoby zauważyć, że środki masowego przekazu nie tyle kreują autorytety ile tzw. idoli. Autorytet często zastępuje idol. Zwłaszcza wśryd młodzieży. W konsekwencji idole i fani, a co gorsza gracze i kibice zastępują we współczesnym świecie mistrzyw i uczniw. Niestety: *Der Kiebitz ist kein Singvogel* — czajka nie jest ptakiem śpiewającym”. Kibic nie jest uczniem, a idol nie bywa mistrzem.

Niewątpliwie w świecie w ktryym żyjemy dokonują się istotne przeobrażenia. Następuje przewartościowanie kultury. W miejsce kultury idei, tego co określamy kulturą duchową, a więc dziedzin określanych przez takie wartości jak: piękno, prawda, świętość, moralność zaczynają wchodzić wartości mate-

rialne, czyli inaczej mywiąc: cywilizacyjne. Następuje pragmatyzacja kultury. Liczy się skuteczność a nie autentyczność. Można by powiedzieć, iż w imię skuteczności często podrybka zastępuje oryginał. Należałoby także stwierdzić, iż współczesny człowiek dość często znajduje się w sytuacji utraconego sensu, jeśli nie wręcz sytuuje się wobec absurdu. Świat Kawki i Mrożka nie wydaje się być tylko fikcją literacką ale okazuje się być rzeczywistością. Świat nie jest już światem ładu i porządku jak chcieli Grecy, ani także najlepszym z możliwych dzieł Boga ale światem niezrozumiałego absurdu, a nawet bywa przyrywnany do śmietniska. Człowiek sam siebie postrzega jako odpad, jako śmieć. Świat wieku dwudziestego to nie tylko świat techniki ale także wiek w ktryym utylizowano ludzi, wiek masowych mordyw, czystek etnicznych, klasowych... Czy w takim świecie jest miejsce na autorytet? Czy autorytet jest jeszcze komuś potrzebny? Być może, że stary świat się wali i odwołanie się do wartości starego świata nie jest już możliwe? Także nie jest możliwe budowanie autorytetu na starym świecie?

Czy zatem autorytet to instytucja, ktyra nie należy już do nowego świata, ktyra przeminęła bezpowrotnie? Nie jest potrzebny już nikomu? A być może także nie jest potrzebny nauczyciel? Skoro nauczyciela (mistrza) może zastąpić sprawny prezenter telewizyjny? A szkołę telewizor. Jeden człowiek dla tysięcy, a może i milionyw słuchaczy. Jak to jest z tym autorytetem i z instytucjami wychowawczymi, związkami religijnymi (Kościołem Katolickim), państwem, nauczycielem, wychowawcą itp.?

Odpowiadając na te pytania zauważę, że jednocześnie nie jest tak, że człowiek współczesny, mimo, że w swych osądach jest aż nazbyt często manipulowany, nie potrafi docenić w drugim człowieku wiedzy, mądrości, czy też cech osobowych. Niejednokrotnie, mimo wszelkich zniekształceń i myślenia interesem, a więc partykularyzmu jaki towarzyszy ludziom w ich działaniach ten, kto "ma do zaoferowania" innym wiedzę, uczciwość, poczucie sprawiedliwości cieszy się autorytetem. Nauczyciel zatem, aby być mistrzem winien zatem "mieć do zaoferowania" swoim uczniom. Autorytet wieku można wzmocnić wiedzą i mądrością życiową. Choć dodałbym nie musi być to bynajmniej autorytet "posiadający" ostateczne rozwiązania ale może być to także autorytet odwołujący się do idei poszukiwania. Ten pierwszy w świecie zmieniającej się wiedzy, a niejednokrotnie i zasad, wydaje się być wręcz nieosiągalny. Stąd też autorytet wiedzy podbudowany postawą poszukującą może być odpowiedzią na potrzeby współczesnego, także młodego człowieka. Postawa ta, a także głoszone idee wymagają niewątpliwie potwierdzenia w faktycznych zachowaniach, w działaniach. Tylko bowiem te słowa, ktyre znajdują potwierdzenie w praktyce wydają się zasługiwać na zaufanie a w konsekwencji także i na uznanie. Jednocześnie trudno byłoby mywić o autorytecie wychowawcy w pozytywnym znaczeniu w sytuacji gdy jego działania przeczą jego zabiegom. Nauczyciel, ktyry potrafi łączyć wszystkie te momenty może zostać mistrzem a nie tylko informatorem. W tym przypadku rola jego nie kończy się na przekazywaniu wiedzy. Jest on także tym, ktyry wskazuje drogę życia.

6. O potrzebie autorytetu i jego dobrych stronach (uwagi końcowe)

Pytając o potrzebę autorytetu we współczesnych społeczeństwach należałoby w pierwszej kolejności postawić pytanie o miejsce i rolę we współczesnych społecznościach nauczycieli i wychowawców, kapłanów, rządzących, sędziów itp. a w końcu o rolę rodziców wobec dzieci i miejsce ludzi dysponujących doświadczeniem i wiedzą. I choć niewątpliwie nie sposób odpowiedzieć tu na sformułowane pytania, to jednak należałoby stwierdzić, że tego rodzaju role społeczne we współczesnych społeczeństwach są faktem i co więcej, są ludzie którzy tego rodzaju funkcje spełniają. Pyki co jest także szkoła i są nauczyciele są wychowawcy i są uczniowie i wychowankowie. Czy możliwe jest zatem wypełnianie tych funkcji poza związanymi z nimi, a zwłaszcza sprawującymi te funkcje ludźmi, autorytetem? Jakimkolwiek uznaniem dla nich? Dla ich osobowości i wiedzy? W tej sytuacji pojawia się pytanie o to, czy w ich pełnieniu autorytet jest niezbędny czy też choćby tylko przydatny. Już choćby tego rodzaju pytanie wskazuje, że co najmniej także dla współczesnego myślenia istnieje problem autorytetu? Jest to zatem także pytanie o granice zasadności autorytetu we współczesnych społecznościach.

Już zatem choćby z tych uwag wynika, że pytanie o autorytet ma wymiar społeczny. Powiedziałbym nawet kulturowo uniwersalny. Co więcej, można by stwierdzić, że nie tylko konieczność sprawnego funkcjonowanie tych instytucji ale także potrzeby społeczne, właśnie w czasach zawirowań aksjologicznych i zamętu ideowego, generują potrzebę autorytetu. Te potrzeby wydają się potwierdzać zachowania społeczne. Znajduje ona także wyraz wśród ludzi młodych. Wręcz nawet, można by dowodzić, że we współczesnym świecie, który z jednej strony głosi koniec prawdy, śmierć bogów, koniec kodeksów moralnych, idei i wartości, pojawia się specyficzny gład tychże. Pojawia się właśnie wołanie o "wartości, o "idee", a więc także wołanie o mistrzów, a w konsekwencji wołanie o autorytety. Wyrazem tego stanu rzeczy są pojawiające się ciągle nowe subkultury młodzieżowe. Powstawanie nowych grup religijnych, czy też *quasi* religijnych. A nawet zapotrzebowanie na nowe religie. Swoistego rodzaju nostalgia za "nowym czasem" i "nową duchowością". Można by stwierdzić, że w rzeczywistości współczesnego człowieka. rzeczywistości daleko posuniętego relatywizmu a niekiedy bliskiego nihilizmowi, tenże człowiek wydaje się poszukiwać jakiegoś uzasadnienia, można by powiedzieć, jakiegoś oparcia w swoim byciu w świecie. Takim oparciem jest niejednokrotnie autorytet innych ludzi czy też choćby instytucji. Autorytet ma także swoje uzasadnienie w funkcjonujących w kulturze, mimo dokonującej się jej relatywizacji, wzorcach, a nawet powiedziałbym stereotypach, jeśli nie wręcz archetypach kulturowych.

Krytko mywiąc, autorytet znajduje swoje uzasadnienie zarywno w potrzebach człowieka jak i kształcie dotychczasowej kultury. W potrzebach człowieka jako, że właściwie większość, jeśli nie każdy potrzebuje uznania ale i wsparcia. Uznanie dla człowieka może wyrazić tylko drugi człowiek. Podobnie także i udzielić wsparcia. Nie bez znaczenia jest jeśli to uznanie, czy też wsparcie przychodzi od osób, które cieszą się szacunkiem czy też prestiżem

wśród innych. Tak jak autorytetem dla dzieci są, a przynajmniej być powinni rodzice, opiekunowie, tak dla ucznia autorytetem winien być nauczyciel czy też wychowawca.

Czy zatem autorytet jest potrzebny? Zasadny? Sądzę, że tak. Jest o tyle zasadny o ile jest uzasadnieniem człowieka w jego byciu w świecie. Jest wyrazem jego zakorzenienia w społeczności, w kulturze, wyrazem jego zadowolenia. Autorytet daje potwierdzenie, że to, co człowiek robi jest zasadne. Jest zarazem potwierdzeniem tożsamości kultury. Autorytet wyraża tym samym potrzebę stabilności człowieka wobec zmienności i niepewności otaczającego go świata. Autorytet zatem jest nie tylko potrzebny człowiekowi w jego indywidualnym losie. Jest potrzebny także kulturze. Pewne dziedziny kultury wydają się wręcz fundować na pojęciu autorytetu. Co więcej, odrzucenie autorytetu byłyby jednoznaczne z zanegowaniem ich w aktualnej formule. Na autorytecie zasadzają się instytucje religijne, artystyczne, ale także i naukowe. Dobrze byłoby, gdyby także i polityczne. W każdym razie dla swego trwania i funkcjonowania potrzebują one autorytetu. Trudno także byłoby mywić o prawidłowym spełnianiu funkcji nauczyciela, wychowawcy w sytuacji braku dla jego osoby i tego, co naucza uznania (*resp.* — autorytetu) ze strony uczniw, czy też wychowankw. Dodam, tego wielkiego autorytetu, który z nauczyciela czyni mistrza i tego małego. Wielkiego, w kwestiach zasadniczych i małego w sprawach codziennych. Autorytet, obok tych, ktryre można by wskazać jako negatywne, ma także dobre strony. Oczywiście, ma on także granice swej zasadności. Poza granicami tej zasadności może okazać się nawet niebezpieczny. W tego rodzaju sytuacjach niejednokrotnie przestając być autorytetem staje się tyranią.

Co zatem należałoby zrobić, aby autorytet uzyskał należne mu miejsce w życiu społecznym a w szczególności w pracy nauczyciela i wychowawcy? Zauważę, że kultura współczesnego człowieka w istotnej mierze jest systemem znaczeń i działań pozbawionych sensu, celu istnienia ludzkości. Właściwie nie wiemy po co jesteśmy. Trudno w świecie, ktryry utracił orientację wyznaczać właściwy kierunek, dowodzić zasadności takiego a nie innego postępowania. Współczesny świat, a właściwie współczesny człowiek musi odpowiedzieć sobie na pytanie “po co jest?” Czy jest po to, aby “zżywać własne życie?”, “Zabijać czas?” Czy też daje się określić w sposyб zasadny sens jego bycia w istnieniu? Niewątpliwie prybą odpowiedzi na te pytania były dotychczasowe systemy wartości. W tym także wartości i odpowiedzi jakie niosła z sobą dotychczasowa religia. Czy jednak sensy jakie nadaje religia, ktryra niewątpliwie była odpowiedzią na kryzys wartości świata antycznego i niosła z sobą siłę uzasadniania człowieka przez dwa tysiąclecia jest odpowiedzią na problemy człowieka u progu trzeciego tysiąclecia? Czy człowiekowi współczesnemu wystarcza sens jaki nadaje religia? Niewątpliwie dla wielu tak, ale zapewne nie wszystkim. To uzasadnienie, aby było możliwie pełne, winno także znaleźć potwierdzenie nie tylko w przeżyciach i emocjach ale także w intelekcie i wiedzy człowieka współczesnego. Pytając zatem o możliwość przywrócenia znaczenia autorytetu jako układu znaczeń determinujących rzeczywistość współczesnej kultury jak i momentu uzasadniającego działania ludzkie należałoby stwierdzić, iż jest

to możliwe w sytuacji, w ktyrej możemy mywić choćby o względnie stabilnym systemie wartości. Aby jednak taki system wartości mygł być udziałem współczesnego człowieka, w pierwszej kolejności konieczna jest racjonalizacja rzeczywistości człowieka w ktyrej przychodzi mu żyć i realizować swoją aktywność. Oznacza to konieczność określenia porządku w rzeczywistości współistnień i następstw oraz konieczność oznaczenia sensu istnienia. Można by powiedzieć, że obok wiedzy i techniki, myślenia w kategoriach działania skutecznego, czyli tego co określam tu pojęciem cywilizacji, konieczna jest także myślenie i przeżywanie świata w kategoriach sensu. Potrzebna jest kultura mądrości, czy też po prostu mądrość istnienia. Tak bowiem jest, że wprawdzie autorytet budując się na doświadczeniu i wiedzy, niemniej swoje uzasadnienie znajduje w mądrości. Jednocześnie mądrość będąc uzasadnieniem autorytetu, niejako zwrotnie swoje potwierdzenie znajduje w autorytecie. Krytiko mywiąc, muszą zostać położone nowe, a może tylko odnowione fundamenty sensowności naszego bycia w istnieniu. Co więcej, powiedziałbym że współcześnie określenie kultury przez mądrość jest bardziej potrzebne niż kiedykolwiek indziej. Potrzebne, jako że człowiek współczesny w swoim istnieniu jest bardziej zagrożony niż kiedykolwiek w przeszłości.

Dionizy Tanalski,
Prof. dr hab. (Warszawa)

CZY ETYCY I MORALIŚCI SĄ POTRZEBNI? CZYLI BYT KSZTAŁTUJE MORALNOŚĆ

O paradoksie humanistycznego nauczania

Tezę referatu świadomie przedstawiam w postaci uproszczonej, wręcz skrajnej, dla wyraźnego przedstawienia problemu, ktryry, jak sędzę, jest bardzo ważny. A jest nim **kształtowanie społecznej kultury materialnej i moralnej**. Ewentualne teoretyczne poprawki wywodu byłyby ledwie powierzchowną kosmetyką i nie zmieniłyby istoty poglądu, banalnego zresztą, lecz wstydliwie(?) pomijanego z różnych powodów (jedni pomijają dlatego, że owego wpływu nie mają, inni zaś dlatego, że swy wpływ chcą ukryć), że **największy wpływ na tę kulturę mają przede wszystkim ludzie interesu i politycy**.

Oczywiście, nie robią tego sami, ani w pojedynkę. Wciągają w to masy ludzi, dla ktryrych uczestniczenie — mniej lub bardziej bierne albo aktywne, i mniej lub bardziej uświadomione — w społecznym procesie historycznym jest ich sposobem życia, aprobującym lub kontestującym działania liderów gospodarczych i politycznych. Etycy i moralisci też oczywiście uczestniczą w owym historycznym procesie społecznym, lecz tylko na miarę swoich wpływów na przywódców i społeczeństwa, a wpływy te są, moim zdaniem, tylko pośrednie i słabe. Chyba, że etycy i moralisci potrafią porwać za sobą ludzi i pokierować społecznościami. Wtedy ponoszą za swoje przywództwo odpowiedzialność gływną. Lecz, jak się zdaje, historyczna ewolucja kultury społecznej i upowszechniających się wartości nie sprzyja nie kwestionowanej władzy etyków i moralistów. Zwracają na to uwagę teoretycy kultury współczesnej (filozofowie i socjologowie), gdy mywią o słabnącej kulturowo roli etyków, ideologów, filozofów i w ogóle “prawodawców” w aksjologii, a współczesnym wysoko cywilizowanym społeczeństwom przypisują kulturę “moralności bez etyki”. Kształtowanie się bowiem postaw moralnych ludzi tych społeczeństw, zdaniem niektórych przynajmniej teoretyków, odbywa się nie tyle pod wpływem owych “prawodawców”, co autonomicznie, według osobistego rozpoznania i uznania wolnych ludzi, wolnych obywateli, w ich konkretnych sytuacjach życiowych.

Czy, wobec tego, etycy i moralisci, a szerzej — w ogóle humanisci, są potrzebni?

Dominujący powszechnie kanon zawodu i powołania humanistów, zwłaszcza etyków i moralistów jest mniej więcej taki: są oni potrzebni, bowiem ktoś musi uprawiać etykę i rozwijać ją oraz przekazywać jej osiągnięcia moralistom i innym osobom zainteresowanym problematyką etyczną i świadomością moralną; moralisci natomiast muszą posiadać odpowiednią wiedzę etyczną, bo jest ona niezbędnym warunkiem nauczania moralności. A u podstaw tego rozumowania

tkwi przekonanie, nie zawsze ujawniane, że nauczanie moralności jest konieczne dlatego, że ludzie nie nauczani moralności przez moralistów nie nabyliby potrzebnej wiedzy o wartościach i nie umieliby, lub nie chcieliby postępować moralnie. (Przystywek “moralnie” wyznawcy owego kanonu odnoszą zwykle nie do postępowania wedle jakiegokolwiek systemu wartości, wedle jakiegokolwiek bądź moralności, lecz do postępowania według tej moralności, którą etyk lub moralista uznają akurat za słuszną).

Z powyższego kanonu można wysnuć wniosek, że ludzie nie nauczani moralności będą postępować bez rozeznania dobra i zła, na oślep, raz dobrze, raz źle, częściej źle niż dobrze, a przy tym nie będą świadomi, że postępują dobrze lub źle. Wszakże ten logicznie poprawny wniosek często, jak wiemy, nie sprawdza się w praktyce, bowiem,

po pierwsze, ludzie nie zawsze chcą być nauczani,

po drugie, nawet jeżeli chcą, to często postępują niezgodnie z przekazywanymi im wartościami i regułami postępowania.

Jest w tym pewien, pozorny raczej, paradoks. Wszak spotykamy się stale z żądaniami i apelami o nauczanie dzieci zasad moralności, religijnej lub świeckiej. Słyszymy także żądania i zachęty do wygłaszania pogadarek, odczytyw i wykładów dla dorosłych na temat moralności, bowiem problematykę tę uznaje się powszechnie za bardzo ważną, wręcz fundamentalną dla naszego życia. A jednocześnie nie zanika w życiu ludzi łamanie zasad moralności i nie nikną przestępstwa ani zabijanie — a często sprawcami owych wykroczeń, przestępstw i morderstw są ci sami ludzie, którzy wysłuchują naszych pouczeń i wykładów. Lub sami etycy i moralisci.

Ten pozorny paradoks da się łatwo wytłumaczyć. Oto ludzie rzeczywiście przywiązują wielką wagę do wychowania i nauczania moralności w dość naiwnej (bo fachowo i krytycznie nie konfrontowanej) wierze, że nauczanie zrodzi i utwali przekonania i nawyki silniejsze i trwalsze, niż przekonania i nawyki wywołane przez pozapedagogiczne i pozawychowawcze bodźce, zwłaszcza ekonomiczne i polityczne w skali makro i mikro. Wiara ta jest przejawem nie tyle empirycznie ugruntowanego doświadczenia, ile raczej przekonania, że tak być powinno i życzeń, aby tak było. Lecz wiara ta bywa zawodna. Przekonujemy się o tym, gdy musimy przejść z wieku dziecięcego w świat dorosłych i rozpocząć kierowanie się w swoim postępowaniu przede wszystkim wiedzą nie tyle nauczaną, co wynikającą z praktycznych życiowych okoliczności, bowiem to **one głąwnie, a nie zawodowa pedagogika i moralizowanie, decydują o powodzeniu w życiu**. Kiedy jest się zależnym od, na przykład, pracodawcy (silniejszego ekonomicznie i instrumentalnie niż zatrudniany pracownik), a dodatkowo ma się na utrzymaniu rodzinę, i owa zależność jest warunkiem względnie stabilnej i pomyślanej perspektywie egzystencji własnej i rodziny, to wszelkie moralizowanie schodzi na plan dalszy. **Rozstrzygają warunki bytowe a nie lekcje i wykłady**. W tym sensie Marks miał rację mywiąc, że *byt kształtuje świadomość*. Dobrze, gdy warunki naszego życia i pracy harmonizują z nauczaniem normami moralnymi. Wtedy i egzystencja jest jakoś zapewniona, i sumienie spokojne. Lecz, jak wiemy, nie zawsze tak jest, nawet zwykle harmonii tej nie ma, lecz jest konflikt między wymogami bieżących okoliczności

a słuszną moralnością. I nie oskarżałbym łatwo ludzi o hipokryzję, gdy w przymusowych bytowo warunkach odchodzą doraźnie od nauczanej moralności. Wszak przeważnie nie usiłują oni oszukiwać siebie i innych i my zwykle także nie czujemy się przez nich moralnie oszukani, bowiem wszyscy znamy reguły życiowej gry i cała rzecz dzieje się przy otwartej kurtynie, wobec przytomnej widowni, ktrya zresztą także w tej grze uczestniczy.

Etycy i moralisci korzystają naiwnie z owego konfliktu, bo ujawnia on odchylenie postępowania ludzi od nauczanych wartości i norm moralnych. Odczytują więc ten konflikt jako apel i bodziec do owego upartego nauczania w przekonaniu, że nauczanie spowoduje zmianę postępowania ludzi bez względu na warunki, w jakich żyją. A etykom i moralistom da zarazem obywatelską legitymację do uprawiania ich zawodu i odpowiednią gażę.

I nauczają! Od wiekwy! A im większa jest przepaść między wartościami i normami a rzeczywistością — tym nauczają zajadlej. Ze skutkiem przeważnie mizernym, a czasami tragicznym! Także i dla moralizatorów. Sokrates został skazany na śmierć, Konfucjusz w drugim okresie swojego życia utracił poparcie możnych a jego dzieła nakazano spalić, Jezusa ukrzyżowano, Savonarola (1452-1498) został spalony, Skargę (1536-1612) okrzyczano wichrzycielem, Luter musiał się ukrywać, do Jana Pawła II strzelano. Niektórym wprowadzie się udało: Mojżesz (XIII w. p. n. e.), Jezus, Mahomet (ok. 570-632), Budda (560-480) powołali do życia wielkie systemy filozoficznoreligijne, lecz zwycięstwa te, nawet okupione śmiercią, nie zlikwidowały rozdzwiewy między nauczaną moralnością a życiem codziennym. Wielcy nauczyciele i moralisci zawsze są przedmiotem uważnego obserwowania przez tzw. opinię publiczną i przez władze. Gdy konflikt między potrzebami i interesami ludzi lub władzą a nauczaną moralnością jest nazbyt, ich zdaniem, wielki, gdy moralisci z pasją i bezwzględnie głoszą swy moralny radykalizm i wyraźnie psują szyki zainteresowanym, szybko zostają “przywołani do porządku”. Zresztą i sami nauczyciele-moralisci nie byli i nie są bez winy: gdy tylko osiągali możliwość decydowania o losie i życiu ludzi, bywało, że egzekwowali swoje nauki i swoją wolę nawet przemocą i zabijaniem.

W imię bowiem wartości i moralności nie tylko szanowano i kochano ludzi; także, niestety, zabijano. Lud mojżeszowy po zdobyciu miasta Haj zabił 12 tysięcy ludzi, z kolei Filistyni zabili ponad 30 tysięcy bojowniwy ludu Jahwe. W pierwszej krucjacie krzyżowcy zabili 20 miliony ludzi, w krzyżowej krucjacie dzieci zginęły wszystkie — 40 tysięcy. A krucjat było osiem. W latach 1478-1810 inkwizycja hiszpańska w imię wartości skazała na spalenie blisko 32 tysiące osyb (różne źródła podają różne wielkości). Historycy obliczają, że w zwalczaniu “czarownic” zabito w imię zasad od 1 do 9 miliony kobiet. W kolonizowanej Ameryce w ciągu 40 lat uśmiercono od 12 do 15 miliony rodzimych mieszkańcyw. W ciągu 6 tysięcy lat urządziliśmy sobie ponad 10 tysięcy wojen (niektórzy historycy podają liczbę 14 513 wojen). W stuleciach XVII-XX w wojnach europejskich zginęło około 92 miliony ludzi, a w samym wieku XX, według przybliżonych szacunkiw, zabito w wojnach na świecie 187 miliony osyb. Pod hasłami budowy socjalizmu i komunizmu w samym Związku Radzieckim zginęło (głęd potęgowany bezwzględny likwidowaniem kułactwa

na wsi, zsyłki, katorżnicza praca, więzienia, obozy, rozstrzeliwanie) od 60 do 80 milionów ludzi. (Oczywiście, dane te nie są dokładne, lecz jednak, nawet mimo ewentualnych korekt w jedną lub drugą stronę, dostatecznie wymowne). Podzieliliśmy sobie wojny na “niesprawiedliwe” i “sprawiedliwe”, a niszczące i zabijające naloty NATO na Jugosławię nazwano “wojną higieniczną” i “humanitarną”, w której, poza uzbrojonymi bojownikami, zginęło, “higienicznie” zapewne i w celach “humanitarnych”, od 2 do 5 tysięcy cywilnych osób. (Nawiasem mówiąc, w starciach zbrojnych ginie proporcjonalnie coraz więcej cywili, uzbrojeni bojownicy bowiem są zwykle lepiej przygotowani do obrony, niż ludność cywilna, mogą więc sobie względnie bezpiecznie i “higienicznie” wojować — co może być groźną zapowiedzią na przyszłość). Szlachetni politycy, znakomici dowódcy wojskowi i ci wspaniali mężczyźni w swoich latających maszynach nie zbliżyli się nawet na odległość wzrokową do wyznaczonych celów i nie musieli się obmywać z wojennej krwi i brudu zniszczeń. Współczesne maszyny zapewniają fizyczną i moralną “higienę” tych wspaniałych mężczyzn celujących i zabijających, a także “higienę” polityków polecających celować (i “przy okazji” zabijać)! Potem się szlachetnie współczuje.

Całe to wymienione wyżej zabijanie (a przecież to nie wszystko!) jest ludobójstwem, które wszyscy zgodnie potępiają. Uzasadnianie tego zabijania wartościami, moralnością, humanitaryzmem i higieną jest szczytem hipokryzji.

Czy za to wszystko odpowiedzialni są etycy i moraliści?

Gdy nauczają, że krzywdzić i zabijać nie wolno — odpowiedzialni nie są. Gdy zaś uzasadniają owo krzywdzenie i zabijanie — są.

Lecz zagadnienie nie sprowadza się do odpowiedzi powyższej, bowiem pytanie zasadnicze dotyczy kwestii odpowiedzialności i “nieodpowiedzialności” etyków i moralistów w “robieniu” historii.

Słowa “nieodpowiedzialność” użyłem w dwóch znaczeniach:

pierwsze odnosi się do swoistej niefrasobliwości etyków i moralistów, gdy uprawiają swój zawód nie bacząc zbyt na mizerne, a niekiedy okrutne efekty swojej działalności;

drugie myśli o tym, że historię i życie codzienne ludzie robią sami nie tyle pod wpływem moralistów, ile pod ciśnieniem bieżących potrzeb lub wykalkulowanych interesów. Etycy i moraliści mają zwykle bardzo niewielki wpływ na historię, dlatego też w bardzo niewielkim stopniu są za nią odpowiedzialni.

Czy to znaczy, że uprawianie etyki i moralizowanie jest w ogóle niepotrzebne?

Myślę, że etycy mogą i będą uprawiać czcigodną akademicką etykę tak długo, jak długo ludzie interesu, politycy i społeczeństwa zechcą im za to płacić powodowani przez siebie rozpoznawanymi racjami. Rywnie perspektywa zawodu nauczycieli moralności zależy od potrzeb i intencji wyżej wspomnianych decydentów. Lecz nawet najlepsza dla etyków i moralistów perspektywa nie podważa, moim zdaniem, tezy, że **za kulturę moralną społeczeństw odpowiedzialność główną ponoszą ludzie interesu i politycy, czyli ci wszyscy, którzy mają najsilniejszy, decydujący wpływ na losy indywidualne i społeczne ludzi z nimi związanych.**

Co powinni więc robić etycy i moralіści?

Powinni przede wszystkim uświadamiać ludziom, że głównymi wychowawcami i nauczycielami wartości i norm moralnych są **biznesmeni, politycy gospodarczy i politycy w ogóle**; i że to oni, a nie etycy i moralіści, **ponoszą główną odpowiedzialność za naszą ludzką moralność**.

Jaki wniosek wynika z powyższej tezy? — Taki mianowicie, że **nauczanie wartości i norm moralnych dotyczyć powinno przede wszystkim** (obok nauczania dzieci — co zresztą przeważnie nie rozstrzyga z gyry o ich “dorosłej” moralności) **tych osyb, ktrye decydują i będą decydować o najważniejszych sprawach naszego życia, czyli przyszłych i aktualnych biznesmenyw, politykyw gospodarczych i politykyw w ogóle, a także dodatkowo prawnikyw, ktryrzy mają wpływ na ustanawianie praw; oraz tych nauczycieli, ktryrzy kształcą i będą kształcić osoby aktywne w wyżej wymienionych dziedzinach. I nauczanie to nie powinno odbywać się tylko, jak dotąd, za pośrednictwem oddzielnych przedmiotyw nauczania — jak to tradycyjnie bywa, lecz wkomponowane być powinno we wszystkie podstawowe zawodowe przedmioty nauczania jako ich integralna problematyka. I nie o samo wkuwanie wiedzy o wartościach i normach moralnych tu idzie, lecz przede wszystkim o nauczanie ekonomistyw, politykyw i prawnikyw dostrzegania ich decydującej roli w determinowaniu ludzkich losyw oraz funkcji moralnej (kulturotwyrczej) ich zawodowej działalności ekonomicznej, politycznej i prawniczej. Te bowiem rodzaje działalności ludzi — a nie tradycyjna szkolna pedagogika — wywierają najsilniejszy wpływ na kształtowanie systemyw wartości, norm moralnych, na ludzki los i na ludzkie postępowanie.**

Tymczasem powszechnie uważa się, że nauczanie i wychowywanie humanistyczne musi odbywać się w oddzielnych “przedmiotach nauczania”, wśryd ktrych “przedmiotem” także jest etyka, nauczana osobno przez etykyw. I “przedmiot” ten lokuje się, według swoistej logiki, przeważnie w programach nauczania humanistycznego, czyli tam, gdzie kształci się ludzi, ktrych wpływ na nasze życiowe sytuacje jest przeważnie pośredni i w ogóle słaby, w każdym razie znacznie słabszy, niż wpływ ekonomistyw, inżynieryw i technikyw oraz politykyw, ktrych pozostawia się w spokoju. Im bowiem etykę podaje się — jeśli w ogóle się podaje — jako przedmiot nie podstawowy, jako uboczny, dodatkowy, w niewielkim wymiarze godzin, bowiem przecież ich zadaniem nie ma być wychowywanie ludzi, lecz produkowanie rzeczy, zarządzanie, działalność polityczna itp. — a te dziedziny nie mają, według obiegowych poglądyw, z etyką wiele, lub w ogóle, nic wspólnego. “Przedmiot” ten nie jest im, rzekomo, potrzebny w ich zawodach.

W systemie kształcenia zbudowanym na takim przekonaniu “produkuje się” dwie grupy wykształconych fachowcyw: humanistyw, znających i rozumiejących kulturę duchową i etykę, ktryrzy wszakże w minimalnym stopniu są w stanie determinować nasze życiowe okoliczności; oraz coraz liczniejsze rzesze **ekonomistyw, technikyw i politykyw**, ktryrzy właśnie nasze życie kształtują w stopniu decydującym, lecz ktryrzy są przeważnie, niestety, kulturologicznymi analfabetami nie rozumiejącymi, że to oni właśnie decydują w stopniu przemożnym o życiowych bodźcach kształtujących postępowanie

i systemy wartości oraz kulturę jednostek i społeczeństw. Politycy, którzy odbyli studia politologiczne, socjologiczne czy historyczne, wiedzą wprawdzie co nieco o kształtowaniu się ludzkich postaw i myślenia (bo tam przeważnie uwzględnia się w programach nauczania “przedmioty” takie jak psychologia, etyka), lecz są oni tak uwikłani w realia ekonomiczne i gry interesów, że efekty owego humanistycznego nauczania pozostawiają gdzieś w dalekim tle swojej działalności. Nawet, dla zamazania ewentualnych wyrzutów sumienia, ukuli zgrabny aforyzm: *“polityka nie ma nic wspólnego z moralnością!”*

Z powyższego wywodu wynika wniosek następujący: potrzebna jest **istotna reforma nauczania** przyszłych fachowców w zawodach “niehumanistycznych”, dzięki której absolwenci szkół i uczelni “niehumanistycznych” staliby się świadomymi **kulturotwórczych, a więc i moralnych, skutków swoich (i w ogóle ludzkich) działań w sferach techniki, gospodarki i polityki; nauczyciele zaś świadomość tę powinni umieć przekazać swoim uczniom i studentom “niehumanistom”** — zresztą “humanistom” także. Bez takiej wiedzy i bez świadomości swojej **misji kulturotwórczej i wychowawczej** nawet najdoskonalsi w swoich dziedzinach uczeni i fachowcy będą nadal, tradycyjnie, kształcić nowe kolejne pokolenia doskonałych nawet uczonych i fachowców — lecz zarazem **analfabetyw** pod względem rozumienia ich funkcji wychowawczych i kulturotwórczych. A więc — nie można tego niestety wykluczyć — także **szkodników i konstruktorów techniki zabijania**. Ciśnie się tu obrazek przysłowiowej małpy z brzytwą, której może ona nieświadomie użyć źle.

Jestem może utopistą. Problem wszak jest o tyle beznadziejny, o ile decyzje o sposobach wychowania i kształcenia fachowców nie należą, w społecznej organizacji władzy, do humanistów i etyków i dopyki twórczość, dyskusje i apele etyków i filozofów odbywać się będą w ich własnym gronie bez wpływu na decyzje o kształceniu oświaty i studiowania. **Dopyki bowiem humaniści i etycy będą przemawiać do humanistów i etyków, a ekonomiści do ekonomistów, technicy do techników, a politycy do polityków, dopyki humanistykę uprawiać będziemy tylko lub głównie pośród “humanistów” i adeptów humanistyki, dopyki wreszcie wiedzę etyczną i świadomość moralną krzycić będziemy w oddzielnych przedmiotach nauczania głównie na studiach humanistycznych — czyli dopyki, w istocie, będziemy przekonywać sami siebie o słuszności naszych słusznych poglądów a “niehumanistów” pozostawimy w spokoju w ich zaklętym kręgu galopującej techniki — dopyty będziemy się kręcić w kręgu błogim przekonaniu, że mamy rację uprawiając naszą akademicką etykę i nauczając moralności tradycyjnie tam, gdzie efekty tej działalności są akurat społecznie najsłabsze, zaś tam, gdzie świadomość humanistyczna i etyczna oraz nauczanie tej problematyki są bezwzględnie konieczne — będziemy nieobecni.**

I nieodpowiedzialni!

НАУКОВІ ПЕРЕКЛАДИ

А. И. Уемов,

д. философ. н., профессор,

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова,

кафедра философии естественных факультетов

ЯЗЫК ТЕРНАРНОГО ОПИСАНИЯ КАК ФОРМАЛИЗМ ПАРАМЕТРИЧЕСКОЙ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ СИСТЕМ. ЧАСТЬ I¹

В настоящей работе мы обсуждаем проблему подходящего формального аппарата для общих теорий систем. Изучаются недостатки существующих в настоящее время математических и логических формализмов. Предложен новый тип формализма: язык тернарного описания (ЯТО). Это разновидность неклассической, девиантной логики и она существенно отличается от исчисления предикатов. Понятия множества и числа не используются в ЯТО в качестве исходных. Этот формализм основан на двух тройках категорий: Вещь (=Объект, Предмет), Свойство, Отношение и Определенное, Неопределенное, Произвольное. Перечисляются и разъясняются типы правильно построенных формул ЯТО. Эти формулы применены к обобщению и формализации различных определений понятия “система”. Получены два определения этого понятия, двойственные друг другу.

I. Какой вид формализма является наиболее подходящим для разработки общих теорий систем?

Одним из наиболее актуальных вопросов в развитии общих теорий систем (ОТС) является вопрос об их формальном аппарате. Почему такой аппарат необходим для ОТС? Первый вариант ОТС, “Тектология” А. Богданова, не имел формального аппарата вовсе [1]. И это было не случайно. По мнению А. Богданова, математика является наукой лишь о нейтральных комплексах, где $1+1=2$ или $0+0=0$. В более сложных случаях мы можем иметь $1+1=0$ и $0+0=1$. Это зависит от характера организации.

Точка зрения, согласно которой ОТС может быть разработана в рамках лишь натуральных языков, имеет своих сторонников даже сейчас [2]. Однако большинство исследователей понимают важность формального аппарата для ОТС.

Существуют два типа такого формального аппарата. Первый — чисто математический. Это специальный математический язык, такой как язык геометрических чертежей или дифференциальных уравнений, или алгебраических операций, или теоретико-множественных отношений.

Математические выражения значительно более точны, ясны и опреде-

¹ Русский текст статьи, опубликованной в США: Avenir I. Uyemov. The Ternary Description Language as a Formalism for the Parametric General Systems Theory: part I. International Journal of General Systems, vol. 28 (4-5). N-Y, 1999, pp. 351-366.

ленны, чем соответствующие выражения натурального языка. Возможно выводить одно математическое выражение из другого с помощью чисто формальных средств. Но проблема в том, какой математический язык адекватен ОТС? Любая пара естественных языков е. г. английский и русский взаимопереводимы. Совершенно иная ситуация с искусственными языками, такими, как математические. Каждый из них создавался для решения специальных задач, которые были поставлены задолго до возникновения первых вариантов ОТС.

По этой причине нет основания для априорной уверенности в том, что тот или иной язык подходит для решения задач ОТС. В ходе развития ОТС использовались различные математические языки. Л. фон Бергаланфи, А. Раппопорт и их последователи стремились выразить системные параметры в терминах дифференциальных уравнений. Однако, многие системы, такие, как семья, силлогизм, текст книги и т. д., не допускали такого описания.

Позже исследователи в области ОТС использовали теорию групп [3], другие разделы алгебры [4,5], топологию [6]. Все эти математические средства имеют такие же недостатки, как и дифференциальные уравнения. М. Месарович и И. Такахара были правы, когда они писали, что для действительно сложных явлений, специфический язык классических теорий, которые основаны на конкретных математических структурах, таких, как дифференциальные уравнения, арифметика или абстрактные алгебры и т. д., не позволяют дать адекватное описание реальности [7, с. 9].

Сами М. Месарович и И. Такахара пытаются решить проблему путем выбора минимальной математической структуры и добавления к ней новых математических структур, которые необходимы для исследования различных системных свойств. С нашей точки зрения этот метод имеет два недостатка. Первый — это утрата целостности математического аппарата. Второй более существенный. Минимальная математическая структура согласно М. Месаровичу и И. Такахаре, является теоретико-множественной. Сам концепт системы определяется как некоторая разновидность множества.

Однако существует достаточно обоснованное мнение, согласно которому теоретико-множественный и теоретико-системный подходы противоположны друг другу по своему характеру [8, с. 9], [9]. Главная противоположность — это оппозиция первичности элементов в теории множеств и первичности целого в теории систем. Возьмем простой пример. Если мы имеем ряд: 1, 2,4,5, возможно спросить, какое число пропущено? Этот вопрос правилен лишь с теоретико-системной точки зрения. Теоретико-множественный подход делает его бессмысленным.

Мы рассмотрели трудности связанные с чисто *математическим* формальным аппаратом ОТС. Другой тип формальной конструкции является *логическим*. В этом случае нет необходимости в отождествлении системных свойств со свойствами специальных математических объектов. Логические формулы могут быть непосредственно соотнесены с выражениями естественного языка. Следовательно, логический язык может выразить больше, чем конкретный математический язык.

Если мы утверждаем фундаментальные предположения теории с помощью логических формул, мы можем вывести из них другие утверждения на основе соответствующих логических исчислений. Но существуют трудности и при таком подходе.

Попытки аксиоматических построений традиционных наук, таких как физика, биология, и т. д., не были успешными. Существует две основных причины этого. Во-первых, необходимые аксиомы трудно сформулировать. Во-вторых, имеются существенные недостатки в самих логических исчислениях. Несмотря на огромное разнообразие современных логических систем, большинство из них основаны на исчислении высказываний и исчислении предикатов.

Исчисление высказываний — прекрасная дедуктивная система. Но ее выразительность слаба. Невозможно выразить структуру простого предложения в терминах этого исчисления. Исчисление предикатов имеет преимущество в этом отношении. Здесь простые предложения делятся на вещи (индивидуумы) и предикаты (свойства и отношения). Но, вообще говоря, выразительность исчисления предикатов, так же, как и исчисления высказываний, слишком низка для того, чтобы быть подходящим формальным аппаратом современной науки, особенно — ОТС. Исчисление предикатов очень хорошо для решения специальных математических проблем, т. е. как часть метаматематики [10]. Согласно А. Гржегорчику “Исчисление предикатов — наиболее важное достижение современной логики — не возникло благодаря последовательному улучшению античной логики. Оно возникло из специфически современных математических исследований, связанных с бесконечными операциями и понятиями непрерывности и предела, которые фундаментальны для математического анализа и современной математики в целом” [11, с. 567].

По этой причине исчисление предикатов подходит для выражения тех предложений естественного языка, которые используются в математических исследованиях. Однако он не приспособлен для логического анализа естественного языка в целом.

Имеются существенные различия между исчислением предикатов и любым естественным языком. Основное отличие заключается в теоретико-множественном подходе к интерпретации свойств и отношений в исчислении предикатов. В соответствии с этим свойства и отношения отождествляются с соответствующими множествами объектов. Следовательно, с этой точки зрения, свойства и отношения считаются теми же самыми если они соответствуют тем же самым множествам. Например, “быть ангелом”, “быть дьяволом”, и “быть круглым квадратом” являются тем же самым свойством вследствие их соответствия тому же самому (нулевому множеству).

В отличие от этого, любой естественный язык является *интенциональным*, т. е. здесь свойства и отношения соответствующие тому же самому множеству объектов могут быть существенно разными. Имеет место сильная критика исчисления предикатов за недостаточную выразительность [12]. Авторы противопоставляют ему так называемую “Транспарентную интенциональную логику” (ТИЛ) [13]. Логической основой этой системы

является комбинация теории типов и λ -исчисления. То и другое являются ценными средствами для анализа математических текстов, но их применение к анализу простого текста на естественных языках вне математики кажется слишком громоздким. Любой естественный язык самоприменим, т. е. возможно говорить о языке в терминах того же языка. Это запрещено в теории типов. Следовательно, фраза “Это предложение написано по-русски” невыразима в такой теории.

Теперь мы можем предположить, что наиболее соответствующий задачам ОТС формализм не может быть выбран среди существующих формальных систем. Наилучшим путем является проектирование его специально для решения проблем ОТС. По этой причине он должен удовлетворять некоторым требованиям. Поскольку утверждения ОТС вообще могут быть сделаны в рамках естественного языка, наш формализм не должен быть чисто математическим. Логический формализм имеет большое преимущество вследствие его применимости непосредственно к выражениям естественного языка. Но, в противоположность обычным логическим системам, наш “идеальный формализм” не должен требовать аксиоматического построения ОТС. Как было отмечено выше, формулировка адекватных аксиом для ОТС очень трудна, даже невозможна. Аксиомы, относящиеся к любой системе, должны быть настолько всеобщими, что они станут банальными. Не удивительно, что некоторые авторы настаивают на тривиальности ОТС в качестве теории, описывающей объекты. [14], [15]. С их точки зрения ОТС имеет смысл только в качестве метода конструирования специальных теорий систем, т. е. как *метатеория*. Конечно, имеются попытки создать аксиоматику для ОТС [15], [3]. Но нет средств выведения реального содержания ОТС из этих аксиом.

Отметим, что использование математических формализмов, таких, как арифметический, алгебраический, геометрический и дифференциальных уравнений не связано непосредственно с процессом логического вывода. Последний относится к утверждениям. Логика доказывают, что утверждения являются единственными мыслями, которые имеют валентные характеристики (истинность, ложность, или что-то промежуточное). Но какой сорт валентных характеристик имеет, например, математическое выражение $3+3+4$? Математики этим не интересуются. Но они могут преобразовывать эти выражения в $5+5$, в $20-10$ и т. д. Такие выражения называются термами [10, с. 69]. Термы возможно применять непосредственно к описанию объекта без использования специальной аксиоматики этого объекта.

Наш логический формализм удовлетворял бы требованиям ОТС гораздо лучше, если бы он имел описанные выше черты, общие с математикой. Иными словами, он должен быть применяемым к операциям над термами так же, как и к дедуктивным отношениям между суждениями.

Другое требование к нашему формализму связано с общностью ОТС. Обычные теории, такие, как физические, химические, биологические etc применяются к конкретной части мира. Специфические особенности этой части мира отображаются во множестве конкретных предикатов, например: скорость, масса, энергия, заряд. Отношения между такими предик-

катами формулируются в аксиомах прикладного исчисления предикатов. Нет особой части мира для ОТС. Есть только специфически-системная точка зрения. Такая точка зрения может быть выражена не с помощью конкретных предикатов, но через структуры предлагаемых формул.

В этом случае нет необходимости делить исчисление на две части: чистую и прикладную. Вследствие этого нет необходимости конструировать специальные аксиомы для ОТС. Формулы нашего языка должны быть достаточными для выражения понятий и суждений ОТС. Так же, как его аксиомы и правила должны быть достаточными для дедуктивного процесса. Далее, наш формализм должен иметь интенциональный характер. Как было отмечено выше, экстенциональные языки, основные на теоретико-множественных понятиях, имеют недостаточную выразимость. В этом аспекте наш формальный язык должен иметь нечто общее с “Транспарентной интенциональной логикой”. Однако, в отличие от нее, желаемый формализм должен иметь другую существенную характеристику. Мы можем назвать ее *инкрементальностью*. Формализм инкрементален в отношении к неформальному языку, если возможно увеличивать выразимость формализма с помощью самого этого формализма до тех пор, пока он не достигнет желаемого.

И последнее. Наш желаемый язык должен быть *самоприменимым* так же, как естественный. Это особенно важно для параметрической ОТС [17]. Неизбежно ли самоприменимость языка ведет к парадоксам в нем?

Положительный ответ на этот вопрос после работ Б. Рассела и А. Тарского общепринят. Однако возможно показать, что даже в естественных языках парадокс Лжеца может быть преодолен [18]. Как отмечает А. Гупта “Существует много предложений, которые влекут самореференцию и которые не являются очевидно проблематичными” [19]. Он стремится найти критерии, которые отличали бы предложения, не вызывающие беспокойства, от таких, которые такое беспокойство вызывают, в рамках классического первопорядкового квантификационного языка.

II. Категориальные рамки и правильно построенные формулы языка тернарного описания

Первым и наиболее важным шагом в создании формального аппарата, который удовлетворяет требованиям, перечисленным выше, является выбор соответствующих категориальных рамок. Согласно Стефену Кернеру, “Выразить категориальные рамки мыслителя — значит сделать ясным: (1) его категоризацию объекта (2) конститутивные и индивидуализирующие признаки, ассоциированные с максимальными типами его категоризации, (3) логику, подчеркивающую его мышление” [20].

Аристотелевская логика была основана на категориальной оппозиции: вещь (субъект) — свойство (предикат). Реляционная логика (Де Морган, С. Поварнин, С. Серрюс) предполагала оппозицию: вещи-отношения. Вместо традиционной формы суждения ‘S est P’ в этой логике была принята схема “aRb”.

Классическая предикатная логика (Г. Фреге, Б. Рассел, Ч. Пирс) разделила мир на две категории: индивидов и предикатов. Здесь различие между свойствами и отношениями было сведено к чисто количественному. Одноместный предикат выражает свойство, двухместный, трехместный etc предикат выражает отношение.

В наших категориальных рамках берутся *три* основные категории: вещи, свойства, отношения. Это определяет название нашего формализма: язык *тернарного* описания.

Конститутивные и индивидуализирующие принципы, ассоциированные с этими категориями, следующие: Все, что может быть *названо* или описано, является *вещью* (=объектом, предметом, сущностью). Например, “любовь”, “борьба”, “Тождество”. Все, что *отличает* одну вещь от другой, является *свойством* е. г. “красный”, “старый”. Все что *конструирует* одну вещь из других, является *отношением*, е. г. “читает”, “женат на”. Если имеет место “Иван читает книгу” мы имеем пару, которая состоит из Ивана и книги. Если “Иван женился на Маргарет”, мы имеем новый объект — семью. Конечно, старый Иван является новым объектом по отношению к Ивану. Но старый Иван есть Иван. Однако семья не является Иваном, так же как семья не является Маргарет. Это наиболее существенное различие между свойствами и отношениями. Численное различие не существенно. Джон любит Маргарет. И Джон любит сам себя. В общих случаях “любит” есть отношение, хотя Джон, который любит, и Джон, который любим, являются одним и тем же объектом.

Несомненно, определения, перечисленные выше, не являются строгими. Они предполагают знание таких вещей, как “именован”, “описан”, “различает” “конструирует”. Если бы мы их определяли, то должны были бы использовать термины “вещь”, “свойство” “отношение”. Следовательно, мы могли бы быть обвинены в ошибке, именуемой “*circulus vitiosus*”. Но эта ошибка неизбежна в определениях категорий. По этой причине “Вещь” “Свойство” и “Отношение” должны рассматриваться как первичные, неопределяемые понятия. Наши определения являются разъяснениями, которые могут быть полезными для понимания нашей концепции этих категорий.

Другая существенная черта наших концептуальных рамок — *контекстуальный* характер различия между категориями. Это означает, что вещь в одном контексте может быть свойством или отношением в другом контексте.

Например, в предложении: “Любовь есть хорошее чувство”, слово “любовь” выражает вещь (=объект, предмет, сущность). В предложении “Это чувство есть любовь” “любовь” есть свойство. В предложении “Джон+Маргарет=любовь”, слово “любовь” означает отношение.

Вещи, свойства и отношения могут быть в свою очередь определенными, неопределенными и произвольными. С помощью этих категорий мы отображаем экстралогическую реальность существенно иным образом, чем тот, который производится с помощью категорий множества, элемента и квантора. Возьмем такой пример: “Некоторые люди умные”. Теоретико-

множественный анализ предполагает, что множества: “люди” и “умные” должны быть уточнены. Это нелегко сделать. Мы должны ответить на такие вопросы: является ли Неандерталец человеком? Возможно ли включить во множество людей будущих обитателей Земли, например, живущих в CLX веке? Будет ли человечество существовать в это время? Практически мы не знаем таких вещей. В действительности, вопреки логической дрсировке, мы не отделяем множество людей в качестве субъекта суждения от “некоторых” как квантора. Мы полагаем, что субъектом нашей мысли является “некоторые люди” или неопределенный человек, какой-то человек. С нашей точки зрения “некоторый человек”, “определенный человек” и “любой человек” являются тремя видами людей. Все они могут быть субъектами соответствующих суждений.

Обозначим определенный объект (вещь, предмет, сущность), т. е. the объект символом t , неопределенный объект — an объект символом a и произвольный объект — any объект — символом A . Формулы t , a , A являются элементарными правильно построенными формулами (ППФ) нашего формализма — языка тернарного описания.

Другие типы ППФ образуются следующим образом:

II $(A) A$ — Произвольная вещь (= объект, предмет, сущность) имеет произвольные свойства. Конечно, такое суждение неверно. Однако оно является ППФ. Мы можем подставить вместо A любую ППФ. Все результаты таких подстановок должны быть ППФ. Е. g. $(A)a$, $(t)a$, $(a)t$ являются результатами замещения A элементарными формулами. В случае $((A)a)a$ мы имеем подстановку неэлементарной формулы $(A)a$ вместо A (вещь) и элементарной формулы a вместо A (свойство).

III. $A(A)$ “Произвольная вещь имеет произвольное отношение. ППФ: a (A) , $a(t)$, t (a) , $a(a(A))$ являются особыми случаями ППФ такого типа.

IV. $(A^*)A$ Этот тип ППФ отличается от II направлением отношения предикации. Эта формула означает, что произвольное свойство принадлежит произвольной вещи. Конечно, это не так. Однако некоторые специальные случаи IV являются истинными: $(a^*)A$, $(a^*)t$, $(a^*)a$, $(a^*)(a) t$.

V. $A(*A)$. Эта формула аналогична предшествующей. Она означает, что произвольное отношение может быть реализовано на произвольном предмете. Это ложно. Однако следующие формулы такого типа являются истинными: $A(*a)$, $t(*a)$, $a(*a)$, a $(t) (*a)$.

Формулы II-III типа могут быть названы *прямыми*, а формулы типа IV-V — *обратными (инверсными)*.

VI. $[A]$. Формула такого типа обозначает то, что может быть названо *концептуальным замыканием* формулы A . Если A имеет пропозициональный характер, т. е. обозначает высказывание, $[A]$ обозначает понятийную конструкцию, соответствующую высказыванию A .

Концептуальное замыкание $(A)A$ дает нам формулу $[(A)A]$, которая должна быть интерпретирована как “произвольная вещь”, обладающая произвольным свойством, в частности — $[(a)a]$ — некоторая вещь, обладающая некоторым свойством. Соответственно $[(A^*)A]$ — произвольное свойство присущее произвольному объекту.

$[(a)*a]$ — некоторое свойство, присущее некоторой вещи. Таким же образом *mutatis mutandis* мы можем интерпретировать формулы $[A(A)]$, $[A(*A)]$.

Мы можем сказать, что формулы типа (II)-(V) являются *открытыми*, в то время как формулы с внешними квадратными скобками — *замкнутыми*. Если формула A является замкнутой, ее замыкание не меняет эту формулу. Следовательно, $[[A]]$ значит то же самое, что и $[A]$.

VII. $\{A\}$ Фигурные скобки имеют вспомогательный характер. Они используются в том случае, когда включение одной формулы в другую в качестве подформулы ведет к двусмысленности. Например, формула $(A)a(A)$ правильно построена. Но ее можно понять двумя способами: как “ A обладает свойством $a(A)$ ” и “ A обладает отношением $A(a)$ ”. Вполне возможно принять обе интерпретации одновременно. Но когда принимается только одна, соответствующая подформула должна быть заключена в фигурные скобки: $(A)\{a(A)\}$ или $\{(A)a\}(A)$.

VIII. A, A . Такой тип ППФ представляет собой просто список ППФ. Мы назовем формулы такого типа *свободными списками*, поскольку здесь не предполагается никакого отношения между компонентами.

Заметим, что порядок формул в списке не просто несущественен: он игнорируется, как игнорируются различия между типографскими знаками для одного и того же символа. По этой причине комбинация символов t, a и a, t рассматриваются как одна и та же комбинация символов.

Тем не менее, порядок символов очень существенен в других типах ПФ. Мы это видели ранее на примерах прямых и обратных формул. Важность этого порядка проявляется в роли места символа в формуле при интерпретации этого символа. Это неверно для символа определенного объекта t , поскольку t должен быть определен заранее, безотносительно к формуле, в которую t включается. Однако конкретный смысл произвольного объекта A и, особенно, — неопределенного объекта — a является функцией его окружения в формуле.

Различим первую — *инициальную (начальную)* и вторую — *конечную* части в каждой формуле, перечисленной выше. В прямых формулах инициальные части заключены в круглые скобки. Они обозначают вещи. Это верно как для открытых, так и для замкнутых формул. Если начальные части формул подчеркнуть, мы получим $\{\underline{A}A\}$, $\{A(\underline{A})\}$, $[(\underline{A})A]$, $[A(\underline{A})]$. В инверсных формулах инициальные части обозначают свойства и отношения. Соответственно мы имеем: $\{(A*)\underline{A}\}$, $\{\underline{A}(*A)\}$, $[(A*)\underline{A}]$, $[\underline{A}(*A)]$.

Заметим, что приведенные формы с подчеркиванием не являются формулами нового типа. Подчеркивания служат лишь для лучшего понимания формул. В открытых формулах $\{(A)A\}$, $\{A(A)\}$, $\{(A*)A\}$, $\{A(*A)\}$ оба A являются совершенно произвольными объектами. Однако в замкнутых формулах: $[(\underline{A})A]$, $[A(\underline{A})]$, $[(A*)\underline{A}]$, $[\underline{A}(*A)]$ символы полностью произвольных объектов помещены только в конечных частях. Произвольность A в начальной части формул *ограничена*. В $[(A)A]$ символ A в начальной части формулы означает произвольную вещь, которая имеет произвольное свойство. Конечно, в нашем мире мы не можем найти такого объекта. Однако

$[(A)t]$ — произвольная вещь, имеющая свойство t , это вполне реальный объект. Соответственно, $[t(A)]$, $[(t^*)A]$, $[A(*t)]$ являются примерами других типов ограниченно произвольных вещей.

Неопределенная вещь, символ которой помещен в начальную часть открытой формулы, имеет неограниченную область неопределенности. Е. g. это имеет место в формулах: $\{\underline{a}a\}$, $\{a(\underline{a})\}$, $\{(a^*)\underline{a}\}$, $\{\underline{a}(*a)\}$. Однако второе a — в конечных частях этих формул, имеет ограниченную неопределенность. В $\{\underline{a}a\}$ это такое a , которое является свойством первого a . Соответственно в $\{a(\underline{a})\}$ второе a (неподчеркнутое) является отношением первого a (подчеркнутого). В $\{(a^*)\underline{a}\}$ конечное a (неподчеркнутое) есть вещь, которой инициальное a приписывается в качестве свойства, а в $\{\underline{a}(*a)\}$ — как отношение.

В случае сложных формул, которые состоят из многих подформул различных типов, мы можем найти инициальную часть, т. е. начало формулы, шаг за шагом. Например, в формуле $((((A^*)A)A)A)$ мы можем найти инициальную часть — $(((A^*)A)A)$. Следующий шаг — нахождение инициальной части инициальной части. Это будет $(A^*)A$. И, наконец, мы получаем начало формулы в целом — $(A^*)A$. Неопределенность, находящаяся в начале открытой формулы, будет названа *инициальной*, в то время, как неопределенность, ограниченная контекстом предложения — *контекстуальной*.

В замкнутой формуле неопределенность может быть контекстуальной даже на инициальном месте. Например, $[(a)t]$. Но в случае $[(a)a]$ нет действительного ограничения, поскольку вещь всегда имеет какое-то свойство.

III. Формализация тождества

Если имеют место два или более вхождений символов a или A в одну и ту же формулу, это не означает, что они обязательно обозначают одну и ту же вещь. С другой стороны, различные подформулы могут обозначать одну и ту же вещь. Я был рожден в городе и вы были рождены в городе, но возможно, что мы были рождены в разных местах. В 1994 году я был в Асиломари, и вы в 1994 году были в научном центре в Калифорнии. Мы были в том же самом месте.

В тех случаях, когда известно, что различные вхождения той же самой или различных подформул обозначают *тот же самый объект*, этот факт должен быть выражен с помощью дополнительных символов. Нет необходимости включать эти символы в список типов ППФ и увеличивать их число, поскольку формулы с идентифицирующими символами могут быть формально определены через перечисление ППФ в качестве сокращений.

Определяя тождество, мы должны принять во внимание направление отождествления. Это может показаться странным, поскольку тождество является симметричным отношением. Однако часто бывает так, что вопрос о том, с какой стороны мы приходим к отождествлению, не является вполне безразличным. Вследствие загрязнений одесские газеты отождествили запах Черного моря с запахом туалета. Это, конечно, плохо. Жванецкий изменил направление идентификации. Он утверждает, что в Одессе даже

запах туалета такой же, как аромат моря, и это хорошо! Для нас в частности, существенно то, что без различения направлений идентификации мы не можем отличить друг от друга операции анализа и синтеза. Используем маленькую латинскую букву, написанную курсивом *j* (джей) для обозначения объекта, с *которым* осуществляется идентификация: *jA*. Эта же прописная буква, набранная жирным шрифтом, обозначает идентифицируемый объект **JA**. Утверждение, тождества произвольного объекта произвольному объекту будет иметь форму: **JAjA**. В частности: {JAja}, {Jaja}, {Jajt} и т. д.

Мы сконструируем формальное определение тождества, если найдем в качестве дефиниенса такую ППФ, которая выражает идею тождества в соответствии с некоторым методологически приемлемым принципом тождества.

В качестве такого принципа возьмем принцип, который был сформулирован Аристотелем и обычно называется принципом Лейбница: “то, что сказано об одной вещи должно быть сказано о другой” [21, 152 в 25-30].

Согласно этому принципу, мы можем записать: (*jA*) [(*jA**)A]. Это необходимое, но недостаточное условие тождества. Другое необходимое условие -(*jA*) [(JA*)A]. Скомбинируем оба условия, замыкая второе и подставляя [(*jA*)][(JA*)A]] вместо *jA* в первое условие. Мы получим:

$$(JA)[([(jA)[(JA^*)A]])^*A] \quad [3.1]$$

Если известно, что формула (1) истинна, мы можем опустить в ней символы *J*, *j*, поскольку эта формула может быть истинной только тогда, когда все *A*, предваренные символами *J* или *j* обозначают один и тот же объект. Рассматривая JAjA в качестве дефиниендума, мы получим:

$$JAjA =_{df} (A) [([(A)[(A^*)A]])^*A] \quad [3.2]$$

Дефиниенс нашего определения является ППФ. Он выражает понятие тождества по Аристотелю^{1*}

В частности, мы имеем:

$$Jajt =_{df} (a) [([(t)[(a^*)A]])^*A] \quad [3.2']$$

$$Jaja =_{df} (a) [([(a)[(a^*)A]])^*A] \quad [3.2'']$$

Формулы с джей-операторами являются открытыми. Но мы часто имеем дело с *замкнутой* идентификацией, когда мы рассматриваем понятие об *объектах*, которые *тождественны* другим объектам. В этой работе мы ограничимся случаем ненаправленного замкнутого тождества. Мы будем выражать это с помощью греческой буквы ι (йота) перед формулами, обозначающими тождественные объекты. Для различных типов ППФ мы можем ввести серию определений, используя джей-операторы, которые уже были определены. Например.

$$(ιA) ιA =_{df} ([JAjA])[JAjA] \quad [3.3]$$

¹ *Отметим большие трудности, имеющие место в выражении принципа тождества в исчислении предикатов [22]

$$({}_1A^*) {}_1A =_{\text{df}} ([JAJA]^*) [JAJA] \quad [3.4]$$

В ряде случаев для того, чтобы избежать двусмысленности в определениях, мы используем метки. Например, формула $(({}_1a) {}_1a)$ ${}_1a$ может быть размечена так:

$(({}_1a_x) {}_1a_+)$ ${}_1a_0$. Ее определение должно быть:

$$(({}_1a_x) {}_1a_+) {}_1a_0 =_{\text{df}} (([J a_x j a_0]) {}_1a_+) [J a_0 j a_x] \quad [3.5]$$

Отметим, что метки могут быть элиминированы с помощью ППФ особого типа — *локализаторов*. Они фиксируют место данной подформулы в формуле.

Не одна, но много идентификаций может иметь место в одной и той же формуле. В том же случае, когда имеется две или более групп вхождений подформул в данную формулу, таких, что каждое вхождение из одной группы обозначает один и тот же объект, но вхождение из разных групп могут обозначать разные объекты, должно быть использовано несколько идентифицирующих операторов. Для того, чтобы получить необходимое разнообразие этих операторов, можно использовать различные индексы к букве йота или, что более удобно для типографского набора, удваивать, утраивать ее, и т. д. Например, можно образовать следующие формулы:

$$((({}_1A) {}_1A)) [({}_1A) {}_1A], [({}_1A^*) {}_1A] \{ {}_1A, {}_1A, {}_1A, {}_1A, {}_1a \}$$

Элиминация двойных, тройных и так далее йота-операторов осуществляется в таких случаях, как и элиминация единичных. Как следует из определений, общее число йота-операторов одного вида (включая прямые и обратные йота-операторы этого вида), должно быть как минимум два. Например, ${}_1a$ не ППФ, поскольку эта формула содержит только один йота-оператор.

IV. Формализация определений системы

Известно, что разные авторы дают различные определения систем. Часть из них неприменимы для различения “системы” от “несистемы”. Такие определения “слишком широки”. Например, “системы — это множество объектов с отношениями между ними” [10, с. 29].

Мы можем выразить такое определение с помощью следующей ЯТО-формулы:

$$[({}_1A)S] =_{\text{df}} [a({}_1A)] \quad [4.1]$$

Здесь символ S обозначает систему. Такое определение слишком широко поскольку любой объект дан вместе с какими-то отношениями в нем.

Другой тип определений связан с уточнением типа отношений, которые должны иметь системы. Согласно раннему Бергаланфи [23] система это “комплексы взаимодействующих элементов”. Здесь вместо общего понятия отношений мы имеем отношения особого типа — взаимодействия. Эти

свойства должны быть определенными и данные нам заранее в качестве t . Таким образом мы имеем определение следующего типа:

$$[(tA)S] =_{df} [(a)t](tA) \quad [4.2]$$

Р. Л. Акоф критикует определение Берталанфи как слишком узкое. Оно не охватывает концептуальные системы, элементы которых взаимосвязаны, но не взаимодействуют друг с другом [24].

Определение систем как “комплексов взаимосвязанных элементов”, имеет ту же самую схему. Оно также может критиковаться как слишком узкое. Может не быть взаимосвязи между историческими событиями в различных частях Земли, но, если все они упорядочены во времени, мы имеем систему. В этом случае вместо взаимосвязи мы должны взять *порядок*. Схема нашего нового определения должна быть тождественной [4.2], но интерпретация t должна быть различной. Сейчас t является комбинацией трех свойств: антирефлексивности, антисимметричности, транзитивности. Однако, определение системы с помощью этих свойств также является слишком узким. Оно не охватывает некоторые физические системы, например, — электронный газ, в которых невозможно установить никакой порядок.

Какой выход мы можем найти из такой ситуации? Бесплезно пытаться найти подходящее t . Любое конкретное t имеет свои дефекты. С нашей точки зрения решение проблемы заключается в изменении интерпретации t в [4. 2]. Пусть t будет *любым определенным свойством*, данным заранее, в этом случае мы можем прочесть [4. 2] не как схему определений, но как определение: система является произвольной вещью, в которой реализуется какое-то отношение, имеющее определенное свойство. Мы можем переписать [4. 2] в более компактной форме.

$$[(tA)S] =_{df} [(a(*tA))]t \quad [4.3]$$

Большая часть определений, приведенных в литературе, может рассматриваться в качестве частных случаев нашего определения. Тем не менее, есть некоторые исключения. Иногда роль определенного t играет отношение. Некоторые свойства соответствуют этому отношению. Система — это такой объект, который обладает этими свойствами [25]. В таких случаях вместо [4.2] будем иметь:

$$[(tA)S] =_{df} (tA)[t(a)] \quad [4.4]$$

$$[(tA)S] =_{df} t([(tA*)a]) \quad [4.5]$$

Словами: “Система есть произвольная вещь, на которой реализуются свойства, находящиеся в определенном отношении”. Такое определение является двойственным по отношению к предыдущему относительно преобразования: “свойства-отношения”

Литература:

1. Богданов А. А. Тектология. В 2-х т. — М.: Наука, 1989. — Т. 1. — 304 с.; Богданов А. А. Тектология. В 2-х т. — М.: Наука, 1989. — Т. 2. — 352 с.
2. Тахтаджян А. Л. Тектология: история и проблемы // Системные исследования. Ежегодник. — М.: Наука, 1972. — С. 200-277.
3. Урманцев Ю. А. Начало общей теории систем // Системный анализ и научное знание. — М.: Наука, 1978. — С. 7-41.
4. Калман Р. Фалб П., Арбиб М. Очерки по математической теории систем. — М.: Мир, 1971.
5. Гисин В. В., Цаленко М. Ш. Алгебраическая теория систем и ее приложения. // Системные исследования: Ежегодник. — М.: Наука, 1984. — С. 130-151.
6. Корнакио Дж. Топологическая структура общесистемных математических моделей // Системные исследования: Ежегодник. — М.: Наука, 1973. — С. 183-186.
7. Месарович М. Д., Тахакара Ю. Общая теория систем. Математические основы. — М., 1978. — 311 с.
8. Шрейдер Ю. А., Шаров А. А. Системы и модели. — М.: Радио и связь, 1982.
9. Канторович Л. В., Плиско В. Е. Системные идеи в математике // Философско-методологические основания системных исследований. М.: Наука, 1983. — С. 56-81.
10. Клини С. К. Введение в метаматематику. М., 1952. — 527 с.
11. Grzegorzczuk A. An Outline of Mathematical Logic. Boston, Warszawa, 1974, 596 с.
12. Materna P. Pala K. Zlatuska J. Logicka analyza prizozeneho jazyka. Praha: Academia, 1989.
13. Tichy P. The Foundations of Frege's Logic. Berlin, New-York, 1988.
14. Боулдинг К. Общая теория систем — скелет науки // Исследования по общей теории систем. — М.: Прогресс, 1969. — С. 106-124.
15. Садовский В. Н. Основание общей теории систем. — М.: Наука, 1974. — 280 с.
16. Черчмен Ч. Один подход к общей теории систем // Общая теория систем. — М.: Мир, 1966. — С. 183-186.
17. Uyemov A. I. Selfapplicability as the Property of the Formal Language of the Parametrical General Systems Theory // VII Congress of Logic Methodology and Philosophy of Sciences. Zalzburg, Moscow. — P. 68-70.
18. Уёмов А. И. Антиномия лжеца и методы ее решения // Вопросы философии. — 1976. — № 8. — С. 54-61.
19. Gupta A. Truth and Paradox // Journal of Philosophical Logic. — 1982. — № 11.
20. Korner S. Categorical Frameworks. — Black well, Oxford, 1970. — 86 p.
21. Аристотель. Топика. // Собр. соч. в 4 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1978. — С. 347-532.
22. Tondl L. Scientific Procedures. — Reidel Publishing Company. — Dordrecht, Boston, 1973.
23. Берталанфи Л. фон. Общая теория систем — критический обзор // Исследования по общей теории систем. — М.: Прогресс, 1969. — С. 23-82.
24. Акоф Р. Общая теория систем и исследование систем как противоположные концепции науки о системах // Общая теория систем. — М.: Мир, 1966. — С. 49-65.
25. Раппопорт А. Математические аспекты абстрактного анализа систем // Исследования по общей теории систем. — М.: Прогресс, 1969, — С. 83-105.

М. М. Верніков,
 д. філос. н., професор,
 Одеський національний університет імені І. І. Мечинкова,
 завідувач кафедри культурології

КОТАРБІНСЬКИЙ ТАДЕУШ

Котарбінський Тадеуш (Kotarbiński Tadeusz) народився 31 березня 1886 року в Варшаві, помер у Варшаві 2 листопада 1981 р. Всесвітньвідомий польський філософ і логік, безпосередній учень К. Твардовського, член Львівсько-варшавської філософської школи. Виключений з останнього класу гімназії за участь у студентському страйку в 1905 р., після довгих поневірянь, Т. Котарбінський здобуває державний атестат в Естонії, в Пярну, що дало йому можливість у 1907 році вступити в університет у Львові і у 1912 році закінчити його. З червня 1912 року після докторату Т. Котарбінський — у Варшаві, де спочатку працює гімназійним вчителем, з 25 лютого 1919 року — професором Варшавського університету, веде інтенсивну наукову, викладацьку, науково-організаційну і публіцистичну діяльність. Під час німецько-фашистської окупації брав активну участь в діяльності підпільних навчальних закладів, працював науково. Після звільнення країни від окупації — активний працівник на ниві розбудови науки. У 1945-49 рр. — ректор новоствореного Лодзького університету, одночасно — керівник кафедри філософії, а з 1951 р. — кафедри логіки Варшавського університету. З 1952 р. — дійсний член ПАН, з 1957 до 1962 р. — її двократний президент, з 1958 р. — іноземний член АН СРСР. Доктор ряду університетів: у Брюсселі, університетів Лодзького і Ягеллонського (у Кракові), університету у Флоренції. Іноземний член Академій наук Британської, Болгарської, Монгольської, Фінського наукового товариства, почесний член ряду наукових товариств. Відзначений високими урядовими нагородами. 1

Основні напрями своїх наукових досліджень Т. Котарбінський називає неодноразово сам, зокрема, у статті для “Вестника АН СССР”, яка подається нижче. 2 Цими напрямками є: філософія, праксеологія, етика. Своім здобутком в галузі філософії Т. Котарбінський вважає ідею, яку він характеризує як онтологічно-гносеологічно-методологічну. Він назвав її реїзмом, пансоматизмом (як онтологічна теорія, що не визнає реального існування ідеальних предметів, а лише речей і тіл); конкретизмом (як семантична директива, яка з метою запобігання гіпостазування ідеальних предметів, передбачає перевірку того, чи є поняття або речення назвами (іменами) конкретних реальних речей або реченнями про них). Реїзм є номіналістичний різновид матеріалізму. У застосуванні до суспільства “гуманістика без гіпостаз” стверджує виразно гуманістичний погляд (що, до речі, просякає усю цілісність внутрішнього світу філософа), в межах якого

ретельно виробляються способи запобігання спробам заступити конкретну логіку різного роду соціумами, фетишизованими універсаліями, ідеологемами і міфологемами, послідовно обґрунтовується її самоцінність, її внутрішня здатність до вільної активної дії.

З цією загальною гуманістичною концепцією пов'язується прагнення Т. Котарбінського забезпечити людину стрункою, ґрунтовно розробленою теорією діяльності. Це прагнення проходить продовж усього наукового життя філософа і знайшло свій вираз у праксеології — науці про ефективну діяльність, на ґрунті якої утворилася і успішно розвивається спеціальна галузь досліджень, що глибоко пов'язана з сучасним життям суспільства. Виявляючи високу наукову культуру, Т. Котарбінський називає дослідників в цій галузі, які йшли своїми шляхами, зокрема, російського філософа О. Богданова (тектологія) і українського вченого Слуцького.

В галузі етики Т. Котарбінський розробляє теорію незалежної етики, в якій розвиває принципи і настанови, дотримання яких забезпечувало б щастя її у земному житті, свободу, справедливість, мир і толерантність, недоторканість її людської гідності і незалежності, запобігання будь-якого зовнішнього тиску на неї з боку соціуму, держави, будь-якої ідеології або релігії. Незалежна етика покликана забезпечити виховання молоді у дусі гуманізму і поваги до людини, індивідуальності. З Матеріалістична позиція пов'язується у Т. Котарбінського з атеїзмом, але його атеїзм має толерантний характер, несе в собі шанобливість до людей віруючих і до самої віри, до тих позитивних загальнолюдських етичних цінностей, що має в собі релігія. Свій атеїзм він називає “євангелічним”. Така позиція в етиці зустріла розуміння, виявлене в праці К. Войтили (нинішнього глави католицької церкви), який звернув увагу на те, що незалежна етика “народилася з потреб життя” і утворює програму моральності для тих, хто не керується вимогами, що походять від релігії. 4

Котарбінський і його погляди користуються в сучасній Польщі широким визнанням, заклали фундамент для широкого кола досліджень, а його етичне вчення стало важливою складовою програми виховання молоді у дусі гуманізму і поваги до людини.

Пропонуємо Вашій увазі твори професора Тадеуша Котарбінського.

ТРИ ІДЕЇ¹

Шановна редакція “Вісника Академії наук СРСР” люб'язно запросила мене на сторінках журналу дати характеристику напрямків моїх дослідницьких інтересів. Цю принадну пропозицію я одержав у зв'язку з надзвичайно приємним обранням мене закордонним членом Академії. Охоче прийнявши це запрошення, я вважаю своїм приємним обов'язком висловити таким чином свою подяку редакції й разом з тим передати своє вітання читачам “Вісника”.

Які ж основні ідеї моєї скромної, судячи за результатами, дослідницької

¹ Переклад з російської проф. Веретюк О. М.

праці? Думаю, що відповідаючи на ці питання, я можу назвати три головні ідеї: філософську, праксеологічну та етичну. Називаючи першу з них філософською, я використовую словесне скорочення, щоб не використовувати широко, більш точну характеристику, котра містилася б у формулюванні, що ця ідея є онтологічно-гносеологічно-методологічною. Я іменую її реїзмом, чи конкретизмом, або ще соматизмом. У пізнавальних висловлюваннях, вільних від метафор і літературних прикрас, немає інших назв, крім назв фізичних тіл чи їх елементів. Наприклад, вислів “здоров’я є умовою щастя” зводиться до виразу “тільки той щасливий. хто здоровий”. Терміни “здоров’я”, “умова”, “щастя”, котрі не є назвами фізичних тіл чи їх елементів, щезли, а з’явилися виключно терміни “той”, “щасливий”, “здоровий”, котрі є назвами осіб, отже, тіл, так як лише про певні особи можна це сказати згідно з істиною. Думаю, що соматизм, котрий так розуміється, неодмінно входить до складу матеріалізму.

Реїстичні тенденції знайшли відображення у виданій 1929 р. моїй книзі під заголовком “Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk” (“Елементи теорії пізнання, формальної логіки і методології наук”), а також в деяких дрібніших працях. Останнім часом я дав звіт про їх долю на сторінках журналу “Studia Filozoficzne” (№44 (7), 1958) у статті під заголовком “Fazy rozwojowe konkretyzmu” (“Фази розвитку конкретизму”).

Друга ідея, праксеологічна, відноситься до області досліджень ознак усякої ефективної дії. Це просто заклик до того, щоби визнати, що можлива й потрібна наукова дисципліна, котра досліджувала б, від чого залежать більш або менш справні дії, більша або менша їх технічна справність. Мова йде про ознаки доброякісної праці, такі як точність, солідність, старанність, продуктивність, економія, спритність і т. п., які обговорюються в усій сукупності, а не в формах, притаманних окремим областям спеціалізації, як наприклад, інженерній справі, медицині, педагогіці і т. д.

Праксеологічними питаннями я займаюся вже багато років. Уперше я висловився відносно цих проблем у книзі під заголовком “Szkice praktyczne” (“Практичні етюди”) в 1913 р., а в 1955 р. була опублікована моя книга “Traktat o dobrej robocie” (“Трактат про доброякісну роботу”), — в якій міститься майже все, що я можу сказати з цього питання.

Накінець, етична ідея. Говорячи про етичну оцінку, я маю на увазі оцінку, яка коливається в амплітуді від найбільш глибокої поваги до зневаги. Я вважаю, що глибокої поваги заслуговують люди за таку поведінку, яка свідчить про доброту, сміливість, справедливість, уміння володіти собою, а це — риси, котрі характеризують поставу вірного помічника, захисника, опікуна. Навпаки, зневаги заслуговують люди за таку поведінку, яка свідчить про зле серце або боягузтво, або нечесність (несправедливість, брехню, шахрайство, недотримання слова), або про підвладність поганим звичкам, пристрастям, хвилиним захопленням. А що може бути більш чуже поставі вірного заступника, ніж постава людини, обтяженої подібними недоліками? А якщо це так, якщо ми у вищесказанім правильно підійшли до питання про сутність етичної оцінки (якій, треба додати, може бути — звичайно — притаманна деяка градація), то в такому випадку виразним є

те, що для обґрунтування етичних оцінок не треба спиратися на релігійні вчення. Етика може бути і повинна бути справою чисто світською.

В останні роки я багато разів повертався до цього питання на сторінках різних публікацій. Між іншим, в журналі “Studia filozoficzne” (№ 1/4, 1958) надрукована моя стаття під заголовком “Zasady etyki niezależnej” (“Принципи незалежної етики”).

Навколо цих трьох основних ідей обертається моя дослідницька робота. В унісон з нею йшли мої, так би мовити, професійні заняття, а моєю професією на протязі десятків років було і є викладання логіки як загальноосвітнього предмета в рамках програми наук для філософів, педагогів, істориків, філологів, юристів, та особливо для філософів. В результаті цієї праці, крім вищезгаданих “Елементів”, виданий третім виданням у 1955 р. підручник під назвою “Kurs logiki dla prawników” (“Курс логіки для юристів”), а також видана в 1967 р. книга історичного характеру під назвою “Wykłady z dziejów logiki” (“Лекції з історії логіки”).

Польська Академія наук, Варшава.

РІЗНІ ЗНАЧЕННЯ ТЕРМІНУ “ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ”¹

На закінчення пару слів *про науки філософські*. Передусім хвилина рефлексії над терміном “науки філософські” в значенні *академічно-бібліотечарським*. Розвиток історичний, так часто ірраціональний, довів до того, що утвердилася певна рубрика еклектична, яка служить до розподілу праці між професорами університетів і розподілу книжок в каталогах бібліотек: “філософія” — як загал наук філософських або в двох словах “науки філософські”. Заповнюють ту рубрику: *метафізика, теорія* пізнання, логіка (формальна логіка і методологія), психологія, етика, естетика, долучають часто до них філософію природи і філософію історії. Річ ясна, що у сфері філософських наук при такому розумінні важко побачити більш глибокої і своєрідної дійсної єдності *тематики або методу* (18). — Крім цього, академічного значення — слова “філософія” і “філософський” мають ще інше значення. Філософський факультет у нинішньому розумінні — то відділ університету, де в протилежність до відділів права і медицини, вивчаються науки чисті (не прикладні) і де формуються кандидати на педагогічну роботу. Доктор філософії — то хтось, хто отримав докторат на тому факультеті або на якомусь з факультетів, що поставили з розділу факультету філософського. — З іншого боку, читаємо нераз журналістську фразу про “літературну, наукову і філософську культуру”, зустрічаємось часто з протиставленням “науки” і “філософії”, що свідчить про якесь цілком інше розуміння цих виразів. Під філософією тут розуміють дослідження речей, про які наука — ще або в принципі — не висловлює своєї думки, і про які людина мисляча хоче мати якісь розумні припущення, що в’яжуться в цілість цілісного погляду на світ. Зрештою під філософією розуміють в тих випадках часто якусь систему оцінок, що

¹ Науковий переклад й підготовка до видання професора М. М. Вернікова.

стосуються насолоди і страждання, мотивів, намірів, чинів...Говориться тоді теж про життєву мудрість. Часом же поєднуються обидва ці розуміння в одне і тоді постає розуміння філософії як “погляду на світ і життя”. То знову ж філософськими називає цей і той переднауковий розгляд в даній галузі, що спрямовується до встановлення вибору і до виразного висловлювання елементарних тез, які б становили підставу науки в тій галузі. Зворотів “філософія математики”, філософія природознавства”, філософія гуманістичних наук” і т. п. теж часом вживають, маючи на думці аналіз та критику понять і методів математики, природознавства, гуманітарних наук і т. п. Деякі намагаються взяти за вихідний пункт останній спосіб уживання і відповідним чином відрегулювати його. Вони рекомендують вживати слова “філософія” тільки в тих випадках, коли як доповнення при ньому — явно або домислено маємо назву якогось знання (umiejętności), наприклад, якоїсь науки. Цілість має бути за цією програмою назвою теорії того знання. Так отже “філософія природознавства” то тільки, що “теорія природознавства”, “філософія лінгвістики” — то тільки, що “теорія науки про мову”, “філософія фізики” — “теорія фізики”, “філософія математики” — “теорія математики”. Природознавство, лінгвістика, математика виступають тут в ролі предмету дослідження. Філософія фізики займається фізикою, в той час як сама фізика займається світлом, електрикою. Філософія біології досліджує поняття і методи біології, в той час, як сама біологія досліджує органи і функції живих істот. **Філософія даної науки була б отже наукою про дану науку, інакше: теорією даної науки, ще інакше, а може найкраще: критикою даної науки** (з пункту бачення методичних цінностей в найширшому того слова значенні). — Слово “**філософія**” без доповнення — в такій термінології представлялось би як скорочення виразу “**філософія науки**”, де слово “науки” було би домислене. Була б то загальна методологічна критика науки, яка трактує: проте в різних науках, що їм спільне (а саме: певні форми міркування, певні поняття, певні шляхи розвитку, певні помилки), а крім того про загальні науки, як цілість (чи зв’язана, чи роздільна, чи робить поступ до єдності і в якому напрямку, як на цій єдності відбивається спеціалізація і т. п.). Слово “**філософський**” могло би значити тоді тільки те, що “який відноситься до загальної теорії науки”...

Легко ствердити, щодо так зрозумілої філософії науки або до так зрозумілих філософій окремих наук належать в переважній мірі проблеми, по рушені у цій книзі.

ГУМАНІСТИКА БЕЗ ГІПОСТАЗ ПРОБА ЕЛІМІНАЦІЇ ГІПОСТАЗ ЗІ СВІТУ ПОНЯТЬ ГУМАНІСТИЧНИХ НАУК¹

Метою нинішніх міркувань є спроба осмислити предмет всілякої гуманістики з точки зору соматизму, який проголошує, що немає іншого буття (bytyw), а, отже, також немає інших об'єктів пізнання, крім тілесних предметів, точніше — крім якихось предметів часових і просторових, а також фізичних. Люди, тварини, рослини, мікроорганізми, неживі тіла, електромагнітні поля — а також складники таких речей — ось приклади тілесних предметів у нашому розумінні. При такому погляді не існувало би приводу для інтервенції, якби всюди в колах гуманітаріїв всіма визнавалось, що спільний їх предмет дослідження — це, насамперед, люди, а, крім цього, інші, зв'язані з людьми речі, особливість же гуманістики в межах цього предмету полягає у тому, про що запитує вона стосовно людей і зв'язаних з ними речей. Анатомія людини — це не гуманістика, оскільки у даному випадку вона питає про те, з яких часток збудовані люди, історія мистецтва — це гуманістика, оскільки питає про те, що створили деякі люди і як вони хотіли через це налаштувати інших людей. Virізнєння завдань гуманістики через приклади для класифікаційних цілей недостатнє, але це інша справа. Важливим є визнання людей і певних інших речей (творів, матеріалів, тілесних складових тілесного осередку) єдиними об'єктами гуманітарного пізнання.

Однак ми часто чуємо і читаємо декларації, принаймні з вигляду, незгідні з таким поглядом. Кажуть, що психологія, наприклад, досліджує втому, біль, інтелект, взагалі психічні явища, здатність до відчуття і діяння, психічні акти, змісти тих актів, наприклад, внутрішні гіпностичні образи, видіння і т. п. і т. п. А хто би дотримувався того погляду, що те і те з наведеного переліку є чимось тілесним, зустрівся би із слухним доктором у нерозумінні смислу слів. Подібно до цього мовознавці, філологи, теоретики літератури висловлюються часто так, ніби визнають об'єктами своїх досліджень розмаїти нетілесні прояви буття (bytu), наприклад, деклінаційні парадигми, форми будови речень, смисли окремих виразів, фікційні образи творів письменства, творів, що у всякому випадку розуміються не як тілесні об'єкти. І далі, ми чуємо від істориків, соціологів, а також правознавців, що вони досліджують історичні факти, напрями культури, суспільні устрої, інститути, правові системи і т. п. І дивним було б питати, чи культурний напрям є тілом, чи правова система відзначається доброю електричною провідністю або іншими фізичними властивостями. Отож, стоїмо ми перед лицем проблеми: як з тим усім погодити соматизм, що є правильного у наведених висловлюваннях гуманітаріїв? Бо не одне з них нав'язується з неухильністю, адже правда, що психологія досліджує, між іншим, біль, лінгвістика — смисл слів, історія права — правові системи, а історик літератури — має те і те сказати про циклопа Поліфема і про

¹ Науковий переклад й підготовка до видання професора М. М. Вернікова.

вельмишановного пана Гулівера в колі ліліпутів, хоч також жодного з цих сотворінь ніколи не можна було б зустріти в якомусь з місць світу і хоч вони не здійснюють будь-якого фізичного впливу на жодну річ у світі... Якщо рація на боці соматизму, то в такому випадку всі ці правильні заяви гуманітаріїв можуть залишитися тільки під тією умовою, що їх смисл має переносний, вторинний, заступаючий характер, і саме це ми намагатимемося показати.

Почнемо від справ психологічних. Психолог досліджує, між іншим, афект гніву. Що ж це значить? Значить це, що він прагне дослідити, як люди гніваються. Досліджуваним предметом є та або інша людина, яка гнівається. Вона якось своєрідно змінюється; йдеться про те, як вона змінюється. Не чийсь гнів, незалежно від того, що ми так говоримо, підносить нас, обурює, жахає, бо не чийсь гнів висилає збудники до наших органів відчуття. Це людина (або тварина), що гнівається (*zagniewana*) так нас настроює. І так завжди, коли говориться, що ми досліджуємо психічні акти, психічні або психофізичні дії. Однак існує індивід, який якось переживає, індивід, який рухається, тіло, що напружується: крім нього, поруч з ним або крім нього, немає якогось іншого об'єкту, що є процесом переживання або процесом діяння, хіба що власне під існуванням процесу діяння розуміється тільки те, що хтось діє, що існує хтось діючий.

Оце про мнине підтвердження екзистенції актів. Якщо же йдеться про найбезпосередніший інтерпретаційний аналіз, то за вихідний пункт візьмемо поширений погляд, що неможливо інакше характеризувати акт, як тільки через з'ясування його змісту. Тоді, за порядком, ми спочатку розглянемо, власне чого існування ми стверджуємо, називаючи об'єктом зміст уявлення (*wyobrażenia*) або зміст поняття або зміст судження... Насамперед, помірковано над змістом уявлення, наприклад, витворчого зорового уявлення в генетичному смислі. Нехай ним буде так званий іманентний фантазійний гіпнагогічний образ, якесь, наприклад, чуже обличчя, яке часом з'являється нам в уяві перед сном "як живе"... Здавалось би, що ми знайшли яскравий приклад нетілесного об'єкту... А чи не є прикладом подібного об'єкту також внутрішній краєвид, який розгортається перед нами в уяві; коли ми пригадуємо собі, з відкритими або закритими очима, околиці, де бували ми раніше. Так само — власний образ, що я бачив у дзеркалі... Адже жоден з тих існуючих об'єктів (як випадало б сказати згідно з буденним розумінням), хоч він є протяжний, не перебуває в якомусь місці, визначеному через якісь відстані від тіл, взятих за основу практичної орієнтації в оточенні, жодний з них не гравітує, не поглинає і не висилає теплових і світових хвиль, не проводить електрики... Названі для прикладу об'єкти існують — хіба не правда? — у визначеному часі і мають таку спільність з тілесними фрагментами дійсності, але відрізняється від них браком існування в дійсному просторі і браком фізичних властивостей. Оце прояв властивої популяризації.

Що ж на то соматизм? Якщо він хоче бути послідовним, мусить займати становище радикального реалізму і твердити, що, точніше говорячи, немає взагалі жодних іманентних образів і що прийняття екзистенції та-

ких об'єктів (екзистенції в основному смислі цього слова) є безпідставним. Уточнюючи цю відповідь, інтерпретуючи її в один з можливих способів, ми посилаємось на певні вихідні положення. Приймемо, що тільки тоді ми можемо про щось висловитись істинно і спираючись на спостереження, що якісно є таке і таке, якщо те щось діє на наші органи чуття як збудник. Ми можемо, отже, висловитися в той спосіб про лист, який я оглядаю, що він є зеленим, але ми не можемо висловитись в той спосіб, що є зеленим, про мнимий (rzekomuj) лист іманентний. Адже ясно, що жодний мнимий образ іманентний не відповідає нашій умові: не висилає він жодних хвиль ані променів до органів чуття, не може бути чуттєво сприйманим, не можемо його ані дотикатись, ані оглядати в тому смислі, в якому оглядаємо будинки і дерева, ані жодним іншим способом реагувати на нього, чуттєво його спостерігаючи... В сумі стверджуємо наступне: спостережне обговорення іманентних образів з точки зору наведених передумов — просто неможливе.

Погляд, змальований вище, може з першої хвили видатись викликом здоровому глуздові, який з усією категоричністю стверджує, що, наприклад, в стані напівсну ми бачимо фантастичні обличчя, що бачимо край образи у спогаді, бачимо власну подібність в дзеркалі. Однак соматизм ніяк не суперечить тим фактам, тільки тлумачить по-своєму властивий смисл речень, в яких ми здаємо з них справу. І кожний визнає, що то є речення метафоричні. Адже, наприклад, вислів “у дзеркалі” не можна тут брати дослівно, хіба швидше: “на дзеркалі”, якщо йдеться про поверхню, що відбиває промені, або “за дзеркалом”, якщо йдеться про те, де собі уявляється розташованим хтось, хто в тому дзеркалі себе розглядає. Але те питаннячко поверхове. На нашу думку, все-таки метафоричність обговорюваних речень є ґрунтовна. Ми думаємо про людину, яка бачить, про іншу людину або про себе самого, розповідаємо, як вона бачить різні речі поза собою, якими вони їй видаються, а говоримо так, немов ми думаємо про її мнимі іманентні образи. Міцкевич, описуючи у відомому сонеті стан душі подорожнього на кораблі, що потопає, говорить між іншим: “Сонце криваво заходить”. Він говорить так, прагнучи розповісти, які той подорожній мав зорові змісти (так можна було би поставити питання популярно і переносно), на правду ж ми прагнули описати, що діялось з тим подорожнім, зокрема, коли він бачив... Поет робить це в той спосіб, що займає позицію описуваного індивіда відносно оточення і висловлюється так, немов би висловлювався той, будучи запитаним про те, що бачить... Він же, бажаючи відповісти на це питання вдало, не говорить про власні іманенти, але про криваве сонце, говорить про те, на що дивиться, і характеризує те, на що дивиться, як криваве, таким способом виражаючись відповідно себе. То був фікційний випадок обговорення спостережного бачення, і подібно мається річ у нефікційних випадках обговорення такого бачення. Хіба ж є інший спосіб повідомлення “про зміст спостережного уявлення” саме того фрагменту міста, який оглядає наш гість, крім опису саме того фрагменту, здійсненого за задумом так, немов би його той гість описав? Так само є і з пригадуванням. “Пам’ятаєш Ярача?”. “О, так. Трохи згорблений, голова

велика, квадратна...” Запитаний, якщо не вдається до теоретичної спекуляції, саме так відповідь, здаючи справу “із змісту свого відтворчого уявлення”. Подібно і на питання, що йому приснилося, він відповідь так, як би говорив від себе особисто з тієї фази, коли бачив сон, і почне характеризувати зовнішні речі так, немовби їх характеризував індивід, який дивиться на них, висловлюючись, відповідно, від себе, як такого, що бачить... І, отже, на нашу думку, так є завжди. Говорячи ж не метафорично, ніколи не будемо виголошувати речення, суб'єктом якого було би так зване ім'я (назва) змісту (як “іманентний образ”, “внутрішній вид”, “іманентна червона пляма” і т. д.). Завжди суб'єктом буде ім'я речі: або того об'єкту, на який дивимось, або того, на який дивились, або того, який є власне перед нами і удається нам таким і таким, коли ми мріємо з закритими очима. Зайве додавати, що наведені зауваження мають значення не тільки для області зору, але аналогічно стосуються сфер усіх інших відчуттів.

Якщо в психології спостереження ми мали справу зі змістами уявлень, то в психології мислення долучаються до них змісти понять, а отже різноманітні смисли імен і взагалі виразів, властивості, стосунки, взагалі так звані абстрактні (oderwane) предмети, серед них же так звані універсалії, або загальні поняття, або загальні предмети і т. п., і т. п. Дійсно — то рій гіпостаз, по меншій мірі численна кількість передумов до гіпостаз. Про що ж однак ідеться, коли ми констатуємо, що у когось присутній понятійний зміст, наприклад, якогось загального імені? Йдеться про те, що той хтось розуміє те ім'я. А коли хтось розуміє загальне ім'я? Коли, принаймні, чуттєво знає, яким вважається об'єкт про який висловлюється це ім'я тією або іншою мовою, наприклад, польською. В моїй свідомості виникає понятійний зміст імені “кам'яниця”, оскільки знаю, що її висловлюють про кожний і тільки такий об'єкт, який є мурованим будинком. Часто говориться те саме в словах: розуміє загальне ім'я той, хто знає, які властивості приписуються об'єктові з його допомогою. У даному випадку властивість “бути будинком” і властивість “бути мурованим”... У простіших випадках зустрічаємося зі зворотами типу: “властивість протяжності”, “властивість червоності” і оперування такими зворотами буває корисним, оскільки служить скороченню виразів... Той короткий аналіз обраного питання показує, яким є в стосунку до “змісту понять” позиція соматиста. Він вважає за нонсенс визнання такого роду об'єктів, визнання екзистенції абстрактів... Звичайно, ми мислимо абстрактно, узагальнюємо, розуміємо імена загальні і це все є незмірно важливо для поступу людського знання, але це не означає, ніби ми спілкуємось практично або пізнавально з якимись предметами загальними, предметами абстрактними, об'єктами, що носять ім'я “смысл”, те ж саме стосується, очевидно, також “змісту суджень”, або смислів речень. Здійснюється (як же часто) гіпостаза, коли примислюється окремий предмет у вигляді так званого логічного судження або смислу речення, про яке ми говоримо (ознајмујасего). Речення “кожний початок є трудний” означає, що, оскільки будь-хто починає щось робити, чого не робив до того, остільки йому важко це робити. І ми добре розуміємо це речення, знаємо, що так

можна відповісти на питання, що воно значить. І зовсім для цього не потрібно надумувати собі існування якогось спеціального об'єкту, який би був смислом того речення, "таким і таким буттям", у даному випадку, наприклад, "трудністю усякого початку".

Тепер тільки коротко згадаємо про змісти позайнтелектуальних актів, як, наприклад, хвилювання (wzryszenia), почуття і т. і. Соматист не визнає "хвилювань" (wzryszey), почуттів як об'єктів... Взяті тут у лапки іменні частини присудка фігурують у заступаючих зворотах, до яких ми маємо схильність. Замість того, щоб говорити докладно: "N. N. по-різному хвилюється: непокоїться, запалюється, захоплюється, дратується і т. д." ми охоче кажемо: "N. N. переживає різні хвилювання: неспокій, запал, захоплення, роздратування..." Вживання у виразах іменників скорочує мову і робить її пластичнішою, одночасно однак збуджує обманні домисли щодо існування об'єктів... "Оскільки є іменник "запал", то мусить бути також щось, чого він є іменем" (Так ми собі уявляємо)... Це міркування хитке як і наступний висновок: чужинець дав драпака, отже мусив би існувати драпак, якого дав чужинець, такий об'єкт...

Якщо це все правда, як же у такому випадку слід інтерпретувати слухну тезу, що істинна думка є відображенням (інакше "відбиттям") дійсності? Соматист відкидає популярну інтерпретацію, за якою — коли ми досліджуємо довколишні речі — починають бушувати в нашій голові іманентні образи і понятійні змісти, якісно подібні до тих речей: коли оглядуваний лист є зеленим, зеленим також є його іманентний образ, що знаходиться в голові; коли в яблуках міститься соковитість, міститься також зміст "соковитість" в голові індивіда, що мислить про яблука взагалі... Для соматиста саме вже визнання таких об'єктів має ознаку нонсенсу. Нонсенс цей підноситься у квадрат, якщо "іманентний образ" поміщається в голові. У якому ж місці голови мав би перебувати іманентний крайовид, що рекомо існує в голові, коли подорожній оглядає місцевість?.. Відкидаючи цю популярну інтерпретацію, соматист приймає однак тезу про відображення дійсності дослідницькою думкою (очевидно, через посередництво мозку). І розуміє те відображення в такий спосіб. Дивлюся я на свіжий лист бузку, є він зелений, серцевидний, блискучий... І ото відчуваю так, якщо виражу себе як саме так відчуваючого, якщо відповім на питання, як я зараз переживаю, словами: "Є мені так: оце переді мною річ зелена, серцевидна, блискуча". Я не можу інакше інтроспективно описати себе в хвилину спостереження, як в той спосіб, що опишу зовнішній об'єкт як такий, яким він представлявся мені у хвилю спостереження... А якщо я уважно спостерігаю, опишу його тоді таким, яким він був дійсно... Наші думки відображають дійсність, це значить, що речі є такі і такі, і ми реагуємо на них, спостережно або за допомогою опосередковуючої апаратури: слідів, сигналів, знаків, знарядь — реагуємо таким способом, що представляються нам ті речі на око або немов через знаки, такими й такими ... А якщо спостерігаємо уважно і в умовах, що забезпечують точність, якщо додумуємося уважно відповідно до виразних знаків — тоді відображаємо дійсність вдало, тоді представляються нам речі такими, якими вони є, тоді

мислимо істинно, пізнаємо дійсність і є істинними наші речення як такі, в яких ми висловлюємось...

По актах і змістах актів настала черга висловитись про їх предмети. Відрізняється предмет акту зовнішній і предмет інтенціональний. Конкретний предмет, окрема людина — ось приклади предметів зовнішніх, і соматист радий був би, якби зустрічався тільки з такими прикладами. Адже це тілесні різновиди буття. Трудність настає тоді, коли зовнішній предмет акту хтось називає процесом, подією, наприклад, оглядуваний переліт метеору або улюблений танець. Так звані імена подій соматист мусить визнати за вирази позірні, які тільки позірно є іменами, він також мусить вважати нонсенсом визнання екзистенції таких об'єктів як перельоти, танці і т. п. Ми оглядаємо не переліт метеору, але метеор, що летить, це не танець, який нас захоплює, а хтось, котрий так і так танцює, тому що так танцює. А як же ми легко сковзаємо похилою рівною площиною певних слівців із світу речей до псевдосвіту процесів або навпаки... Візьмемо до уваги, наприклад, слово “струм” або слово “хвиля”. Один раз ми розуміємо “струм” як течія, а “хвилі” як певні коливання, іншим разом струм — то, наприклад, Гольфстрім, рухома маса води, яка нас ogrіває, а “хвиля” — це наприклад той рухомий водний вал, який нас штовхнув і обривав... Внаслідок саме подібного сковзання “процеси” набирають у нашому пізнанні атрибутів тілесних збудників, тіл, що є збудниками... Немає ж об'єкту, що зветься “сходом” або “заходом” сонця, хоча пишеться в календарях — і добре, що так робиться для скорочення — “дня 5. 12 схід сонця о год. 8. 22, захід — о 16. 28.”

Іншого роду привід до розбіжностей становлять (рекомі)мними інтенціональні предмети... Зовнішній предмет акту — то був завжди якийсь збудник (як у випадку оглядання) або щось, до чого ми спрямовуємось (як у випадку любові, що є видом бажання зближення). Інтенціональний предмет — це той мнимий предмет, до якого ми звертаємось у своїх актах тоді, коли наші акти спрямовані в пустку. Думаючи про циклопа Поліфема, який кидав скельними глибами в човен Одиссея, ми звертаємось думкою до фікційної постаті. Оскільки вона фікційна, то немає такого об'єкту ні в минулій, ні в сучасній, ні у тій, що має надійти, дійсності. А однак з таких власне об'єктів, на думку багатьох теоретиків літератури, має складатись літературний твір. Тут ми торкаємось питання надто дискусійного: чим властиво є прозовий або драматичний твір і т. і., взагалі твір літературної творчості? Це питання забарвлене рум'янцем вічної актуальності, що нині ніяк не прив'яла. Адже, серед філософів є постійно живим гасло дослідження твору, а не чогось іншого. Ні автор, ні читач, ні переживання автора ані переживання читача не повинні бути предметом вивчення історика або теоретика літератури, але самі твори, саме утвори. Однак одночасно часто і переважно відкидається погляд, що утвори є аркушами задрукованого паперу. Не знаходячи інших тілесних об'єктів, які би могли бути кандидатами на роль утвору — шукають літературних творів серед мнимих нетілесних видів буття, будуючи їх принаймні із смислів слів, з іманентних образів, що є змістами витворчих уявлень,

врешті з вимишлених речей, героїв і подій... Читач розуміє, що соматизм мусить на те все відповісти рішучим запереченням. Принаймні він має перед собою тільки три можливості. Перша — визнати за літературний твір цілість, що складається із слів, при розумінні слів як тілесних видів буття, наприклад, написів — очевидно, що мають значення, визначене семантично — так, як визнається за гроші банкнота, картка паперу, маленьке тіло, гравітаційно мізерне, але могутнє функціонально, оскільки має значення. Так, зрештою, як без вагання визнається “Присяга пруська” (та з Сукенніц) твором Матейка... Труднощі такого вибору відомі... Чи кожний екземпляр “Пана Тадеуша” є тим самим твором? А як маєєся річ з різними відливками тієї ж самої скульптури? Згадуємо тільки деякі з проникливих питань, в яких міститься прагнення підірвати раціональність обговорюваної можливості... Без великих труднощів можна відкинути наведені звинувачення, відрізняючи оригінал від репродукції, оригінал і тільки оригінал визнаючи за твір даного автора, будь-які ж репродукції та твори наслідувальні відносно репродуцентів, не надаючи їм прав на творче, а не тільки відтворче авторство... Постає однак питання, наприклад, чи ліричний вірш виник тільки тоді, коли був виданий на світ, скажімо, записаний, чи також вже тоді, коли автор промовляв його внутрішньо, коли було з автором так, як немов би відчував себе або когось, хто говорить тими або іншими словами...

І ось друга можливість приходить у тій хвилі на допомогу соматизмові. Його визнавець не скаже, очевидно, якщо визнає екзистенцію творів, що твір — то переживання автора, оскільки не визнає він, соматист, об'єктів, які є переживаннями, не визнаючи взагалі об'єктів, що є процесами... Не можна йому також визнавати за твір ані якихось слухових змістів, ані якихось внутрішніх слів, оскільки таких об'єктів немає. Істинним є тільки те, що з автором відбувалося так, що висловлюючись як так відчуваючий, міг би сказати: ніби звучало так, немов би хтось говорив: (і тут настає повідомлення). Де в тій ситуації шукати тілесного предмету? Є ним сам автор, а твором буде домислена цілість фрагментів його самого, фрагментів його живого тіла, цілість, яка тим відзначається, що так побудований, так рухається (в тих фрагментах) індивід — саме таким способом переживає... Вище наведена інтерпретація терміну “літературний твір” має ту ваду, що не є інтерсуб'єктивною. Бо тільки сам автор, немовби ставши частково власним твором, отримує відомість про нього (поки його не виявить в зовнішньому відтворенні), пишучи або декламуючи свою поему... Але треба визнати, що під певним оглядом та інтерпретація найбільш відповідає здоровому глузду. Бо той, кого питають, що за дійсність творить поет, komponуючи вірш, хіба визнає, що вся праця поета є внутрішня, що в ґрунті речі, komponуючи, він працює над собою, а не над іншим твором...

Однак залишається ще третя можливість: визнати, що, відверто говорячи, немає взагалі, якщо говорити точніше, жодних літературних творів, літературних утворів, так як немає “утворів”, де хтось займається гімнастикою... Існують люди, які розповідають. Можна із смислом питати, що розповідають. Але не є то питання про утвір. Не є в цьому випадку так, як

тоді, коли питаємо, що виробляє ювелір, і відповідаємо, називаючи: кільця, броші, намисто і т. д. Щоб відповісти на питання, що розповідає Гомер, звертаємось до таких, наприклад, складних форм: Гомер, розповідає про подвиги Ахілла і Одиссея і т. д. і т. д., або точніше — розповідає, як Ахілл воював під Троєю, або розповідає, що Одиссей, повертаючись з-під Трої, дізнавав таких і таких пригод (і тут наступало би взагалі те, що називаємо переказом змісту “Одиссеї”). А переказ змісту — то ніяк не описування “твору”, зміст якого переказується, не описування тілесного предмету, не описування отже якогось об’єкту взагалі... Розповісти зміст поеми — то швидше пережити, в скороченні, більш — менш вільно наслідуючи за поетом так, як йому уявлялось, скорше того поета собою відтворити. Відтворити, говоримо, а не описати, як описується мінерал або елемент інвентаря. Відтворити його, але не будь-яким чином, а як власне поетизуючого і виразити, висловитись якимось аналогічно до того, як, би він висловлювався, поетизуючи... Він же власне, висловлюючись як поетизуючий, говорив про Ахілла, про Одиссея і т. д., оскільки йому було так, немов би перед його очима воювали і дізнавали пригод такі герої.

Отже, можна погодитись з тим, що історик літератури досліджує твір. Це має означати, якщо приймемо першу інтерпретацію, що він досліджує текст, тканину слів, яка має смисл, цікавлячись тим, що вони значать, у такому розумінні, як розумів їх автор, як вони виражають переживаючого автора, під тим оглядом, під яким, наслідуючи його, — випадає розповісти, “що так і так було”, про такі уявні істоти, про які він оповідав, що саме так і так з ними відбувалось. На думку соматиста, історик літератури не має для розгляду інших об’єктів дослідження; як тільки тексти їх творців і споживачів, а також їх фрагменти, а якщо літературний твір має складатися з інших складових — то пошуки такого об’єкту є пошуками... небуття.

Але існують же якимось вигадані образи, — так скаже противник: адже, здійснюють вони вплив на читачів, формують їх настрої і дії. Адже дві повісті різняться взаємно образами героїв, а отже чимось, а не нічим. Адже гомерів напівбожественний Ахілл служив взірцем аутентичному королю, Александрові Македонському, а спогади про Гамлета не одного відвели від життя в нерішучості. Ці спостереження слухні, але їх не можна розуміти повністю, дослівно, якщо слід їх визнати слухними. Бо що ж то значить, що фікційні образи здійснюють вплив на читачів? Відповімо, користуючись прикладом. Ото Шекспір оповідав і показав на сцені, що уявляв собі так, якби певний муж по імені Отелло, з ревності задушив на смерть кохану дружину, а численні глядачі, які були присутні в театрі, коли актор удавав, що так робить, так стали настроєні, що не хочуть бути подібними ревнивцями. Вплив здійснив Шекспір, в кінцевому рахунку і актори — не Отелло. Той існував якимось “в уяві Шекспіра”, але це було якесь існування в смислі вторинному — переносному. “Предмет А існував в уяві індивіда В” — то тільки значить, що: “Індивід В уявляв собі так, якби щось було предметом А”. Користуючись такою переносною вторинною мовою, можна також собі говорити, що “поетичний твір складається з фікційних доль

уявних образів...” Звідси видимість того, що є такий об’єкт, як твір, який складається саме з таких фрагментів, подібно як бетонний тротуар складається з плит. Але то знову тільки видимість. “Відома повість Сервантеса складається з тих і тих пригод Дон Кіхота” — це значить тільки, що Сервантес уявляв собі, немов Дон Кіхот атакував вітряки і немов вдавався в бійку з вітряками, сприймаючи їх за озброєних ворогів і т. п. і т. п.

Чому ж однак ми так довго затримуємось на понятті літературного твору? Адже, аналогічні питання постають в застосуванні до всяких утворів, де опосередковує слово... Що то за об’єкт є певна “наука”, наприклад, геометрія, зоологія, економіка? Що ж то за предмет носить назву кодексу прав? *Mutatis mutandi* те саме тут випадає повторити, що говорилося про поеми, повісті, драми... Існують тексти, існують автори і слухачі тих текстів... Єдине серед них, а також їх складових фрагментів можна дошукуватись об’єктів, що є “утворами”, “творами”, “науками”, “системами норм”... Більш того всі згідні уживати ті, взяті в лапки іменники або їх еквіваленти — як складові вирази — в заступаючих сплетіннях, які розуміються вторинно, метафорично: той і той законодавець наказав, щоб в таких і таких обставинах поступали так, а не інакше, той же наказав, щоб в інших знову обставинах поступали певним визначеним способом, проголошено одночасно, що має бути так і що має бути так, а після цього стверджено, що якщо має бути так, як *primo loco* наказав, то мусить бути так, а не інакше в певних типових окремих випадках і т. д. і т. д. І ось готова правова система.... Ясна річ, що ми тільки загально висловлюємось тут, читач однак по тому всьому, що сказано вище, з певністю досить ясно зрозуміє нашу мету... Немає жодних об’єктів, які були б цілостями, складеними із смислів, оскільки немає таких об’єктів, як смисли речень. Якщо, отже, хтось бажає, щоб гуманістика досліджувала історію наук, філософських систем, систем права і розуміє це в той спосіб, що є то предмети гуманістики, подібно як мінерали, рослини і тварини є предметами дослідження натуралістів — піддається ілюзії, здійснює гіпостазу... Історик-гуманіст досліджує людей і речі минулого, між іншим речі ними сформовані... Але цікавиться людьми тільки остільки, оскільки може пізнати, чим заповнити місце після “що” або після “щоб” в реченнях, що проголошують: “N. N. думав, що...”, “N. N. прагнув до того, щоб...”, або чим заповнити місце після “створив” в реченнях, що проголошують: “N. N. створив...” і т. д.

А якщо Ян думав, що А є В, і Петро думав, що А є В, і Міхаел думав, що А є В, і були численні натовпи Янів, Петрів і Міхаелів — тоді “думка, що А є В”, була явищем масовим... І часто гуманіста перестає цікавити те, хто подумав, що А є В, але цікавить його тільки (*sit venia verbo*), “що щось” вони собі подумали, “щоб щось було” — хотіли... Цікавлять його “що?” або “щоб”. І тоді говоримо, що гуманіст досліджує зміст людських думок, наук, ідеології, зміст людських прагнень, ідейний зміст, домінуючий напрям культурних, суспільних течій і ін.

А чи є гіпостазою суспільство? Ніскільки. Адже то цілість, що складається з людей. Подібно народ, подібно суспільний клас ... Людей ми розу-

міємо тут в спосіб звичайний, як Яна, Петра, Марію, Зофію... “Людина” в історії і соціології є тією самою істотою, що “людина” в медицині, тільки вона досліджується під іншим кутом. З таких людей і певних речей складаються певні інститути: фабрики, установи, банки, держави, навчальні заклади... А інститути є такі або інші в залежності від того, які і в який спосіб вони взаємно узалежнено виконують функції, а також від яких і як узалежнених настановлень (dyspozycji) або схильностей ті функції залежать. Функція, диспозиція, інститут — скільки ж тут okazji для гіпостаз... Скільки раз піддаємось спокусам гіпостазування на цьому терені... Жодний об'єкт не є функцією. “Х виконує на пошті функцію рознощика листів” — то тільки що “Х систематично розносить листи тому, щоб діялося так, як прагнуть поштові керівники, як такі”. Скорочено можемо сказати: “для реалізації цілей пошти”, тільки б ми не протаскували в цей спосіб уявленого буття “пошти”, якоїсь істоти, що не є індивідом біологічним і інтелектуальним і бажаним... Кожен інститут має структуру, тримається певного бачення настанов... це нічого іншого не значить, як тільки те, що його складові частини, отже, і люди як складові, налаштовані так, а не інакше: підлеглий готовий вчинити так, як йому доручає начальник, кожний спеціаліст того або іншого фаху готовий на основі даної настанови почати робити свою конкретну роботу. “Диспозиція”, “зв'язок”, “структура” — немає потреби повторювати, що це для соматиста позірні імена. В дійсності існують різні “форми”, “устрої”... Але те існування — в сенсі вторинному, похідному, заступаючому, образному. У точному, основному (podstawowym) значенні існують тільки людські громади, так і так інституціоналізовані, так і так спільно функціонуючі, на підставі таких, а не інших спрямувань людей і інших складових речей, між іншим на підставі таких, а не інших переконань і прагнень (дивись вище).

Оце так ми уявляємо собі з погляду соматизму гуманістику без гіпостаз, не згадуючи того, що позиція соматизму є одночасно позицією здорового глузду. А соматизм — це матеріалізм. Постійною ж турботою матеріалізму є — не впасти в обмеженість механістичного погляду на всвіт і зуміти вмістити в своїх рамках завдання і реальну практику гуманістів. Ми намагалися цю проблему розв'язати в спосіб, який видається нам єдиним шляхом для матеріалізму, що прагне бути послідовним...

На закінчення кілька слів захисту, для відхилення закидів, що ґрунтуються на нерозумінні наших намірів в певних важливих пунктах.

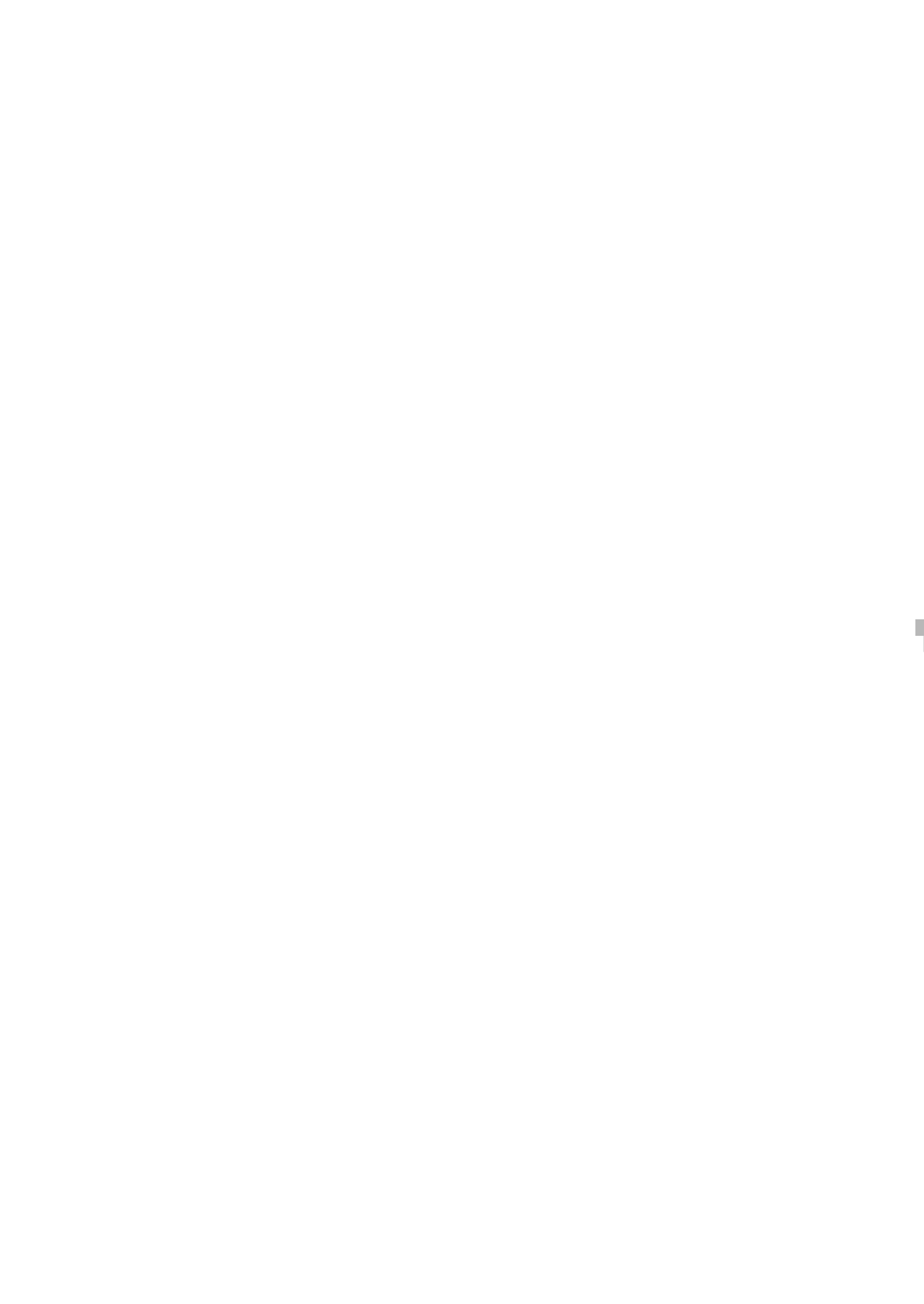
По-перше, наш образ світу подається так, ніби за нашими поглядами загал тілесних предметів вичерпувався лише окремими індивідами. Нічого подібного. Існує, за нашими поглядами, сонячна система, а не тільки планети, з яких вона складається, існує рій, а не тільки бджоли. Це ж складні тіла — такий рій і така сонячна система. Подібними складними тілами — повторюємо ми це з наголосом — є інститути. Складаються вони з людей і опосередкуючих тіл, як будівлі, екіпажі, стоси актів, документів... А складові інститутів пов'язані між собою відношеннями не в тому смислі, ніби існують якісь види буття, що звуться відношеннями, як залежність, керівництво і т. п., але в тому смислі, що елементи інститутів є у взаєм-

ному відношенні, в якому одні залежать від інших, наприклад, поведуть себе так і так, оскільки інші елементи поведуться у визначений спосіб. Те ж, що даний інститут, наприклад, фірма, продовжує існувати надалі, хоча змінився після ста років її персонал, не заперечує того факту, що вона складається з людей (і опосередковуючих речей). Складалась вона раніше з тих людей, пізніше з інших, але завжди була річчю, що складається саме з людей, а не чимсь іншим, не якимсь безтілесним буттям. При певних змінах людей і речей, при певних змінах їх взаємних устосункувань фірма триває надалі, при інших перестає тривати, поступаючись місцем іншим складним предметам. Іноді відбувається так, а іноді інакше — то вже торкається проблеми генетичної тотожності складного предмету, проблеми, аналіз якої виходить поза межі цієї органічної теми. То одна справа.

Друга стосується мнимої механістичності нашого погляду. “Є механістом, оскільки зводиш все до тіл...” Так є, зводжу все до тіл (визначених, як про це було сказано на початку), але соматист не є механістом. Механістом є тільки той, хто твердить, що все, що діється з тілами, як живими так і мертвими, як мислячими і діючими так лише вегетуючими — може цілком бути витлумачене в принципі через звернення до законів механіки, а отже науки, об’єм термінів якої замикається у світі сантиметра, грама і секунди. Але це ніяк не впливає з прийнятих у даному аналізі заложень: *opus probandi** лягає всією своєю вагою на барки тих, що безпідставно виставляють викладеній тут системі тверджень закид у механістичності.

Впоравшись в міру сил з об’єктами, про які ми вже чули, варто згадати також про певний можливий закид. Адже усуваючи гіпостазу зі світу понять, ми повинні були б, може, насамперед, вцілити в антропоморфізм, підважуючи мислене звернення до інститутів, людських спільнот і т. п. так, немов би то були особистості. То правда, грішу персоналізаціями, але персоналізація не є гіпостазою, а деформацією, яка приєднується до гіпостазу, доповнюючи міри вимислів.

**ПРОФЕСОРИ
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ**



ПРОФЕСОР ЛЮДМИЛА МИКОЛАЇВНА ТЕРЕНТЬЄВА

Л. М. Терентьєва народилася 20 березня 1935 р. у м. Богучарі Воронезької області (Росія). Батько Терентьєв Микола Іванович — вчитель, учасник ВВВ. Мати Клавдія Єгорівна — домогосподарка, що виховала чотирьох дітей. Після закінчення в 1953 р. середньої школи № 3 м. Липецька з медаллю поступила на фізико-математичний факультет Воронезького педінституту, який закінчила в 1958 р. З 1958 по 1962 р. працювала учителем фізики і математики у м. Холмську Сахалінської області.



В 1963 р. поступила до аспірантури Іванівського педагогічного інституту на кафедру філософії (науковий керівник А. І. Уйомов, нині — професор ОНУ). З 1964 р. продовжила навчання в Одеському державному університеті на кафедрі філософії, завідувати якою був запрошений її науковий керівник Уйомов А. І.

З 1967 р. після закінчення аспірантури Терентьєва Л. М. працювала на цій же кафедрі на посаді асистента, старшого викладача, доцента. У 1970 р. Л. М. Терентьєва захистила в ОДУ ім. І. І. Мечникова кандидатську дисертацію на тему: “Онтологічні передумови фізичної теорії і проблема оцінки їхньої складності”.

Л. М. Терентьєва без відриву від педагогічної роботи підготувала й у 1994 р. захистила докторську дисертацію на тему: “Системно-параметричний аналіз структури і розвитку наукової теорії”. Захист відбувся у раді Інституту системного аналізу Російської Академії Наук (м. Москва, опоненти — д. ф. н., професор Л. Б. Баженов, д. ф. н., професор Н. Ф. Овчинников, д. ф. н., професор В. Н. Костюк, провідна установа — інститут філософії АН України).

В цей час Л. М. Терентьєва — професор філософського факультету Одеського національного університету. Читає курси філософії науки, класичної логіки, метафізики аспірантам, магістрам і студентам філософського і природничих факультетів. Нагороджена знаком “Відмінник освіти України”. Член ученої ради філософського факультету і спеціалізованої ради з захисту докторських дисертацій із філософських спеціальностей ОНУ, член редколегії серії “Філософія” Вісника ОНУ ім. І. І. Мечникова.

У працях Л. М. Терентьєвої запропонована системно-параметрична реконструкція механізму взаємозв’язку філософії і науки, що дозволяє відповісти на запитання: “Як може і повинна працювати наука?” (М. Вартофський) для того, щоб зрозуміти й інше: “Як може і повинна працювати філософія?”; експлікована специфіка передумовного відношення між філософією і наукою з метою дослідження проблеми демаркації філософських

і наукових тверджень. Нею запропонована системно-параметрична модель наукової теорії, а також класифікація онтологічних структурних передумов фізичної теорії. Запропоновано новий вимір закону пропорційності маси й енергії; проведений структурно-онтологічний аналіз полеміки про статус “фізичної реальності” і обґрунтований перегляд оцінки полеміки В. Леніна з “енергетистами”. Проведено системно-параметричну інтерпретацію основ квантової механіки в термінах реляційного аналізу і синтезу, запропоноване нове розуміння квантово-кореляційних зв’язків.

У працях Л. М. Терентьевої досліджується специфічно системна проблематика при аналізі структури і розвитку наукової теорії з використанням категоріального апарату параметричної загальної теорії систем і мови тернарного опису (МТО), розроблених А. І. Уйюмовим і його школою. У подвійному системному моделюванні досліджена еволюція принципів відносності і додатковості, обґрунтований зв’язок принципу релятивізму з якістю локальності об’єктів доквантової фізики. Л. М. Терентьева дійшла висновку про те, що немає онтологічних основ для синтезу квантової механіки і теорії відносності. Розвиток наукової теорії представлено як закономірне прагнення системи згодом перейти до стану системного “реляційного колапсу”, у термінах якого проводиться аналіз “замкнутої теорії” В. Гейзенберга.

В області логіки у працях Л. М. Терентьевої досліджується системна проблематика силогістики Аристотеля, проведено системний аналіз фігур простого категоричного силогізму, вірогідність силогістичного висновку, проведено дослідження аксіоми простого категоричного силогізму з погляду сучасної онтології, у рамках двоїстого системного моделювання досліджене співвідношення дедукції та індукції.

Л. М. Терентьева є постійним учасником наукових конференцій “Сучасна логіка: проблеми теорії, історії і застосування в науці”, які проводяться Санкт-Петербурзьким державним університетом. Л. М. Терентьева проводить дослідження з удосконалення методики ігрового навчання на заняттях із класичної логіки, метафізики і філософії науки. За курсом філософських і методологічних проблем науки підготувала й опублікувала:

1. Системно-параметричний аналіз структури та розвитку наукової теорії. — Київ: НМК ВО, 1991. — 4 др. арк.

2. Філософські семінари. — Одеса, 1992. — 11 др. арк.

3. Філософія науки. Програма курсу, семінарські заняття, задачі, питання, література. — Одеса, 2004 — 3,5 др. арк.

Лекції і семінарські заняття Л. М. Терентьевої по-справжньому цікаві і високо ціняться студентами.

Розробка технологій методики ігрового навчання — одна з центральних тем у творчості Л. М. Терентьевої. Опубліковано:

1. Интеллектуальная игра в обучении / Філософські проблеми гуманізації освіти. — Одеса: Студія “Негоціант”, 2004.

2. Игровые технологии обучения логической способности суждения // Проблеми викладання логіки і дисциплін логічного циклу. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. — К., 2004.

Про Терентьєву Л. М. та її праці можна прочитати в таких виданнях:

1. П. В. Алексеев. Философы России XIX — XX столетий. Биографии, идеи, труды. — М.: Академический проспект, 2002.
2. Логика. Библиографический справочник. — С. — Пб: Наука, 2001. — С. 391 — 392.
3. Наукова еліта Одещини. — Частина I. — Одеса: ПУБІ “Європа-Центр”, 2005. — С. 277.

О. В. Чайковський

ПРОФЕСОР ПЕТРО КУЗЬМИЧ ЛОБАЗОВ



Петро Кузьмич Лобазов відомий на Україні та за її межами як визначний фахівець у галузі релігієзнавства, якій 33 роки завідував кафедрами та вже майже 60 років виховує студентську молодь. Вихованець московської школи релігієзнавства, доктор історичних наук і професор кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання ОНУ імені І. І. Мечникова, Петро Кузьмич також очолює Південноукраїнський центр релігієзнавства та керує фундацією церковно-світської злагоди, а з 2004 року ще й Міським центром релігійних досліджень.

Петро Кузьмич народився 12 серпня 1923 року у селі Зеленьково Круляньського району Могилевської області Білорусі у багатодітній та бідній селянській родині, де виховувалося тринадцять дітей. Дитинство та юність майбутнього вченого проходили у суворі 30-ті роки, що були часом існування радянського тоталітаризму, голодомору та політичних репресій. Під час голодомору 12-річний Петро навчається у школі та допомагає батькові працювати. Коли розпочалася Велика Вітчизняна війна, родина батька Петра Кузьмича була евакуйована у Куйбишев, в якому саме у добу війни була сконцентрована авіаційна промисловість країни. 18-річним юнаком Петро Кузьмич працював на військовому заводі № 24 слюсарем-збірником авіаційних моторів для славетних бомбардувальників ІЛ-2.

Шлях в науку П. К. Лобазова розпочався саме під час Великої Вітчизняної війни. Так, у вересні 1943 року Петро Кузьмич став студентом історичного факультету Куйбишевського державного педагогічного інституту, по закінченні якого у 1948 році працював на посаді асистента кафедри у Далекосхідному політехнічному інституті. Петро Кузьмич займався різноманітною просвітницькою діяльністю: читав лекції у системі політосвіти та по лінії Всесоюзного товариства "Знання", працював на партійній роботі. За шість років відповідальної праці (1948-1954) П. К. Лобазов сформувався як науковець й талановитий організатор. Саме це дозволило йому пройти найскладніший конкурс в стаціонарну аспірантуру Московського державного університету ім. М. В. Ломоносова. Після закінчення аспірантури (1958) та успішного захисту кандидатської дисертації Петро Кузьмич був направлений Міністерством вищої освіти СРСР згідно з замовленням Далекосхідного політехнічного інституту на посаду завідуючого кафедрою. Активно займаючись науковою та суспільною роботою та знаходячись у центрі громадського життя Приморського краю, Петро Кузьмич також плідно працює над докторською дисертацією з проблем державно-церковних

відносин, яку захищає у 1973 році у Московському державному університеті та отримує звання професора. Докторська дисертація П. К. Лобазова стала першим у Радянському Союзі після Жовтневої революції ґрунтовним дослідженням проблем відношення церкви з державою. На протязі тридцяти років Петро Кузьмич Лобазов працює у Далекосхідному політехнічному інституті та приймає активну участь у підготовці молодих вчених, за що був нагороджений урядовими нагородами. Так, згідно з наказами Президії Верховної Ради СРСР він був нагороджений медалями “За трудовое отличие” та “Трудову доблесть”, Міністерством вищої та середньої спеціальної освіти СРСР — знаком “Отличник высшей школы”. Крім того, правлінням товариства “Знання” Петра Кузьмича було визнано кращим лектором Радянського Союзу. З 1978 року П. К. Лобазов з успіхом працює в Одесі. Спочатку як завідуючий кафедрою в Інституті харчової промисловості, а коли в Одеському державному університеті ім. І. І. Мечникова була створена кафедра атеїзму, етики та естетики, його у 1982 році запросили до керівництва нею як досвідченого фахівця та єдиного в Одесі доктора й професора у галузі релігієзнавства. Завдяки великій праці Петра Кузьмича саме в Одеському державному університеті була створена єдина на півдні України кафедра релігієзнавства, на якій працювали висококваліфіковані викладачі загальносоюзного значення. За сприянням П. К. Лобазова було організовано лабораторію для вивчення релігійної ситуації на півдні України. Його обрано членом президії Одеської обласної організації товариства “Знання”, керівником секції.

Після розпаду СРСР кафедра атеїзму, етики та естетики була ліквідована. Проте свобода думки, можливість вільно дискутувати з релігійних питань, відсутність ідеологічного тиску з боку партійних кіл сприяли зросту кипучої енергії вченого-релігієзнавця, ініціатива якого привела до створення в Одеському університеті нового структурного підрозділу — Південноукраїнського центру релігієзнавства, який очолив П. К. Лобазов. Центр займається вивченням методів інтеграції релігійних організацій з державними організаціями. Такий напрямок діяльності привів до створення церковно-світського регіонального фонду “Злагода”, правління якого очолив професор П. К. Лобазов. Петро Кузьмич створив наукову школу, що займається сучасними проблемами релігієзнавства, підготував 25 кандидатів наук та опублікував більше 150 наукових робіт, Серед останніх його робіт — статті у “Релігієзнавчому словнику” (за ред. А. Колодного, Б. Лобовика, 1996 р.) (1996); Матеріали науково-практичної світсько-церковної конференції “Місце і роль релігійних організацій у відродженні регіону” (за ред. П. Лобазова, 2002). підручник “Религиоведение” (за ред. П. Лобазова, 2005, 2007 рр.), в якому, зокрема, вперше розглядаються конфесіональні проблеми півдня України.

Виказання вище конференція оргкомітет якої очолив П. К. Лобазов була достатньо унікальною. Вона являла собою перший відвертий діалог світських і церковних структур з важливих проблем Одеського регіону і шляхах їх спільного вирішення.

За ініціативою П. К. Лобазова при підтримці Державного комітету

України в справах релігії був створений Південноукраїнський центр релігієзнавства, який охоплює учбові заклади 3 та 4 рівня акредитації, що розташовані на території Одеської, Миколаївської, Херсонської, Кіровоградської, Запорізької, Хмельницької областей та Республіки Крим. Крім того, активно працюючий Міський центр релігійних досліджень займається релігійною освітою вчителів шкіл, а також станом проблем входження взаємовідносин церкви та держави у правове поле, що є найактуальнішим питанням сьогодення.

Проф. П. К. Лобазов активно займається педагогічною працею. Він викладає релігієзнавство на семи факультетах університету. П. К. Лобазов не зупиняється на досягнутому, адже він планує видати дуже цікаву монографію “Релігія очима студентів”, у якій досліджується відношення до релігії та церкви студентів багатьох вузів, а також відповідна еволюція цього відношення. Крім того, Петро Кузьмич думає видати цілу низьку праць, присвячених дослідженню релігійних та психологічних портретів віруючих різних конфесій міста Одеси, яких у місті налічується 52.

Сподіваємося, що Петро Кузьмич реалізує всі свої творчі плани та задуми, здійснення яких необхідні не тільки нашому місту, але також і всьому півдню України.

Тетяна Чернега

ФІЛОСОФИ ШУТКУЮТЬ

Ми завершуємо публікувати “Словарь Диогена”. Чекаємо від читачів матеріалів до нашої рубрики.

Олександр Диогенов

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ ДИОГЕНА

Диогена Одесского портрет — изображение Диогена Одесского на гербе философского факультета.

Диогена Одесского призывы и лозунги — призывы от Диогена Одесского, ненавязчиво направленные на улучшение дел в *Диогении*, на улучшение качества жизни жителей *Диогенляндии*, на защиту ее и ее окружающей среды от *диогенофобов*, на украшение *Диогении* и т. д. См., например: “Братва! Из бочки — на защиту *Диогенляндии!*”. “Плох тот ген, который не хочет стать Диогеном!”. “Не философы! Не катите бочку на Диогена!”. “Юные Диогенята! В борьбе за дело Диогена будьте готовы!”. “Диогены! На Дио и Гены рассчитайся!”. “Диогены! Знайте свои гены!”. “Зодчие! Извьяем конный памятник Диогену в натуральную величину”.

Диогена Одесского реклама (шутлив.) — пародия на рекламу от Диогена Одесского. См., например: “Бочка — тройная защита для всей семьи!”. “Тільки сухі діогенятки здорові та веселі!”. “Не гальмує! Філософствуй!”.

Диогена Одесского риторические вопросы — вопросы от Диогена Одесского, не требующие ответа. См., например: “Если зачатие — в пробирке, то ребенка называют пробирочным. А если зачатие — в бочке?”

Диогена Одесского родители — кафедра философии естественных факультетов ОНУ.

Диогена Одесского сайт — www.philosoph.onu.edu.ua

Диогена Одесского эмбрион — плод сложного умственного процесса, осуществлённого кафедрой философии естественных факультетов поздней зимой 1994-95 учебного года в аудитории № 86.

Диогенацвали — грузинский друг Диогена.

Диогенегенеалогия — древо предков Диогена Одесского, учение о предках Диогена. От Греции У века до н. э. до наших дней.

Диогенезис — жизненный путь Диогена Одесского от его зачатия до рождения.

Диогененко — украинский Диоген.

Диогенёнок — то же, что и *Диогенчик*, но побольше.

Диогенетика — 1) Наука о генах Диогена Одесского; 2) Учение о Диогене, начиная с момента его рождения.

Диогенище — матерый Диоген. (“Какой матерый Диогенище!”).

Диогения (или *Диогенляндия*) — страна, место, где живет много *Диогенов*. То же, что и *философский факультет ОНУ*.

Диогенов — русский Диоген.

Диогеноведение — то же, что и *диогенология* или *диогенознание* или *диогенетика*. Не путать с *диогенезисом* или с *диогенографией*.

Диогеновка (ликеро-вод.) — напиток, названный в честь Диогена Одесского. Настаивается в бочке в отсутствие там Диогена.

Диогеновщина (шутлив.) — это — дедовщина, когда дед — Диоген.

Диогенография — описание Диогена Одесского подвигов.

Диогенознание — то же, что *диогеноведение*, или *диогенология* или *диогенетика*.

Диогенология — то же, что и *диогеноведение*, *диогенознание*, *диогенетика* — учение о Диогене Одесском, его рождении, развитии, жизнедеятельности.

Диогеноложество — возложение книг о Диогене на полку.

Диогеномания. То же, что и *диогенофилия*, только более горячая.

Диогеноориентированный тип (психолог.) — тип, тайно любящий Диогена и других философов, но скрывающий это от общественности.

Диогенопатия (медицинск.) Болезнь. Почти то же, что и *диогенопатология*, но внешне проявляется значительно слабее. Как и *диогенопатология*, возникает в результате *диогенофобии*.

Диогенопатология (медицинск.) Болезнь. Патология у тех, кто не любит Диогена и других философов. Возникает в результате *диогенофобии*.

Диогеноссе — немецкий друг Диогена.

Диогенотара (шутлив.) — бочка.

Диогентехника — самая разнообразная техника движений, которые использует Диоген Одесский в своей жизни.

Диогенофилия (психолог.) Состояние души. Наблюдается у юных дев и зрелых мужей. Излечивается только в результате отупения носителя филии.

Диогенофобия (медицинск.) Болезнь. Наблюдается у не любителей философов и философского факультета. Не леченная диогенофобия может привести к *диогенопатии* или, что еще хуже, — к *диогенопатологии*.

Диогеношвили — грузинский Диоген.

Диогенляндия то же, что *Диогения* или *философский факультет ОНУ*.

Диогенство — что-то хорошее, но что точно, пока не ясно. Возможно, управление чем-то с помощью *Диогенов*.

Диогену Одесскому памятник. Открыт 30 мая 1997 года в честь его двухлетней годовщины. Представляет собой отдельно стоящую дубовую бочку. Сам Диоген Одесский в бочке почти не виден, так как он еще маленький. Но очень умный. Сидит. Думает.

Диогенцы — жители *Диогении*; они же — *Диогенчики*; они же — *диогенята*, они же — *Диогены*.

Диогенчик — то же, что и Диоген. Только очень маленький. Даже меньше, чем *Диогененок*.

Диогенчики (множ. от Диогенчик) — *Диогены* I курса *Диогении*.

Диогенша — то же, что *Диогена*, только постарше.

Диогенщенко (укр.) — то же, что *Диогененко*.

Диогенщина — 1) (шутлив.; математ.) = Диоген + *хорошая женщина*.

2) Опера о Диогене. Не путать с деревенщиной или с “Хованщиной”.

Диогены — множ. от Диоген, а также от *Диогена*. Водятся в *Диогении*, или в *Диогенляндии* или на *философском факультете ОНУ* на III курсе.

Диогенята — множ. от *диогененок*. Обитают на — II курсе *Диогении*. *Диогенята* побольше, чем *Диогенчики*.

Диогенятко (укр.) — маленький *Диоген*, *Диогенчик*.

Диорикша — рикша для Диогена. Не путать с *Диогейшей*.

Зачатие Диогена Одесского — сложный умственный процесс, совершенный *кафедрой философии естественных факультетов поздней зимы 1994-95 учебного года в аудитории № 86*, приведший к возникновению *Диогена Одесского эмбриона*. Впоследствии успешно выношен и рожден.

Зачеты на философском факультете — один из многочисленных *праздников философского факультета*. Празднуется два раза в год в конце сессий. Предмет зависти тех, кто получил достаточный *рейтинг* по предмету и не может участвовать в празднике.

Кафедра философии естественных факультетов — *Диогена Одесского родители*. Была расположена в аудитории № 86 и № 87 главного корпуса ОНУ.

КВД — клуб веселых *Диогенов*.

Конкурс на философский факультет в 2001 году — то же, что и самый высокий в университете конкурс за 10 лет.

Мадам Диоген — Одесская *Диогена*. Незамужняя. Торгует на *Привоze* в *Одессе*.

Одесса — место, известное тем, что здесь находится *Диогения* или *Диогенляндия* или *философский факультет ОНУ*, а также *Привоз*.

Песни о Диогене Одесском — народные песни, в которых поется о Диогене Одесском. Например: “Ты Диоген, Мишка, а это значит, что не страшны тебе ни горе, ни печаль...”.

Поздняя зима 1994-95 учебного года — февраль 1995 года — время года, когда *кафедрой философии естественных факультетов в аудитории № 86* был зачат Диоген Одесский.

Посвящение в студенты философского факультета — один из многочисленных праздников философского факультета. Празднуется 1 сентября ежегодно, начиная с 1995 года.

Праздники философского факультета — дни, когда философский факультет празднует что-либо.

Преподаватели философского факультета — те, кто ставят *рейтинг*. Иногда — учат.

Привоз — место в Одессе, где торгует *Диогена Одесская*.

Рейтинг — оценка студента за работу в течение семестра. Не все получают достаточно высокий рейтинг или не получают его вовсе (многие от этого плачут) по вине своей (так думают преподаватели) или по вине преподавателей (так думают студенты).

Самый высокий в вузах Одессы конкурс — то же, что и *конкурс на философский факультет в 2001 году*.

Семестр на философском факультете — время, когда получают рейтинг. Некоторые в это же время учатся.

Студенты философского факультета — те, кто получают *рейтинг*.

Сэр Диоген — английский Диоген.

Учеба на философском факультете — один из многочисленных праздников философского факультета. Празднуется ежегодно с 1995 года в течение первого и второго семестров.

Философский факультет ОНУ — то же, что и *Диогения*; то же, что *Диогенляндия*.

Хорошая женщина (шутлив.; математ.) = *диогенщина* минус *Диоген*

Частушки о Диогене Одесском — частушки, сложенные народом о Диогене Одесском. См., например: “И как только родилась я, Диогеном назвалась я. О-ны, е-ны, Все мы — Диогены!”

Экзамены на философском факультете — один из многочисленных праздников философского факультета. Празднуется два раза в год во время сессий. Как и зачеты — предмет белой зависти тех, кто получил достаточный рейтинг по предмету и не может участвовать в празднике.

Эмбриональный период жизни Диогена Одесского — с февраля по 30 мая 1995 года.

Odessa National University Herald

•
Вестник Одесского национального университета

•
ВІСНИК
ОДЕСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Том 12 • Випуск 15 • 2007

Філософія

Журнал

Українською та російською мовами

Зав. редакцією *Т. М. Забанова*. Дизайнер обкладинки *В. І. Костецький*.
Технічний редактор *М. М. Бушин*

Підписано до друку 10.12.2007. Формат 70x108/16. Папір офсетний.
Гарнітура "Шкільна". Друк офсетний. Ум. друк. арк. 12,95.
Тираж 100 прим. Зам. № 524.

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; www.fotoalbom-odessa.com
Свідоцтво ДК № 1373 від 28.05.2003 р.