

Вестник Московского университета

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в ноябре 1946 г.

Серия 7 **ФИЛОСОФИЯ**

№ 4 • 2011 • ИЮЛЬ — АВГУСТ

Издательство Московского университета

Выходит один раз в два месяца

СОДЕРЖАНИЕ

История зарубежной философии

- Семенов В.Е. Трансцендентальная дедукция «главных родов» в
«Софисте» Платона 3

Онтология и теория познания

- Гоноцкая Н.В. Экзотическое Я: самопознание после Маркса,
Ницше и Фрейда 19
- Кострова Е.А. Бесконечная ответственность как основа соци-
альной философии Э. Левиноса 26

Философия сознания

- Белянин М. Джон Серл и «трудная проблема сознания» 38

Религиоведение

- Гранин Р.С. Структура эсхатологической парадигмы «Тибетской
книги мертвых» 51

Социальная философия

- Пономарёв А.М. Социально-юридическая система как объект
философского исследования 70
- Зекрист Р.И. Детерминированный хаос — параметр порядка
культуры будущего (бивалентность кризиса) 81

Критика и библиография

- Рута В.Д. О презентации книги В.В. Соколова «Философия как
история философии» 89

History of Foreign Philosophy

- Semenov V.E. The transcendental deduction of “greatest genera” in Plato’s “Sophist” 3

Ontology and Theory of Cognition

- Gonotskaya N.V. Exotic Self: self-knowledge after Marx, Nietzsche and Freud 19
- Kostrova E.A. Infinite responsibility as a base of sociality in E. Levinas’ philosophy 26

Philosophy of Consciousness

- Belyanin M. John Serle and the “hard problem of consciousness”. . . . 38

Religious Studies

- Granin R.S. The structure of the eschatological paradigm of “The Tibetan book of the dead” 51

Social Philosophy

- Ponomarev A.M. The social and legal system as an object of philosophical research 70
- Zecrist R.I. The deterministic chaos — the parameter of the order of culture of the future (bivalence of crisis) 81

Critique and Bibliography

- Ruta V.D. On presentation of V.V. Sokolov’s book “Philosophy as History of Philosophy” 89

ИСТОРИЯ ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ

В.Е. Семенов*

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ДЕДУКЦИЯ ГЛАВНЫХ РОДОВ В «СОФИСТЕ» ПЛАТОНА

В статье рассматривается обоснование пяти «главнейших родов» в «Софисте» Платона. Анализируется сущность, структура, метод и этапы дедукции, а также функции этих важнейших универсалий в метафизике Платона.

Ключевые слова: трансцендентальная дедукция, «главнейшие роды», функциональные отношения родов и идей.

V.E. Semenov. The transcendental deduction of “greatest genera” in Plato’s “Sophist”

The article considers the substantiation of five “greatest genera” in Plato’s “Sophist”, analyzes the essence, structure, method and stages of deduction, and also functions of these major universals in Plato’s metaphysics.

Key words: transcendental deduction, “greatest genera”, functional relations of genera and ideas.

Обоснование, или дедукция, фундаментальных категорий представляет для каждого философа базовую процедуру самооправдания, фундирования своего учения и подтверждения собственных метафизических намерений и целей.

Трансцендентальная дедукция пяти главных родов (μέγιστα γένη), которые Платон называет также εἶδη, разворачивается в «Софисте» — в рамках общего доказательства возможности *небытия* — планомерно и систематически, преследуя при этом чрезвычайно важные для платонизма цели. Но прежде всего необходимо сказать, что платоновская трансцендентальная дедукция понимается здесь в кантовском смысле — как «доказательство права и справедливости притязаний» важнейших форм (не путать с категориями Аристотеля!)¹ на фундирующую роль в процессе мышления

* Семенов Валерий Евгеньевич — кандидат философских наук, доцент Владимирского государственного университета; e-mail: vesemenov7@mail.ru

¹ Ф.М. Корнфорд твердо заявляет, что дескрипция «отношений платоновских идей не может быть дана в терминах Аристотелевой логики», ибо «Платон не был заинтересован в пропозициональных формах; его диалектика исследует реальности (realities), и его концепция этих реальностей радикально отличалась от концепции Аристотеля». В логике Стагирита «чем выше мы поднимаемся в иерархии родов и видов, тем дальше мы уходим от полноценной реальности. Самый высокий в иерархии термин оказывается самым бедным по содержанию и наиболее

и познания и, кроме того, в креативном процессе конструирования чувственно воспринимаемого мира.

Идеи Платона обладают несколькими ипостасями и, следовательно, имеют целый ряд функций. Так, например, Л.М. де Рийк выделяет онтологическую, этическую и логику-эпистемологическую функции идей. Анализируя фрагмент «Государства» (596a—b), где Платон подчеркивает *трансцендентную* природу идеи тем, что люди не создают «самое идею» (*ἰδέαν αὐτῇν*)², де Рийк обоснованно считает, что «мы можем полагать *a priori*, что Платон, тем не менее, должен обращать определенное внимание на логику-эпистемологическую сторону трансцендентных идей, т.е. идей, насколько они известны человеческому уму, несмотря на основной интерес, проявляемый к их трансцендентной природе как таковой, которая полностью независима от любого человеческого расцудка» [L.M. De Rijk, 1986, p. 57—58].

Пять базовых родов Платона выполняют, в частности, функцию, сходную с деятельностью категорий Канта³, ибо «предназначены также для чистого применения *a priori* (совершенно независимо от всякого опыта), и это право их всегда нуждается в дедукции, так как эмпирические доказательства правомерности такого употребления недостаточны, а между тем мы должны знать, каким образом эти понятия могут относиться к объектам, вовсе не получаемым из какого-нибудь опыта» [И. Кант, 2006, с. 185—187; A85/B117]. Именно эту задачу решает дедукция главных родов, или «трансцендентальная теория “Софиста”» (говоря словами А. Презера) [A. Graeser, 1975, s. 92], и в силу своей исключительной важности составляет смысловое ядро диалога: вовсе не многочисленные определения софиста как такового являются философским центром

абстрактным. <...> С точки зрения Платона, наивысшая идея — называть ли ее “Бытием”, или “Единым”, или “Благом” — не только не должна быть самой бедной, но, напротив, должна быть самой богатой, космосом реального существования, целым, содержащим в себе все, что есть реального в одиночном разряде, Единым Бытием, которое является также многим. Такая идея настолько далека от, казалось бы, похожих Аристотелевых категорий, насколько это возможно» [ср.: F.M. Cornford, 1935, p. 268—270].

² Произведения Платона цитируются в тексте по изданию: Платон. Собр. Соч. В 4 т. М., 1990—1994. При этом используются общепринятые сокращения названий работ и пагинация. Оригинальный древнегреческий текст и выражения Платона, равно как и отдельные термины цитируются по оксфордскому изданию Джона Бёрнета: *Platonis Opera / Recognovit brevique adnotatione critica instruit I. Burnet. Oxonii, 1956—1962. T. I—V.*

³ О синтетической функции идей-категорий и априорном познании см., в частности: Фед., 73c — 76e, 79c—e, 99d—100e; Теэт., 156a—157c, 184d—187a, 189e—190a, 191c—196a; Федр., 249b—251d; Гос., VI 510b—511e, VII 524a—534c; Тим., 42a—44d, 45b—47e, 63e—71e, 90a—d; Филеб., 33b—34c, 39a—40c, 59a—d, 64d—66c; Письма, VII 342b—343e.

беседы элейского гостя и Теэтета, а доказательство возможности небытия как такового и, следовательно, лжи. С этой целью осуществляется выведение («открытие») априорных базовых понятий и обоснование (дедукция) их основополагающей роли в конституировании как мышления, так и Космоса.

Структура дедукции и стадии выведения понятий

Топографическая структура выведения и дедукции в тексте диалога «Софист» выглядит таким образом. Фрагмент 232a—236e представляет собой постановку вопроса о возможности небытия. Далее (237a—242b) следуют рассуждения, допускающие наряду с бытием *иное*. Однако это еще не дедукция, а лишь «открытие», как сказал бы Кант, понятия небытия. Пассаж 242c—245e посвящен опровержению учения Парменида о единственности бытия и невозможности небытия, а также учений физиологов о нескольких началах всего сущего. После этого (246a—247d) осуществляется анализ аргументов «гигантов»-досократиков (сенсуалистов-эмпиристов и рационалистов-идеологов), которые развязали спор по поводу бытия; и этот спор есть «не пустое дело и не между малым числом людей» [Теэт., 179d]. Борьба «гигантов» закономерным образом приводит к открытию понятий «способность», «существование», «страдание», «действие», «движение», «покой», «взаимодействие». Кроме того, Платон сопоставляет противоположные понятия «движение» и «покой», «одно» («единое») и «многое» («всё»), «тождественное» и «иное» [Соф., 247e—254b]. После этого Платон ставит вопрос об избрании из всех открытых категорий только тех, которые считаются «главнейшими» (254c—d, и вслед за этим осуществляет дедукцию пяти главных родов (254e—259d).

Следовательно, одна часть диалога (232a—254d) представляет собой этап постановки категориальной проблемы и открытия (выведения) понятий; на следующей стадии (254c—259d) Платон осуществляет трансцендентальную дедукцию главных родов. Такова в самых общих чертах *топографическая* структура открытия и дедукции. Теперь можно обратиться к рассмотрению *содержательного* построения смыслового ядра диалога.

Исходным пунктом выведения родов является систематический анализ коннотаций бытия и тематизация его реляционных отношений с другими элементами функционального онтологического ряда («всё», «что-либо», «иное», «существующее», «правдоподобное», «несуществующее», «подобие», «единое», «многое», «целое», «разделенное», «часть», «становление», «способность», «действие», «страдание» и т.д.). Содержательный (а вовсе не формально-логический) анализ функциональных отношений, аспектов и признаков бытия

позволяет открыть те базовые понятия, на которых изначально строится все существующее, включая человеческое мышление и подлинное познание. Ибо «после “Федра” диалектика предполагает выяснение природы идей не методом гипотезы, а путем установления отношений идей друг к другу. В целом, именно это и осуществляется в “Софисте”» [W.G. Runsiman, 1962, p. 63].

Дедукция готовится Платоном последовательно. Рассматривая проблему возможности лжи в речах софистов, Чужеземец и Теэтет приходят к выводу о том, что доказать лживость речей «торговцев своими и чужими знаниями» можно только в том случае, если принять существование *небытия* в качестве достоверного факта. В таком случае ложные утверждения получают статус высказываний о небытии.

В первом приближении, в полном согласии с учением Парменида, «небытие само по себе» ни произнести правильно невозможно, ни выразить его, ни мыслить; «оно непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла» (τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλ' ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἀφθεγγέμενον καὶ ἄλογον) [Соф., 238c]. Но если мы вдумчиво рассмотрим ситуацию, например, с творением произведений в жизни и искусстве, то без труда обнаружим нечто не существующее в подлинности: отображение (εἶδωλον) — в воде ли, в зеркале, в виде статуи или картины — есть «подобие истинного [предмета], такого же рода иное» (τάληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἔτερον τοιοῦτον). Стало быть, отображение, подобие истинной вещи есть ее *иное*, однако это иное — того же рода, что и сама вещь. Следовательно, делает вывод Чужеземец, подобный образ (εἶκλον), «не существуя действительно» (т.е. в качестве истинного предмета), «все же действительно есть образ». Теэтет соглашается: «Кажется, небытие с бытием (τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι) образовали подобного рода сплетение (σμπλοκήν), очень причудливое (ἄτοπον)» [там же, 240b—c]. Значит, небытие каким-то образом существует. Но это положение — небытие в каком-то отношении существует, а бытие каким-то образом не существует — нужно доказать (осуществить дедукцию) и тем самым испытать, а значит, опровергнуть, по выражению элейского гостя, «учение нашего отца Парменида».

Анализируя основоположения натурфилософов о двойственности и тройственности начал всего сущего, а также тезисы Парменида о единственности бытия и о его сфероидной форме, собеседники приходят к выводам о том, что единое не может быть множественным и что одновременно оно, имеющее вид шара, необходимо имеет части. Далее следует важное заключение, сделанное элейским гостем: «Ничто, однако, не препятствует, чтобы разделенное на части имело в каждой части свойство единого и чтобы, будучи

всем и целым (πᾶν ὅν), оно таким образом было единым (ἓν)» [там же, 245a]. Это означает, что единое остается самотождественным и целым, даже будучи разделенным на элементы, что каждая часть содержит все свойства целого единого. Стало быть, последнее обладает свойством *эмерджентности*: единое не равняется сумме своих частей, но превосходит их, поскольку обнаруживает новое качество, а именно *единство, систематическую целостность*.

Наконец, Чужеземец выводит критерий существования, который могли бы принять «исправившиеся» мужи-физиологи и который приемлем для самих собеседников: способность (δύναμις) воздействовать на что-либо другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, принадлежит существующему [там же, 247d—e]⁴. Затем Платон делает знаменитый вывод: «Если познавать (γινώσκειν) значит как-то действовать (ποιεῖν), то предмету познания, напротив, необходимо страдать (πάσχειν). Таким образом, бытие, согласно этому утверждению, познаваемое познанием, насколько познается, настолько же находится в движении в силу своего страдания, которое, как мы говорим, не могло бы возникнуть у пребывающего в покое» (τὴν οὐσίαν δὲ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γινώσχομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γινώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δὲ φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἡρεμοῦν) [там же, 248d—e].

В этом пассаже содержится сразу два великих открытия: первых, Платон впервые в истории философии высказывает гениальную мысль о том, что познание есть *действие*. Иначе говоря, движение как основной предикат души является принципом действия. Поэтому здесь (и в «Теэтете») раскрывается смысл положения: душа в сфере постижения вещей действует, и, следовательно, познавать — значит действовать. Во-вторых, философ наделяет истинное бытие *движением* (κίνησις). Платон, кроме того, подкрепляет это основоположение эмоциональным аргументом: «И ради Зевса, дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение (ἀληθῶς κίνησιν), жизнь (ζωήν), душа (ψυχήν), и разум (φρόνησιν) не причастны совершенному бытию (παντελῶς ὄντι) и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое?» [там же, 248e—249a].

⁴ Следует отметить, что, согласно исследованию Стенли Роузена, «термин “способность (power, δύναμις)” используется в диалогах Платона с такой же большой степенью гибкости, что и термины εἶδος и οὐσία». В связи с некоторой амбивалентностью термина δύναμις С. Роузен указывает на тот «известный факт, что δύναμις и φύσις часто используются Платоном как взаимозаменяемые» [V.S. Rosen, 1983, p. 265]. Можно также вспомнить Ф.М. Корнфорда, который указывает, что термины φύσις и ἰδέα в «Софисте» и «Пармениде» употребляются как синонимы [F.M. Cornford, 1935, p. 276].

Однако этому выходящему, казалось бы, за рамки традиционно понимаемого платонизма факту можно дать приемлемое объяснение. Дело в том, что неподвижное, неизменяемое, вечное бытие идей тематизируется Платоном, главным образом, в ранних и переходных (между 399 г. и 385—380 гг. до н.э.) диалогах, по преимуществу онтологических и этических, где идеи выполняют функцию прежде всего парадигм для мира вещей, а также идеалов для человека, стремящегося обрести добротность (ἀρετή) и прикоснуться к Благу. Данная ипостась идей вовсе не нуждается ни в каком движении, более того, кинесис категорически противопоказан идеям-парадигмам и идеалам, ибо непосредственным образом снижает их образцовую ценность. Совсем другую констелляцию свойств и функций вечных идей мы встречаем в сфере познания. Необходимо подчеркнуть, что динамическая характеристика истинного бытия появляется только тогда, когда речь заходит о *познании* самих идей и окружающего мира при их помощи. Коль скоро познание есть действие, а идеи непосредственно участвуют, в частности, в синтезировании знания, то подлинное бытие необходимо должно быть движущимся.

Вернемся к выведению главных родов. Допустив движение в мир идей, мы попадаем в формально-логическую ловушку: так как бытие движется, оно не может оставаться самотождественным, ибо без покоя не существуют такие реляционные предикаты истинного сущего, как «тождественное», «само по себе равное» и «находящееся в одном и том же отношении». Поэтому Платон делает вывод о том, что не следует впадать в крайности, приписывая бытию или только покой, или только движение: философу не стоит «соглашаться с признающими одну или много идей, будто все пребывает в покое, и совершенно не слушать тех, кто, напротив, приписывает бытию всяческое движение, но надо, подражая мечте детей, чтобы все неподвижное двигалось, признать бытие и всё и движущимся и покоящимся» [Соф., 249c—d].

Установив одновременно статический и кинетический характер бытия, элейский гость вынужден констатировать, что именно теперь обнаруживается вся трудность исследования сущего самого по себе. Почему же это произошло? Признавая и движение, и покой, мы считаем их противоположными и в то же время существующими. Но если они существуют, стало быть, они либо движутся, либо пребывают в покое. Такой вывод представляется парадоксальным. Необходимо изменить постановку вопроса: от «дискретной» точки зрения, рассматривающей онтологические предикаты отдельно друг от друга, следует перейти к «функциональной», исследующей предметы и их свойства во взаимной связи и специфических отношениях. Ибо все, обладающее способностью (δύναμις), энтелехально, т.е. в принципе способно к взаимодействию, однако

не каждое с каждым, не в виде тотального смешения, а по собственному «выбору», обусловленному таким качеством, как сочетаемость, способность сочетаться (συναρμότητι).

Исследовав этот вопрос, собеседники приходят к выводу о том, что «различать (διαρθεῖσθαι) все по родам, не принимать один и тот же вид (εἶδος) за иной и иной за тот же самый — неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания (διαλεκτικῆς ἐπιστήμης)? В этом случае обнаружится, что человек, который в состоянии выполнить такие операции, «сумеет в достаточной степени различить одну идею (ἰδέαν), повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга. Все это называется уметь различать по родам (διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι), насколько каждое может взаимодействовать [с другим] и насколько нет» [Соф., 253d—e]. В неоплатонизме этот раздел и функция диалектики получит название *диаретики*.

Вместе с тем Платон будет настаивать на том, что попытка «отделять все от всего» и рассматривать понятия, а также чувственные данные обособленно друг от друга никуда не годится и свойственна только «человеку необразованному и нефилософу». Ибо несвязанный чувственный и интеллектуальный материал, как показано уже в «Меноне» на примере Дедаловых статуй, «разбегается» и не дает никакого знания. Кроме того, «разъединять (διαλύειν) каждое со всем остальным означает полное уничтожение (ἀφάνισις) всех речей, так как речь (λόγος) возникает у нас в результате взаимного переплетения идей (εὐδὴν συμπλοκῇν)» [там же, 259d—e]. Поскольку же речь — это один из родов существующего, то, лишившись ее, мы лишились бы философии [там же, 260a]. И даже более того: коль скоро «мысль (διάνοια) и речь (λόγος) одно и то же» и мышление (διάνοια) есть не что иное, как «беззвучная беседа (διάλογος ἄνευ φωνῆς)» души с самой собой, то, потеряв речь в результате отделения и разъединения всего от всего, мы тем самым уничтожим мышление [там же, 263e].

Стало быть, умение все разделять и различать по родам необходимо должно сочетаться с не менее важной способностью мышления все связывать и придавать всему мыслимому синтетическое и систематическое единство. Техника обобщения (συναγωγή⁵) есть

⁵ От глагола συνάγω (сводить, собирать, соединять, связывать) происходят существительные συναγωγή (собрание, соединение лиц или предметов; синагога), συναγωγεὺς (собиратель, соединитель) и συναγωγός (сводящий вместе, соединяющий, собирающий). Таким образом, употребляя термин «обобщение», нужно держать в уме, что он скрывает в себе коннотации «синтез», «связывание», «соединение».

«способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение (ὁρίζμενος) каждому, сделать ясным предмет поучения» [Федр, 265d]. В неоплатонизме эту часть диалектики стали называть *ористикой*.

Этапы и сущность трансцендентальной дедукции

Какой же метафизической ценностью обладает дедукция? Размышляя о дедукции в «Софисте», Пауль Наторп утверждает, что «обоснование действительной ценности (Geltungswert) идей следует из установления условий возможности суждений вообще. Из этого вытекает прежде всего общее требование связности фундаментальных определений чистого мышления. Например, “единство” противоречит “множеству”, и поэтому кажется, что они логически исключают друг друга. Однако функция “единства” в процессе познания — как один из ее основных методов связывания всего процесса — показывает необходимое единство многообразного; “единство” исключает, стало быть, не “множественность”, а одно. Напротив, многообразное является необходимо многообразным и, следовательно, вновь одним. Соответствующим образом относятся друг к другу тождество и различие. В похожей корреляции по отношению друг к другу находятся, кроме того, количественные и качественного определения и, таким образом, наконец, все фундаментальные функции мышления. <...> Всестороннее проведение этого мотива требует системы фундаментальных определений мышления. Такая система предвещалась в обеих первых дедукциях “Парменида”; однако до более точного разграничения и более уверенного вывода (Ableitung) дело не дошло. В “Софисте” этой системе было положено начало, даже если она была выведена не с первой попытки» [P. Natorp, 1903, s. 273].

Собеседники намерены рассмотреть, каков в своей сущности каждый из главных родов и как обстоит дело с их способностью взаимодействовать. Платон формулирует *цель* дедукции: «И тогда, если мы и не сможем со всей ясностью постичь бытие и небытие, то, по крайней мере, не окажемся, насколько это допускает способ теперешнего исследования, несостоятельными в их объяснении» [Соф., 254c—d]. Стало быть, всестороннее изучение каждого из родов в отдельности, а также их функциональных взаимоотношений друг с другом позволит нам в лучшем случае осознать природу, сущность и функции бытия и небытия, их взаимосвязь, а также всю функциональную систему родов и видов, ну а в худшем — на основании метода разделения (διαιρέσις) мы будем в состоянии разумно объяснить соотношение объемов и содержание этих ро-

дов, их логические отношения с другими видами и тем самым определить место и роль в мире и сфере познания.

Итак, главные роды (μέγιστα γενῶν) суть бытие (τὸ τε ὄν αὐτὸ), покой (στάσις) и движение (κίνησις) [там же, 254d]. Покой и движение несовместимы друг с другом, тогда как «нечто третье (τρίτον)», а именно бытие (τὸ ὄν), совместимо с обоими, поскольку они существуют. При этом каждый из родов есть другое (ἕτερον) по отношению к остальным двум и тождественное по отношению к себе самому (αὐτὸ δ’ ἑαυτῷ ταῦτόν). В таком случае, быть может, «тождественное» и «иное» («другое») являются двумя родами, отличными от трех предыдущих, и смешиваются с ними по необходимости? Тогда возникает альтернатива: либо исследование должно вестись относительно *пяти* родов — бытия, покоя, движения, тождественного, иного, либо мы по недоразумению называем тождественным и иным какой-то из трех других видов. Далее в дедукции отчетливо просматривается несколько *этапов* обоснования.

На первой стадии доказываем, что иное и тождественное не совпадают с кинесисом и стасисом и, стало быть, являются самостоятельными родами. С этой целью демонстрируется тезис о том, что движение и покой не являются ни иным (οὐδέτερον), ни тождественным. — Ибо если бы мы приписали движению и покою сразу оба предиката, то первое остановилось бы, а второе стало двигаться. Это произошло бы потому, что и движение, и покой, вступая в область иного и тождественного, заставят иное (θάτερον) снова превратиться в противоположное своей собственной природе, поскольку оно причастно противоположному. Вместе с тем и движение, и покой «причастны» (μετέχον) тождественному и иному. Следовательно, ни движение, ни покой не совпадают с иным и тождественным [там же, 255a—b].

Второй этап посвящен проблеме идентичности бытия и тождественного. Собеседники приходят к следующему заключению: если бытие и тождественное не означают ничего различного, то в таком случае, говоря о движении и покое, что они оба существуют, мы назовем, таким образом, и то и другое как существующее тождественным. Но это невозможно! Отсюда ясно, что бытие и тождественное не являются одним и тем же. Из двух этапов обоснования следует вывод: необходимо признать тождественное в качестве четвертого вида наряду с предыдущими тремя.

Третий шаг дедукции начинается с проблемы: не стоит ли полагать иное (θάτερον) пятым видом? Или же следует мыслить иное и бытие как два названия одного рода? Однако вторая постановка вопроса, очевидно, не верна: всегда бывает так, что из всего существующего одно считается существующим само по себе, другое же — лишь относительно другого. Казалось бы, иное (ἕτερον) всегда

существует лишь по отношению к иному (ἕτερον). Но такое возможно, если бытие (τὸ ὄν) и иное (τὸ ἕτερον) не вполне различаются (διεφερέτην). Если бы «иное было причастно обоим видам [т.е. бытию и иному] как бытие, то одно из иного было бы иным совсем не относительно иного. Теперь же у нас получилось, что то, что есть иное, есть по необходимости иное в отношении иного [т.е. бытия]» [там же, 255c—d]. Вывод из третьего этапа обоснования очевиден: пятым видом надо считать природу иного (ἑατέρον φύσιν). Этот род проходит через все остальные виды, ибо каждое одно есть иное по отношению к другому не в силу своей собственной природы, но «вследствие причастности идее иного» (τὸ μετέχειν τῆς ιδέας τῆς ἑατέρου) [там же, 255e].

Четвертый раздел посвящен экспликации содержательных («материальных») корреляционных связей и отношений между пятью родами. Прежде всего, устанавливается функциональный ряд для категории «движение». Движение есть совсем иное, нежели покой. Существует оно вследствие причастности бытию и является иным (ἕτερον) в отношении к тождественному и, стало быть, есть нетождественное. Однако движение остается движением и поэтому не может не быть самотождественным и, следовательно, причастным (μετέχειν) тождественному. Стало быть, движение есть одновременно и тождественное и нетождественное, однако в разных отношениях⁶. Поэтому если бы каким-нибудь образом движение приобщалось к покою, не было бы ничего странного в том, чтобы назвать его неподвижным [там же, 255e—256b]. Такая парадоксальная и немыслимая для недиалектического ума ситуация вполне возможна, поскольку ранее было установлено, что одни виды склонны смешиваться, другие же — нет⁷.

В этом случае нужно говорить, что движение есть одновременно и бытие (ὄν) и небытие (οὐκ ὄν). Тогда небытие (μὴ ὄν) необходимо присутствует как в движении, так и во всех остальных родах. Ведь распространяющаяся на все (πάντα) природа иного (ἑατέρον φύσιν), делая все иным по отношению к бытию, превращает это

в небытие, и, следовательно, мы по праву можем назвать все без исключения небытием и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это существующим (ὄντα). Поэтому в каждом виде есть много бытия и в то же время бесконечное количество небытия. Значит, и само бытие есть иное (ἄλλων ἕτερον) по отношению к прочим видам. Следовательно, во всех тех случаях, где есть другое (τὰ ἄλλα), у нас не будет бытия. Раз оно не есть другое, оно будет единым (ὅν), а тем, другим, бесконечным по числу, оно, напротив, не будет. Эти «метаморфозы» возможны и происходят потому, что виды по своей природе взаимодействуют [Соф., 256d—257a].

Если перейти с этого крайне абстрактного языка Платона на его же, но более конкретный, то ситуацию с родами можно представить так: подлинное бытие мира идей есть одновременно небытие по отношению к чувственно воспринимаемому миру вещей, который, в свою очередь, причастен первому, так как строится при помощи вечных форм. Кроме того, одни идеи выступают в качестве *иных* по отношению к другим. Также справедливо обратное: становление (γένεσις) является небытием в отношении мира идей. Гёнесису в полной мере присуще движение, однако в силу приобщения к миру идей он также не чужд покою, ибо является чувственным воплощением неизменных форм. Вместе с тем бытие, поскольку оно познается, испытывает своего рода «гносеологическое страдание» (познание есть действие!), вследствие чего устанавливаются различного рода иерархические и горизонтальные взаимодействия между родами.

И бытие идей, и мир гёнесиса сохраняют свою самотождественность, однако в силу взаимодействия постоянно оказываются нетождественными себе, т.е. выступают в форме чего-то *иного*. Следовательно, коль скоро существует бытие, стало быть, в той же мере должно проявлять себя и небытие в качестве *инобытия*, или некоторой природы, отличной от вечных форм. В связи с этим Платон делает важное заявление: «Когда мы говорим о небытии (μὴ ὄν), мы разумеем, как видно, не что-то противоположное бытию (οὐκ ἐναντίον τοῦ ὄντος), но лишь иное (ἕτερον)» [там же, 257b]. Другими словами, когда мы говорим о небытии, в отличие от бытия (A), мы разумеем не отрицание бытия (*не-A*), т.е. мира идей, но лишь инобытие бытия (B).

Теперь можно сделать вывод: «противопоставление природы части иного бытию есть, если позволено так сказать, несколько не меньшее бытие, чем само бытие (αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν), причем оно не обозначает противоположного бытию, но лишь указывает на иное (ἕτερον) по отношению к нему» [там же, 258a—b]. Стало быть, «небытие, безусловно, имеет свою собственную природу (τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον)» [там же, 258b].

⁶ Иначе говоря, самотождественное движение (A) вследствие взаимодействия с иным переходит не в состояние *не-A*, но в модификацию B, которая демонстрирует другую (ἕτερον) ипостась движения, а именно его возможную непримечательность бытию, инаковость, в результате чего движение *как бы* (*als ob*) исключается из бытия, и тем самым выходит на передний план, актуализируется мир идей в своей вечной, неизменной и неподвижной сущности.

⁷ Далее следует демонстрация того, что Платон отчетливо осознает всю *поэтическую* структуру дедукции. Чужеземец говорит: «К доказательству этого положения [о смешении и несмешении родов] мы пришли еще раньше теперешних доказательств, когда утверждали, что так оно по природе и есть» [Соф. 256c]. Вопрос о взаимодействии и смешении/несмешении родов обсуждался во фрагменте 252c—253c, т.е. на этапе открытия понятий, еще до собственно дедукции категорий, которая начинается с пагинации 254c.

Это означает, что «небытие есть бытийственный принцип (Seinsprinzip) — не меньший, чем само бытие» [N. Hartmann, 1909, s. 134]. Небытие, таким образом, является одним из важнейших существующих эйдосов (ἰδέων εἶδος). Этот вывод чрезвычайно ценен для Платона.

Итог дедукции и ее анализ

Наконец, элейский гость и Теэтет с гордостью представляют результаты дедукции: «А мы не только доказали, что есть несуществующее (τὰ μὴ ὄντα), но и выяснили, к какому виду (εἶδος) относится небытие (μὴ ὄντος). Ведь, указывая на существование природы иного (ἑατέρον φύσιν) и на то, что она распределена по всему существующему (πάντα τὰ ὄντα), находящемуся во взаимосвязи, мы отважились сказать, что каждая часть природы иного, противопоставленная бытию, и есть действительно то самое — небытие (μὴ ὄν). <...> Пусть же никто не говорит о нас, будто мы, представляя небытие противоположностью (τοὔναντίον) бытия, осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно. Относительно же того, о чем мы теперь говорили, — будто небытие существует (εἶναι τὸ μὴ ὄν), — пусть нас либо кто-нибудь в этом разубедит, доказав, что мы говорим не дело, либо, пока он не в состоянии этого сделать, пусть говорит то же, что утверждаем и мы, а именно что роды между собой перемешиваются (συνμείγνυται) и что в то время, как бытие и иное пронизывают (διεληλυθότε) все и друг друга, само иное, как причастное (μετασχόν) бытию, существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию (ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὃν ἔστι), оно — совершенно ясно — необходимо должно быть небытием (μὴ ὄν). С другой стороны, бытие, как причастное иному, будет иным (ἄλλων) для остальных родов и, будучи иным для них всех, оно не будет ни каждым из них в отдельности, ни всеми ими, вместе взятыми, помимо него самого, так что снова в тысячах тысяч случаев бытие, бесспорно, не существует (οὐκ ἔστι); и все остальное, каждое в отдельности и все в совокупности, многими способами существует (ἔστι), многими же — нет (οὐκ ἔστιν)» [Соф., 258d—259b].

Этот фрагмент содержит чрезвычайно важные характеристики взаимодействия и функциональных отношений родов. Во-первых, бытие и небытие не являются противоположностями. Во-вторых, отношения между родами строятся на основе *причастности* (μεταλαμβάνειν, μετέχειν) и, следовательно, сущности/понятия вза-

имопроникают друг в друга, имеют какую-то часть в другой, но при этом их собственная суть этой сопричастностью не затрагивается [там же, 259c—d]. Стало быть, в-третьих, небытие по отношению к бытию является не *противоположностью* (ἐναντία), но *иным* (ἕτερον). Коль скоро бытие присутствует в том, что бытием не является, то это небытие в силу причастности идеям должно с необходимостью существовать. Такие же отношения характерны и для всех других родов и видов. В-четвертых, по своему онтологическому статусу роды являются полностью *трансцендентными*. Все эти понятия Дж. Уайлд, в частности, называет «самыми общими (broadest) универсалиями», или «*трансцендентальными (transcendental)* терминами» [J. Wild, 1948, p. 295], хотя понимает под этим то же самое, чем были знаменитые *nomina transcendentia* в схоластике, обобщенные Фомой Аквинским: сущее, единое, истинное, благое, вещь, нечто.

Однако выведение и дедукция понятий, подобно логике Канта, носят по преимуществу *трансцендентальный* характер, ибо *реальным* (а не логическим) основанием дедукции служит исследование взаимодействия и систематических, функциональных отношений как главных родов, так и понятий меньшей степени общности. Главные роды дедуцируются на основании понятия «бытие». Следует подчеркнуть: выводятся на основании содержательного («материального») анализа свойств, динамики, связей и отношений бытия самого по себе, а не из логической категории путем осуществления над нею сугубо формальных операций. Все открываемые понятия находятся в функциональной взаимосвязи и составляют функциональный ряд. Законом этого ряда является наиболее богатое из всех понятие бытия, скрывающее за собою многообразный и взаимообусловленный иерархический мир идей. В таком случае именно идеи в качестве онтологических парадигм и эпистемологических синтетических понятий образуют содержание и объем родового понятия бытия.

Анализируя работу этой «логической мастерской» Платона в «Софисте», Николай Гартман приходит к выводу о том, что в процессе обоснования понятий все элементы мышления определяются с точки зрения их «бытийственной ценности» (Seinswert) и затем получают свое место в системе. Это означает, что именно в «*применимости (Anwendbarkeit)*» находится обоснование и гарантия, βεβαίως ἔστι оснований мышления — или, если выражаться современнее, ее дедукция. Дедукция из этих предпосылок есть в точности то, что мы называем трансцендентальной дедукцией в кантовском смысле. Ибо надежность, которую она дает, является надежностью чистоты, самое глубокое методическое значение которой как раз и является значением применения (Anwendung) или работы (Leistung).

Настолько близко соприкасаются Платон и Кант в последних основных вопросах, вопросах метода» [N. Hartmann, 1909, s. 135].

Плодотворная и эвристичная концепция *причастности*, своего рода *посредничества*, *участия* (μετάσχεσις), при помощи которой дается наиболее глубокое обоснование принципа функционализма, не только придает идеальному и материальному миру динамическое единство, но и вследствие этого позволяет легко переходить от одного понятия к другому, от множественного (иного) к единому (бытию) и наоборот⁸. Все открываемые Платоном категории изначально находятся в состоянии систематического единства и функциональной связи, которые только и позволяют раскрыть сущность и содержание каждой из них, ибо исчерпывающе понять некую сущность *вне* ее связи с другими сущностями, с которыми она состоит в корреляции и принадлежит единому функциональному ряду, едва ли возможно. Однако не стоит забывать, что «сплошь связанными “идеями” являются рациональные (dianoetische) определения. Бытие, тождественное и иное становятся релевантными только тогда, когда речь и мышление (о существующем) становятся предметом рефлексии (Überlegung). <...> Без бытия и постоянства идей не существует никакой возможности для диалектики. <...> Знание о связывании имеет дианоэтическую природу» [R. Marten, 1975, s. 47—48].

Главные роды «Софиста» в силу предельной абстрактности не могут быть формами вещей, подобно некоторым разрядам идей, но только отвлеченными сущностями/понятиями, не имеющими никакого отношения (по своему происхождению) к эмпирическому миру. Они не являются теми чувственно-интуитивными обобщениями или гипостазированными понятиями «Гиппия большего», «Протагора» или «Горгия», о которых Вернер Йегер говорил как о «наглядных» или «интуитивно созерцаемых». Теперь мы обнаруживаем другой этап развития учения об идеях и, соответственно, другие идеи. Пять главнейших родов и другие виды образуют родовидовую «пирамиду» онтологических и эпистемологических сущностей, которая венчается высшей телеологической сущностью — понятием Блага. В своей эпистемологической ипостаси они представляют собой априорные понятия высокой степени общности, которые в платоновской метафизике выступают как истинное бытие и, стало быть, как динамические начала, обладаю-

щие способностью (δύναμις) формирования посюстороннего мира, а также конституирования познания и знания.

Для чего же Платону было необходимо дедуцировать роды? Конечно же, он держал в уме задачу опровержения софистики, но эту цель никак нельзя признать главной. Дело в том, что понятия в качестве эпистемических форм участвуют в процессе мышления и, в частности, в интеллектуальном синтезе. Этот априорный синтез подводит все наши ощущения, полученные с помощью органов чувств, под эти фундаментальные понятия. В результате эпистемологического действия синтетической способности мышления мы открываем в себе умение мыслить и познавать как окружающий мир, отличный от идей, так и в некоторой степени само подлинное бытие. Дедукция же предоставляет нам возможность и способность мыслить законосообразно, т.е. логично, а еще точнее, содержательно-логично, не смешивая при этом логические основания мышления и реальные, вербальные и сущностные.

Итак, дедукция главных родов и подчиненных им видов позволила афинскому схоластику показать, откуда именно происходят, как действуют и какую реляционную систему составляют те наиболее общие понятия, которые только и делают возможным любое мышление (а не чувственное восприятие), начиная с простого и обыденного и заканчивая научным (математическим) и метафизическим. Такого рода априорные сущности не выводятся из опыта, ибо не могут быть индуктивными и аналитическими, но открываются через трансцендентальное действие рассудка, выявляющего функциональные отношения и связи базового понятия бытия.

Стало быть, главнейшие роды и виды предстают во всех смыслах трансцендентными и трансцендентальными. Во-первых, они являются по своей сути и происхождению априорными. Во-вторых, роды и виды выступают в качестве принадлежащих субъекту условий мышления вообще, а значит, и познания *a priori*. Здесь мы отвлекаемся от вопроса о том, каким образом они «попали» в мыслящий субъект. Если мы будем придерживаться «теологической» версии — понятия даны Богом, то получим так называемый «онтологический трансцендентализм». В ситуации, когда мы сочтем необходимым рассматривать их как изначальную гносеологическую структуру мышления субъекта самого по себе, то окажемся приверженцами «гносеологического трансцендентализма». В любом случае категории остаются теми существующими в субъекте условиями возможности мышления и априорного познания и, стало быть, трансцендентальными условиями. В-третьих, категории в мышлении и познании выполняют *синтетическую* функцию — связывают данные ощущений в единую понятийную форму, т.е.

⁸ Следует признать справедливыми сетования А. Презера на многозначность понятия «причастность» (“Teilhabe”), которая не позволяет установить «единообразное логическое отношение между идеями вообще и так называемыми *главнейшими родами* (megista gene)» [ср.: A. Graeser, 1975, 98—99]. Несмотря на логическую нечеткость, концепция *причастности* дает отчетливое представление о сущности взаимоотношений идей и родов.

осуществляют рекогницию в понятии и, таким образом, делают их осознаваемыми и распознаваемыми.

Итак, Платону удалось дедуцировать правомерность употребления фундаментальных понятий метафизики и, следовательно, «постичь бытие и небытие», доказать возможность присутствия в мире небытия, достигнув тем самым важных для себя целей, ибо «трансцендентальная философия заботится о дискурсивном продвижении вперед, к тому, что позволяет тематически-методически неупрощенно (unreduziert) обдумывать этот путь-к-себе (Vor-sich-gehen) в мире становления, между тем как с ним граничит нечто такое, что не является недостатком-самосостояния-в-себе (An-sich-des-Selbstandes-Entbehrendes)» [W. Senz, 2002, s. 11]. При этом успех был достигнут именно тем «способом теперешнего исследования», о котором радел философ, а именно содержательным априорным анализом «материальных» отношений системы понятий разной степени общности — системы, представляющей собою функциональный ряд идеальных сущностей, подчиненных, в конечном счете, наиболее содержательному и богатому гиперпонятию (ὕπερλόγος — такой неологизм можно было бы предложить Платону) — Сверх-идее бытия, или Блага, или Единого.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. на немецком и русском языках: В 4 т. М., 2006. Т. 2 (1).
Cornford F.M. Plato's theory of knowledge. N.Y.; L., 1935.
De Rijk L.M. Plato's Sophist: A philosophical commentary. Amsterdam; etc., 1986.
Graeser A. Platons Ideenlehre: Sprach, Logik und Metaphysik. Bern; Stuttgart, 1975.
Hartmann N. Platos Logik des Seins. Gießen, 1909.
Marten R. Platons Theorie der Idee. Freiburg; München, 1975.
Natorp P. Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig, 1903.
Senz W. Platons Lehre vom Ich im Rahmen der Vergegenwärtigung der dialektischen Differenz. F. a. M.; etc., 2002.
Rosen S. Plato's Sophist: The drama of original and image. New Haven; L., 1983.
Runciman W.G. Plato's later epistemology. Cambridge, 1962.
Wild J. Plato's Theory of man. Cambridge (Mass.), 1948.

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Н.В. Гоноцкая*

ЭКЗОТИЧЕСКОЕ Я: САМОПОЗНАНИЕ ПОСЛЕ МАРКСА, НИЦШЕ И ФРЕЙДА

Статья посвящена проблеме самопознания в тенденциях современной философии. Ранее одномерное пространство поиска своего «Я» заменяется многомерным. Формулы «Другой — это Я» и «Я — это Другой» более не удовлетворяют человека, поставившего под вопрос самого себя. После Маркса, Ницше, Фрейда уже никто не верит в простое, неделимое Я, в возможность окончательной интерпретации субъекта. Марксистская, ницшеанская и фрейдистская интерпретации субъекта никогда не находят своего завершения. «Подлинная идентичность» субъекта ускользает перед лицом этого конфликта интерпретаций. Задать вопрос: «Кто Я?» в современности означает утратить всякую надежду на совпадение с самим собой. «Я» — это то, что постоянно от нас ускользает.

Ключевые слова: бесконечность, интерпретация, самопознание, субъект, тождество личности, экзотическое Я.

N.V. Gonotskaya. Exotic Self: self-knowledge after Marx, Nietzsche and Freud

The article deals with the problem of self-knowledge at present. Earlier one-dimensional space of searching an own "Self" has turned to become a many-dimensional one. The formulations "The Other is Self" and "Self is the Other" do not satisfy a person who doubted himself. After Marx, Nietzsche, Freud nobody already believes in a simple, indivisible Self, in the possibility of the final interpretation of a subject. Marx's, Nietzsche's, Freud's interpretations of a subject never get their end. "The genuine identity" of a subject escapes due to this conflict of interpretations. To ask the question "Who is Self?" means to lose any hope for coincidence with oneself. "Self" is what has got a way of eluding.

Key words: eternity, interpretation, self-knowledge, subject, self-identification, exotic Self.

Тысячелетние попытки следовать призыву дельфийского оракула «Познай самого себя» предпринимались на новых основаниях с началом каждой новой эпохи в истории мысли. Последний по времени поворот в этой области был самым решительным и даже не лишенным оттенка скандальности. Предложив всерьез отнес-

* Гоноцкая Надежда Васильевна — ассистент кафедры философии гуманитарных факультетов философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: (8) 926-140-61-93; e-mail: nadya360@mail.ru

тись к формуле А. Рембо «Я — это Другой», Ж. Лакан открыл для поисков идентичности совершенно новое направление. Он изменил само пространство поиска, сделав его многомерным. Подобная традиция развивалась в различных модификациях в целом в мировой культуре. На другой почве эта тенденция пробивает дорогу и в литературоведческих теориях (М. Бахтин), и в кинематографе (фильм А. Курасава «Расемон»), и в литературе (роман М. Фриша «Назову себя Гантенбайн»).

Ранее аристотелевский и картезианский субъект по крайней мере был убежден в своей простоте и самотождественности своего Я, и его задача состояла в том, чтобы выяснить, что собой это Я представляет. Ясность в отношении себя, как продемонстрировал Э. Гуссерль в «Картезианских размышлениях», открывает путь и к пониманию Другого, ведь Другой — это Я с той лишь разницей, что в нем опосредованно постигается то, что Я постигаю в себе непосредственно. В XX в. надежда субъекта на то, чтобы когда-либо стать абсолютно прозрачным для самого себя, была развеяна усилиями марксистской, ницшеанской и фрейдистской критики. Однако один из самых ярких приверженцев идеи множественного субъекта Ж. Лакан осаждал своих слишком торопливых последователей, приговаривая: «Только не поддавайтесь на эпатаж, не вздумайте бежать на улицу, крича, что *я это другой*, — это, поверьте, ни к чему хорошему не приведет» [Ж. Лакан, 2009, с. 13]. «Другой — это Я», «Я — это Другой» — ни одна из этих формул уже не приносит удовлетворения тому, кто пытается положить их в основу поиска своей идентичности. Самозабвенно определять себя, целиком опираясь на суждения других, не меньшая крайность, чем судить о других исключительно по себе.

Формула «Другой — это Я» вызывает к себе настороженность. В ней навязчиво звучит тоталитарный мотив, к которому мы стали гораздо более восприимчивы со второй половины XX в. Казалось бы, «Другой — это Я» содержит в себе схему всеобщего примирения. Это своего рода трансцендентальное условие действительности заповеди «Возлюби ближнего своего как самого себя». Лишь решаясь признать в Другом подобное мне существо, я избегаю низведения его до уровня простого объекта, вещи среди других вещей, предмета манипуляций. Только ставя себя на место Другого, Я смогу удержаться от того, чтобы вольно или невольно причинить ему боль. Мысли о Другом необходимо должно сопровождать сопереживание. Обнаружить в Другом субъекта можно в том случае, если его постижение опосредованно постижением того, что я переживаю в самом себе непосредственно. Мое *со*-переживание с Другим оказывается не принятием его состояния в себя (что признается очевидно невозможным), а переносом своего состояния на Другого.

Другому субъекту недостаточно просто существовать совместно со мной, он еще и должен быть моим подобием. Для того чтобы быть субъектом, он должен быть родственным мне, своим для меня, выступать моим собственным зеркальным отражением. В той мере, в какой Другой отличается, противостоит мне, он лишается субъектности и в месте с нею личностного и человеческого достоинства. Чтобы оставаться субъектом, он должен демонстрировать совпадение своей воли с моей во имя установления всеобщей воли, рождающей согласие. В противном случае Я с осознанием своей абсолютной правоты могу использовать Другого как материал во благо всех «подлинных субъектов». Поскольку все субъекты подобны друг другу, а непосредственно дан всегда только один из них, то он неизбежно становится единственным подлинным субъектом. Все остальные — его подобию в традиционном схоластическом смысле слова, т.е. нечто постигаемое по аналогии, нечто принципиально вторичное — несовершенные копии совершенного оригинала. Одним словом, «Другой — это Я» — тоталитарная формула идентификации субъекта. Она указывает, что идентификации всегда подлечит Другой, в то время как Я — это уже нечто вполне известное. Это картезианский субъект, полностью прозрачный для самого себя в силу своего нерушимого единства и простоты.

В наше время простое неделимое Я стало экзотикой. Мы уже не верим в возможность окончательной интерпретации субъекта, которая позволила бы нам, наконец, встретиться лицом к лицу с самими собой. Эту веру отняли у нас К. Маркс, Ф. Ницше и З. Фрейд. С них, по утверждению М. Фуко, деятельность интерпретации становится бесконечной. Но на первый взгляд может показаться, что их критические процедуры имеют вполне определенное завершение. В подтверждение своих слов Фуко ссылается на опыт, который, находясь за пределами текстов Маркса, Ницше и Фрейда, ограничивает их дискурс, делая невозможным его дальнейшее развертывание. Для Ницше — это опыт безумия. Для Фрейда — чувства стыда и деликатности, не позволяющие разглашать личные тайны, а также сама природа отношений между аналитиком и пациентом, которые в результате череды переносов производят все новый и новый материал для интерпретации. Для Маркса таким ограничением на бесконечное развертывание революционной теории служит необходимость рано или поздно перейти от слов к делу. Поскольку сама историческая реальность слишком сложна и многообразна, чтобы целиком уместиться в конечную схему, требуется испытание теории практикой, в результате которой схема претерпит изменения вплоть до следующей проверки действием.

То внешнее, что в этих трех случаях ограничивает дискурс — это провал, пустота, недостаток прочного основания, в определен-

ный момент приходится замолчать, поскольку далее ничто не мешает говорить бесконечно: Ницше останавливается на пороге шизофренического бреда, Фрейд прекращает анализ тогда, когда он грозит перерасти в бесконечный обмен взаимными упреками и недомолвками, а Маркс останавливается перед перспективой неконтролируемого разрастания утопических прожектов. Критические процедуры, разработанные Марксом, Ницше и Фрейдом, завершаются не утверждением окончательной истины, а обрываются на полуслове, так и не достигнув первоначала не потому, что им нечего более сказать, а с тем, чтобы не говорить бесконечно. То, что ограничивает их извне, одновременно не позволяет им завершиться.

Бесконечность не только окружает критические процедуры Маркса, Ницше, Фрейда снаружи. Она заключена и в самой их сердцевине, в самом дискурсе. Марксистская интерпретация истории никогда не достигает начала — субстанции социального или основной причины происходящих в обществе процессов, достаточной для их обоснования. Экономическая обусловленность социального, будучи, по выражению Ф. Энгельса, детерминацией «в конечном счете», никогда не встречается в чистом виде. Признание специфического и автономного существования надстройки, к которому призывал Л. Альтюссер, не позволяет сбрасывать со счетов ее обратное влияние на базис. Эту особенность социальной диалектики Альтюссер называл сверхдетерминацией. По его словам, «экономическая диалектика никогда не встречается в *чистом виде*, мы никогда не сталкиваемся с ситуацией, в которой эти инстанции, т.е. надстройки, сделав свое дело, почтительно отступают на задний план или исчезают, когда приходит для этого Время, как чистый феномен Ее Величества Экономики, чтобы позволить ей вступить на царский путь диалектики» [Л. Альтюссер, 2006, с. 164].

Не только буржуа, но также и пролетарию идея общества без частной собственности, товарно-денежных отношений, труда, семьи и государства кажется утопической, неосуществимой и даже несправедливой. Пролетарий мыслит, как буржуа, разделяет ценности, навязанные ему собственными угнетателями. Именно поэтому его освобождение оказывается делом не только политическим, но и едва ли не в первую очередь философским. «Манифест коммунистической партии» не только предлагает пролетариату программу действий, но прежде всего разъясняет ему его собственное положение, избавляет мышление рабочего от предрассудков, формирует его классовое самосознание. Более того, революционная идея зарождается в сознании представителей как раз противоположного класса: первыми носителями революционного сознания оказались Маркс и Энгельс, которые «в конечном итоге» пролетариями не были. Даже если когда-либо в будущем коммунистическое обще-

ство станет не просто идеей, а самой что ни на есть материальной реальностью, и человеческая сущность, преодолев самоотчуждение, сбросит с себя, как ветхую одежду, все свои превращенные формы, это не означает, что на месте обманчивых призраков, каковыми люди были ранее, возникнут простые и однозначные носители единой для всех субъективности. Ровно наоборот: на смену существам, разделенным конкурентной борьбой за место под солнцем, отгороженным друг от друга сословными, национальными, религиозными предрассудками, на смену замкнутым на самих себя индивидам придет «ансамбль всех общественных отношений». Подлинный субъект в марксизме — это нечто бесконечно сложное, это Я, неотделимое от других, от необъятного и беспредельно меняющегося Мы. Преодоление человеческого самоотчуждения в коммунизме — это не возвращение субъекта к якобы утраченной им простоте, а, напротив, его выход к свободному созиданию самого себя для других и с другими.

Аналогично тому, как у Маркса Я не исчерпывается принадлежностью субъекта к определенному классу (ни в классовом, ни в бесклассовом обществе), в философии Ницше индивид не может быть однозначно идентифицирован в качестве носителя только лишь аристократической или стадной морали. Аффекты повелевающей и подчиняющейся стороны, активная и реактивная инстанции присутствуют в каждом желании. Воля никогда не бывает чисто активной или чисто реактивной: «Человек, который хочет, — приказывает чему-то в себе, что повинует, или о чем он думает, что оно повинует» [Ф. Ницше, 2006, с. 27]. Это раздвоение субъекта не преодолевается, как кто-нибудь мог бы надеяться, в фигуре сверхчеловека. Преодоление «слишком человеческого» не предполагает избавление от реактивных аффектов, ампутацию реактивной стороны воли. Сверхчеловек — это не тот, в ком нет ничего подчиненного, а тот, кто перестает связывать любое проявление воли со страданием. «Слишком человеческое» заключается в том, чтобы загонять себя в ловушку аскетического идеала: страдать от угрызений совести по поводу малейшего из своих активных эгоистических устремлений и в то же время в качестве лекарства предписывать себе все более суровые самоограничения, истязать душу покаянием и беспощадно умерщвлять свою плоть. В лице сверхчеловека на смену этому поработанному субъекту приходит подлинно свободный субъект, способный извлекать наслаждение из игры, в которой его Я с бесконечной скоростью вновь и вновь осуществляет переход от активной позиции к реактивной и обратно. «Свобода воли — вот слово для этого многообразного состояния удовольствия хотящего, который повелевает и в то же время сливается в одно существо с исполнителем, — который в качестве такового

наслаждается совместно с ним торжеством над препятствием» [там же, с. 28]. Как и у Маркса в грядущем коммунистическом обществе история самосохранения человека не заканчивается, а только начинается, уходя в бесконечность, так же у Ницше поиск своего Я превращается в игру, которой нет нужды когда-либо завершаться. Ницшеанский сверхчеловек — это субъект без идентичности.

Никогда не может по-настоящему завершиться и психоаналитическая интерпретация субъекта. Ведь бессознательное, в котором, казалось бы, содержится истина субъекта, по определению Фрейда есть то, что никогда не сможет стать сознательным. Бессознательное — это лакуна в дискурсе субъекта, заявляющая о себе всегда опосредованно — в сновидениях, оговорках, болезненных симптомах и, наконец, в дискурсе другого субъекта — аналитика. Бессознательное оказывается всегда уже проинтерпретированным, причем не нами и даже без нас. «Субъект глядит на себя совсем не отсюда, где он себя видит» [Ж. Лакан, 2004, с. 154]. Ему всегда приходится делить свою идентичность с тем, кто ему о ней рассказывает, ибо он не может просветить себя сам. Бессознательное неизбежно ускользает от нас, даже после курса психоанализа оно продолжает посылать сознанию все новых и новых символических заместителей, которые должны быть проинтерпретированы заново. Погоня за истиной бессознательного оканчивается лишь со смертью субъекта.

Тот, кто идет к психоаналитику, испытывает фундаментальную неуверенность, которую не стоит путать с недостатком знания. Когда Ж. Лакан называет психоанализ «картезианским предприятием», он говорит о том, что пациент испытывает потребность не в том, чтобы узнать себя, а в том, чтобы обрести уверенность в своих действиях. Истина психоанализа располагается в области этики. Она выражает не качество субъекта, а связь между его поступками и удовольствием или страданием, которые их сопровождают. То есть истина психоанализа заключается в соответствии действий субъекта тому основополагающему желанию, которое их направляет. Это желание прослеживается в каждом действии субъекта не потому, что якобы каждый раз остается неудовлетворенным, а потому, что, даже будучи удовлетворенным, повторяется вновь и вновь.

Повторение, в отличие от покоящегося пребывания, предполагает временное различие, а значит, повторяющееся — это *модификация* того, что повторяется. Главная трудность психоанализа в том, что неизменное желание заявляет о себе иначе, чем в прошлом. «Повторение требует нового» [там же, с. 69]. Едва субъект начинает говорить, его речь, одушевленная в бессознательном, предоставляет новый материал для интерпретации, которая завершается лишь тогда, когда субъект исчезает.

Отсутствие начала, ускользание «подлинной идентичности» субъекта еще более настоятельно заявляет о себе при взаимном сопоставлении трех критических процедур, предложенных Марксом, Ницше и Фрейдом. Каждая из них в равной степени может претендовать на обнаружение скрытой истины двух других. С позиции марксизма ницшеанство — это последняя отчаянная реакционная манифестация феодального мировоззрения. Фрейдизм же — не более чем консервативная идеология, стремящаяся ограничить поле социальных конфликтов узким кругом буржуазной семьи. Ницшеанство разоблачает стадное происхождение коммунистического идеала и фрейдистскую потребность в Другом для оправдания своих собственных желаний. Фрейдизм ставит однозначный диагноз ницшеанству и марксизму: и то, и другое являют собой примеры дискурса истерика, стремящегося ответить на вопрос: «Чего хочет Другой?» — Другой в лице пролетариата или мифического сверхчеловека.

Перед лицом этого конфликта интерпретаций субъект утрачивает надежду на совпадение с самим собой. Я субъекта, прошедшего школу трех учителей подозрения, *экзотично* в смысле внеположенности и радикального отличия этого Я от того, которое он мог бы безоговорочно назвать своим, с которым мог бы окончательно отождествиться. Но это кажущееся чуждым Я все же притягивает и приковывает к себе субъекта как соблазнительная возможность, реализовать которую он не решается. Его Я — это Я Другого, того, кто наивно верит в окончательность марксистских, ницшеанских или фрейдистских интерпретаций и самозабвенно ожидает реализации коммунистического общества, рождения сверхчеловека и полного совпадения субъекта со своим желанием. Я — это Другой: тот, кем мы были или хотели бы стать, представитель иной культуры, тот, кто искал себя до Маркса, Ницше, Фрейда, или тот, чье пришествие они нам обещают. Я экзотично. Я — нечто далекое. Я — это то, к чему мы можем быть привязаны, но не то, чем мы можем быть.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Альтюссер Л. За Маркса. М., 2006.
Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа: Семинары. Кн. XI (1964). М., 2004.
Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа: Семинар. Кн. II. (1954/1955). М., 2009.
Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. СПб., 2006.

Е.А. Кострова*

БЕСКОНЕЧНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ КАК ОСНОВА СОЦИАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Э. ЛЕВИНАСА

Целью Э. Левинаса является построение такой философии, в рамках которой было бы возможно мыслить отношение с Другим как встречу лицом-к-лицу — модус сосуществования, позволяющий сохранить всю бесконечность инаковости Другого. Описанию отношения лицом-к-лицу служат такие метафоры, как гостеприимство, речь, избранность, бытие-заложником. Эта конструкция не только создает иное представление об онтологическом пространстве, но и имеет этические следствия: она призвана обосновать запрет на насилие и открыть путь к социуму, отказывающемуся от стремления тотализировать своих членов. Однако асимметрия в отношении между Я и Другим, реализованная как бесконечная ответственность Я, заставляет усомниться в перспективах построения общества на этих основаниях. Возможное решение открывается через анализ фигуры «третьего» и понимания избранности.

Ключевые слова: философия диалога, Э. Левинас, Другой, ответственность.

E.A. Kostrova. Infinite responsibility as a base of sociality in E. Levinas' philosophy

The intention of E. Levinas is to build such construction that would allow him to conceive the relation with the Other as a face-to-face encounter, i.e. a coexistence modus that does not destroy the infinity of the Other's alterity. The face-to-face relation is described metaphorically as a hospitality, speech, being the chosen one, and being a hostage. This conception creates a different ontological view and, moreover, brings to some ethical conclusions: it is expected to serve as a foundation for prohibition of violence and to open the way to a non-totalizing community. However, the conception of infinite responsibility makes the face-to-face relation asymmetrical and the possibility of such society — doubtful. One possible solution comes to light through the analysis of the Third and being the chosen.

Key words: philosophy of dialogue, Emmanuel Levinas, the Other, responsibility.

Философия диалога видит свое назначение в том, чтобы найти способ изменить принятый в классической философии¹ подход к действительности и вернуть значение и ценность человеческому существованию, включив в структуру Я необходимость специфици-

чески понимаемого диалога как открытости Я для Другого. Другой становится поэтому ключевой фигурой для всей философии диалога. Согласно этому направлению критики классической философии, за пределами бытия, тождественного мышлению, обнаруживаются не слепые, подавляющие субъекта силы биологического или социального порядка, а бытие Другого, вызывающего к Я. Сама трактовка того, что собой представляет этот Другой, может существенно различаться. Так, если для Розенцвейга или Эбнера в качестве Другого может выступать Бог, а для Бубера — даже неодушевленное сущее, то для Левинаса — это исключительно человек.

Во всяком случае, встрече с Другим придается фундаментальное значение. Возникающее между Я и Другим отношение служит основанием и исходным пунктом понимания бытия и не может быть сведено ни к какому иному первопринципу. Встреча с Другим открывает для Я путь к истине, она сама есть причастность к истине бытия. Диалог, призыв и ответ на призыв между Я и Другим, представляется изначальным и подлинным состоянием человека, а возвращение к нему могло бы излечить мир в лице каждого представителя человечества от страха, потерянности, вернуть его к самому себе, так как только там, где есть общение с Другим, существует Я. Так же и у Левинаса отношение Я и Другого, являющееся источником моральности и социальности, приобретает смысл онтологического фундамента, на котором можно выстроить новую концепцию человеческого взаимодействия, основанного на множественности и справедливости.

Левинас продолжает линию на создание философской альтернативы классической парадигме, которая стремится свести многообразие к единству. Основой и началом построения, первым условием создания нередуцируемой множественности становится у Левинаса замкнутое изолированное Я, представляющее собой аналог классического субъекта². При этом существенно отметить, что Я у Левинаса определяется совершенно иначе, чем в классической философии. Решающими для независимости и самотождественности человека оказываются его телесные практики и ощущения, предметы, которыми он обладает и пользуется, место, где он живет. Я становится центром, где сосредоточена не способность мыслить и познавать, а способность испытывать наслаждение. Для Левинаса потребности плоти не только оправданны, но и совершенно необходимы.

Анализ человеческого существования в его «экономическом» измерении, в мире повседневных действий и ощущений является лишь первым шагом в раскрытии внутреннего устройства субъек-

* Кострова Елизавета Алексеевна — аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультете МГУ имени М.В. Ломоносова, тел. : 8 (916) 782-11-08; e-mail: elizakos@mail.ru

¹ Ее апофеозом является философия Гегеля.

² Как отмечает Б. Каспер, диалогическому мышлению свойственно включать в себя классическую традицию [B. Casper, 1967, s. 354].

тивности. Этот этап Левинас обозначает словом «отделение», тем самым уже подразумевая существование того другого, от чего нужно отделиться. Так Я защищается от тотализации, включения в бесконечность Иного. Отделение создает особую область бытия Я, его «у-себя», которое обозначается как интериорность и дает Я укорененность в мире. Только эгоистичность позволяет Я осознать себя, «сосредоточиться», а значит, сделать возможной встречу с Другим и явиться на эту встречу не с пустыми руками.

Но для того, чтобы могло возникнуть отношение Самотождественного к Другому, требуется разрыв в замкнутости интериорного существования. Я должно выйти за собственные пределы, открыться для трансценденции. Внутренняя стабильность субъекта расшатывается, он оказывается *несамодостаточным*. Симптомом этого процесса становится идея бесконечности, которую обнаруживает в себе Я.

Парадоксальность идеи бесконечности заключается в том, что она по определению не может содержаться в чем-то конечном (например, в сознании Я). Для Декарта эта мысль служит ключом к открытию Божественного существования; для Левинаса — аналогией абсолютной инаковости, воплощающейся в фигуре Другого. Образ бесконечности призван продемонстрировать полную невозможность для Другого стать содержанием понятия или представления и тем самым частью тотализирующего мышления Я, которое как бы взрывается изнутри. Абсолютность его инаковости выводит Другого за пределы того, что можно мыслить, делая единственным путем к нему трансцендирование в «метафизическом желании». Оно соответствует идее бесконечности, которую человек находит в себе, и несоразмерности этой идеи. Тоска по Другому никогда не исчерпывается и только усиливает сама себя, а потому может быть описана как доброта. Поэтому метафизическое желание, с одной стороны, противопоставляется потребности, поскольку подразумевает принципиальную недостижимость удовлетворения. С другой стороны, метафизическое желание не есть познание. В то время как мышление направлено на присвоение и преодоление инаковости, метафизическое желание никоим образом не влияет на то, что предстоит перед Я, а значит, наилучшим образом соответствует бесконечности Другого: «Картезианское понятие идеи Бесконечности обозначает отношение к бытию, которое сохраняет свой абсолютно экстериорный характер по отношению к тому, кто его мыслит. Это понятие подразумевает контакт с незыблемым, не нарушающий целостности того, с чем соприкасаются» [Э. Левинас, 2000, с. 87].

Другой превосходит любое определение, разрушая его, не поддается никакой попытке описания и включения в тотальность рода.

Он трансцендентен и недоступен для Я в качестве предмета познания. Для Я Другой может только присутствовать, но не являться. Это существование Другого для Я в качестве выражающего себя присутствия, не поддающегося конституированию и определению, явственно отличного от любой безликой вещи, описывается при помощи понятия Лица. Взгляд Другого — то, что показывает Самотождественному его ограниченность, заставляя выходить за собственные пределы, и соответствует бесконечности Другого, которого невозможно уместить ни в одну из конечных идей сознания Я: «То, как нам предстает Другой, *превосходя идею Другого во мне*, мы действительно называем Лицом. *Способ этот* состоит не в том, чтобы тематизироваться под моим взглядом, выступать как совокупность черт, создающих образ. Лицо Другого постоянно разрушает и превосходит предъявляемый мне пластический образ, выходит за его пределы, разрушая и адекватную идею, соразмерную моим представлениям и собственному *ideatum*» [там же, с. 88]. Лицо «выражает себя», т.е. раскрывается непосредственно, само через себя, без посредничества понятий, качеств и атрибутов.

При этом, как уже отмечалось, Другой для Левинаса — это другой человек. Отсюда легко перейти к тому, что можно обозначить как преимущественно этическую направленность его философии: «Метафизика реализует себя в этических отношениях» [там же, с. 111]. Если другое — это Другой, то познавательное отношение, сводящее предмет к понятию, охватывающее объект горизонтом сознания Я, обращается в насилие, в том числе в самом прямом смысле слова, и результатом классического философствования становится вполне реальная война: «Война не допускает никакой экстериорности, не дает возможности иному существовать как иному... Лик бытия, проступающий в войне, может быть определен с помощью понятия “тотальность”, господствующего в западной философии» [там же, с. 108].

Другой предстает перед Я в разных обликах. Прежде всего это некто униженный и оскорбленный, беззащитный в силу своей физической или социальной ущербности. Он воплощен в образах странника, чужеземца, вдовы, сироты: «...его ситуация “чужого” сродни положению обездоленного или пролетария. Инаковость, являющаяся свободой, есть в то же время инаковость-нужда» [там же]. Символом его открытости и уязвимости у позднего Левинаса становится обнаженная кожа. Аналогией Другому здесь служит еврейский народ, который в глазах европейской христианской культуры являлся воплощением чуждости (веры, внешности, языка, обычаев) и оторванности от земли; а антисемитизм, достигший апофеоза в гитлеровской Германии, может служить ярчайшим выражением насилия в отношении Другого.

Кроме того, в облике Другого присутствуют черты, которые напоминают о том, что на этом месте у Розенцвейга стоял Бог. Он — тот, к кому можно обращаться только на «Вы» (как и принято по-французски обращаться к Богу), кто находится заведомо выше Я, господин и повелитель. Его речь — научение, явление его лица — эпифания, и сам он — бесконечность. Он обладает свободой, которая позволяет ему ускользать от определения и объяснения. Однако Другой остается человеком: «Другой является местом нахождения метафизической истины, необходимой для моего отношения к Богу. Другой отнюдь не играет роли посредника. Другой не является также и воплощением Бога; но именно его лицо, развоплощенное, являет нам высоту, где открывается Бог» [там же, с. 111].

Есть у Левинаса еще один образ Другого, связанный с женским началом. Правда, говоря о женственности, Левинас делает множество оговорок, которые даже спровоцировали обвинения в мужском шовинизме³. Дело в том, что отношение с женщиной по некоторым параметрам отличается от отношения к Другому. Хотя различие пола является, несомненно, одним из воплощений радикальной инаковости, Левинас стремится показать, что эротическое отношение не совпадает с этическим. Это отражается и в обращении на «ты», характеризующем интимность, принадлежность к сфере интериорности, к внутренней жизни дома, в отличие от постоянно подчеркиваемого Левинасом «Вы» в отношении с Другим. Дело в том, что «эротическая любовь... колеблется между потусторонностью желания и посюсторонностью потребности...» [там же, с. 261]. С точки зрения Левинаса, любовь вообще не направлена на другого, а «устремлена к тому, кто не имеет структуры сущего, кому принадлежит будущее, кому предстоит явиться на свет» [там же, с. 257]. Другим в собственном смысле становится для Самотождественного только ребенок, в то время как отношение к женщине никак не исчерпывается отношением к ней как личности.

Возникающее в рамках отделенности метафизическое желание открывает Я для встречи с Другим, которая описывается как отношение лицом-к-лицу. Оно характеризуется при помощи ряда ме-

³ Оправданием Левинасу может служить то, что речь идет, строго говоря, об «измерении женственности», не обязательно воплощаемом в существе женского пола, но характеризующем способность к приятию и гостеприимству. Кроме того, сам Левинас пишет в одной из талмудических лекций («И Бог создал женщину»): «Особенность женского вторична. Вторична не женщина; это отношение с женщиной как женщиной не принадлежит тому, что фундаментально. Фундаментальными являются задачи, которые мужчина решает как человеческое существо и которые женщина решает как человеческое существо» [цит. по: *H.J. Lee*, 1999, vol. 79, N 2, p. 262].

тафор, каждая из которых все более жестко очерчивает центральное понятие ответственности.

Первой и наиболее мягкой из аналогий является гостеприимство. При этом отделенное Я предстает хозяином, который радушно принимает Другого в своем доме, распахивая двери ему навстречу. Гостеприимство противопоставляется тематизации [там же, с. 281]; субъективность гостеприимна, поскольку в своей отделенности принимает у себя инаковость, идею бесконечного, не присваивая ее: «...сосредоточенность в доме, открытом для Другого, то есть гостеприимство, — это конкретный и изначальный факт человеческой сосредоточенности и отделения, он совпадает с Желанием абсолютно трансцендентного Другого» [там же, с. 185]. Впрочем, уже здесь присутствует обещание будущей суровой этики. Оно скрыто в размышлении о том, что хозяин сам только гость в своем доме. Снова возникает двусмысленное, другое и одновременно не-другое, женское начало: оказывается, что «женщина — условие сосредоточения» [там же, с. 170], воплощение гостеприимного приятия обитателя со стороны его места обитания. Так что тот, кто оказывает гостеприимство, может быть способен на это только потому, что сам пользуется гостеприимством⁴. К тому же все, чем обладает Я у-себя, описывается как изначально предназначенное в дар, оправданное только тем, что нельзя выйти к Другому ни с чем.

Еще один образ отношения лицом-к-лицу — речь: она предполагает отношение, в котором каждая сторона сохраняет свою независимость, иначе общение потеряло бы смысл. Наивысшим видом речи для Левинаса служит научение, поскольку оно наиболее определенно опровергает традиционную концепцию субъекта, пример которой — платоновская трактовка знания как припоминания, связанная с обучением как майевтикой. Научение же свидетельствует о трансценденции, о существовании Другого, который сообщает мне то, что я не могу найти в самом себе. Речь Левинаса отличается от риторики, которая стремится подавить слушателя, навязать свое мнение, отказывает ему в свободе высказывания, т.е. является одной из форм насилия над инаковостью Другого. Значение, которое Левинас придает научению, соответствует тому изменению, которое он вносит в понимание истины. Она больше не должна всегда быть ясной и отчетливой, однозначно сформулированной и общепринятой. В своей земной воплощенности истина допускает неоднозначность интерпретации, множество путей для ее достижения. Образцом такой плюралистичности для Левинаса

⁴ Деррида сопоставляет эту идею с розенцвейговым описанием еврейского народа как вечного странника [*J. Derrida*, 1997. p. 82].

служит Талмуд, где нередко на мнение одного мудреца находится противоположное ему мнение другого, не менее почтенного рабби, и каждый из них признается в равной степени правым⁵.

Самотождественного, находящегося в отношении лицом-к-лицу, Левинас характеризует через метафору избранности, которая описывает ответственность Я. Избранничество подразумевает призванность к ответу и становится синонимом нравственного сознания. В положении избранника заключена выделенность среди людей, неравенство другим, но вовсе не как право, а как обязанность и долг. К избранному предъявлены более высокие требования, чем к остальным. Примером реализации данного принципа является избранность иудея: «...идея избранничества... может вырождаться в гордыню, но изначально выражает сознание неотвратимого предназначения, которым живет этика и в силу которого всеобщность преследуемой цели предписывает одиночество, обособление того, на ком лежит ответственность» [Э. Левинас, 2004, с. 343—344].

Появившиеся уже в «Тотальности и бесконечном» мотивы изначальной виновности Я и его незаменимости как субъекта ответственности, приводят к появлению у Левинаса образа субъекта как заложника [за] Другого. Это крайняя радикализация отношения лицом-к-лицу. Теперь субъект не только незаменим как всегда именно тот, кто несет ответственность за все происходящее, даже за поступки самого Другого, но и должен быть готов заменить Другого, т.е. пожертвовать собой ради него. Метафора заложничества передает бесконечность ответственности, которую принимает на себя Я: «Не-спокойное, чуждое себе Я одержимо другими; оно — заложник, заложник в самом возврате к себе, где непрестанно терпит неудачу как Я. И при этом оно все ближе к другим, все более обязано им, все более усугубляет измену себе» [там же, с. 654]. Бытие-заложником представляется фразой «вот я!»⁶, «винительным» падежом готовности к самопожертвованию.

Метафора заложника ясно показывает, что Я у Левинаса является субъектом бесконечной ответственности, которая накладывается на него изначально, в порядке исходных структур бытия, вне зависимости от его намерения и готовности принять Другого или отвергнуть. Этический выбор совершается в ноуменальном мире

⁵ В некотором смысле, такой взгляд возрождает риторику в ее аристотелевском понимании как способ принятия решений путем рассуждения и приведения аргументов различными сторонами, если другой путь нахождения истины закрыт [S. Handelman, 1990, vol. 22, p.61—84].

⁶ Характерно, что эти слова играли существенную роль и у Розенцвейга. Но если там они звучали в ответ на Божественный призыв, то здесь субъект сам накладывает на себя обязательства, не имея оснований рассчитывать на любовь Бога.

эсхатологии⁷, безусловно и безоговорочно. Поэтому совершенно естественны упреки тех, кто настроен на эмпирическую практическую философию. Например, Р. Рорти замечает: «Понятие “бесконечной ответственности”, сформулированное Эмманюэлем Левинасом и иногда развертываемое Деррида... может быть полезным для некоторых из нас в наших личных поисках индивидуального самосовершенствования. Однако когда мы принимаем на себя свои публичные обязанности (responsibilities), бесконечное и непредставимое являются только помехой» [цит. по: J.H. Lee, 1999, vol. 79, N 2, p. 278]. Действительно, бесконечность и изначальность моей ответственности перед Другим при полном отсутствии обязательств с его стороны, наверное, наиболее спорный вывод из философии Левинаса. Очевидно, что, несмотря на страшную перспективу разгула субъективной свободы-произвола, простое сведение ее к нулю приводит к не менее опасным последствиям.

Возможно, Левинаса не беспокоит «мое безоговорочное признание бесконечной обязанности перед Другим без предъявления этому Другому встречных обязательств», «потому что речь у него идет о человеке, который является человеком в полном смысле слова» [З.А. Сокулер, 2008, с. 283]. Следует вопрос о том, встречаемся ли мы реально с таким человеком, и претензии Рорти приобретают право на существование. Если речь идет только о том, кто, как и Я, принимает на себя бесконечную ответственность за Другого, то в чем тогда подвиг такого приятия? Это равносильно тому, чтобы иудей имел обязанности только по отношению к иудею или только к представителю авраамических религий, разделяющих его взгляды. Но в этом случае Другой вовсе не достигает максимума своей инаковости и не вызывает сильной «аллергии». Кроме того, хотя понятие справедливости, видимо, заставит меня воздержаться от помощи другому в ущерб третьим лицам (в том числе, например, от помощи тем, кто не испытывает в ней нужды), ничто не оправдывает мое право на защиту собственных интересов, а может быть, и интересов своих близких, принадлежащих к сфере «у-себя»: раз мое отношение к ним не дотягивает до предстояния лицом-к-лицу, то и обязанности мои перед ними не так бесконечны, как перед Другим.

Упрек Рорти непосредственно связан с проблемой, которую подметил, в частности, Деррида, а именно с отсутствием ясного перехода от этического уровня к уровню практической реализации, в область политики и права. Эта сложность заметна во мно-

⁷ Эсхатология у Левинаса — это разрыв тотальности, происходящий в пределах самой тотальности. Это этическое, внеисторическое измерение, в котором человек выходит из-под власти обстоятельств.

гих частях философии Левинаса и заставляет Деррида говорить о «мессианистичности» [J. Derrida, 1997, p. 204] его философии, что подразумевает постоянное напряжение между государством и его законами и тем, что находится по ту сторону исторической реальности. Например, рассуждения Левинаса об иудаизме и государстве Израиль очевидно являются скорее констатацией должного, чем анализом реальной ситуации. Вообще все высказывания Левинаса относительно реальных проявлений этического отношения лицом-к-лицу довольно туманны. Он в основном занят описанием сути истинного отношения к Другому и бесконечной ответственности Я, а не рассмотрением конкретных обстоятельств.

Пожалуй, единственный намек на связь между уникальным отношением Я-Другой и социальной реальностью дает фигура «третьего», которая появляется уже в «Тотальности и бесконечном»⁸. Специфика «третьего» парадоксальна. С одной стороны, там, где встречаются Я и Другой, нет наблюдателя. Отношение лицом-к-лицу не может быть охвачено взглядом со стороны, иначе Я и Другой окажутся тотализированными и обобщенными силой этого взгляда: «...отношение, идущее от “я” к Другому, не может быть включено в сеть отношений, зримых для третьего лица. Если бы это отношение Я к Другому можно было полностью постигать извне, — оно уничтожалось бы во взгляде, который включал бы его в множественность, связанную с этим отношением. Индивиды являлись бы как причастные к тотальности; “другой” сводился бы ко второму экземпляру “я”, и оба они были бы объединены в одном понятии» [Э. Левинас, 2000, с. 142]. Такой подход соответствует общей для всей философии диалога критике «разговора в третьем лице»: отступление от местоимений первого и второго лица символизирует отступление от подлинного существования, в мир субъект-объектных отношений.

Однако, с другой стороны, этическое отношение с Другим кардинально отличается от интимности эротического Я-Ты как раз появлением «третьего измерения», реальности общества по ту сто-

⁸ Еще Г. Зиммель в поисках минимального измерения социальности наделял таким значением именно тройку, преодолевающую хрупкость и интимность отношения между двумя. Вполне созвучно Зиммелю Левинас в главе «Феноменология Эроса» указывает на отсутствие третьего в эротическом отношении. С этим непосредственно связано и отсутствие языка, и «молчаливость» общения с женщиной, и невозможность толковать его как предстояние перед лицом: «Отношение, устанавливающееся между возлюбленными в чувственном наслаждении... в корне противоположно социальному отношению. Оно исключает третьего, оно — сама интимность, одиночество двоих, закрытый, по существу своему не-публичный, союз. Женское начало — это Другой, чуждый социальности, член сообщества двоих, общество сокровенного, не прибегающего к помощи языка» [см.: Э. Левинас, с. 256].

рону лица: «Все, что здесь происходит “между нами”, видят все» [там же, с. 215]. По-видимому, это «видение», о котором идет речь, совсем иного рода, чем обычное «боковое зрение», объективирующий взгляд со стороны, способный превратить все что угодно в предмет. Недаром образ «третьего» впервые появляется в главе «Лицо и этика» (раздел «Другой и другие») и соседствует со словами «язык» и «справедливость»: «Глазами другого на меня смотрит “третий” — язык есть справедливость» [там же].

Левинас пытается открыть новый путь к социальности, который бы приводил не к тотальности «родового единства», а к «родству людей» [там же, с. 216], которое он называет «братством». Настоящее, братское «Мы» может быть отнесено не к множественности, объединенной в национальной, религиозной, идеологической тотальности, а лишь к подлинно плюралистическому обществу, в основе которого лежит приятие Другого, а отделенность каждого не снимается на более высоком уровне. Очевидно сходство такого описания идеального сообщества, например, с тем, как представлял себе совершенную религиозную общину Франц Розенцвейг. Непременная в братстве «обращенность любого диалога к третьему лицу» [там же, с. 267] приходит на смену общей направленности Мы к Богу. Неслучайно и Левинас говорит здесь о монотеизме, который, по его мнению, подарил человечеству такую идею человеческого рода⁹.

Конечно, описываемое Левинасом братство не вполне соответствует религиозной общине. Правда, Левинас пытается «сделать из иудаизма место новой интерпретации человека и субъективности», в противовес хайдеггеровскому даэин [E. Lévinas, 2009, p. 23.]. Неслучайны библейские метафоры при описании Я: иудей является для Левинаса реализацией нравственного идеала, что недвусмысленно утверждается в «Трудной свободе». При этом, как уже отмечалось, и Другой несет на себе следы образа еврея. Однако в своей трактовке истинного сосуществования людей Левинас дополняет иудейские образы достижениями христианского гуманизма. Его этика, строго говоря, вменяет человеку большие обязательства перед чужим, чем перед своим. Это помогает ему нарушить принадлежность индивида к некоторой тотальности, с которой тот склонен себя отождествлять, что чревато войной и враждебностью. Подобно призыву Христа оставить своих отца и мать, этика Левинаса уравнивает всех людей, делая их чужеземцами — другими друг для друга, а потому в равной степени братьями. В результате главным здесь становится сочетание избранности с универсализмом.

⁹ «Монотеизм означает такое человеческое родство, такую идею человеческого рода, которая ведет к приятию другого благодаря лицу, в измерении высоты, в ответственности “я” за себя и за другого» [там же, с. 217].

От избранности индивида Левинас переходит к образу избранного народа или даже народа избранных, который, в пределе, должен охватить собой все человечество: «Для того чтобы равенство могло войти в мир, нужно, чтобы человеческие существа требовали от себя большего, чем от других; чтобы они ощущали ответственность, от которой зависит судьба человечества, и в этом смысле полагали себя отделенными от человечества» [Э. Левинас, 2004, с. 339—340]. Я обладает бесконечной ответственностью перед Другим только в определенной ситуации, а именно находясь среди себе подобных в эсхатологически-утопическом братском сообществе. Как замечает сам Левинас, «где я могу быть избранным, если не среди других, равных мне, избранных» [Э. Левинас, 2000, с. 267]. Или: «И если другой может облекать меня доверием и жаловать мне самоуправную свободу, то только потому, что я, в конечном счете, могу ощущать себя Другим Другого» [там же, с. 115].

Религиозный оттенок особенно ясно дает почувствовать эсхатологический характер общественного существования по Левинасу. При этом он подчеркивает, что путь к социальности всего один — через со-присутствие «третьего» в богоявлении Лица: «Любое социальное отношение производно, оно восходит к явлению Другого Самотождественному...» [там же, с. 216] и «обнаружение “третьего”, неизбежно присутствующего в лице, достигается только через лицо» [там же, с. 285]. Подлинное общество для Левинаса сводится к общине избранных. Что касается той общественной жизни, которую мы наблюдаем на практике, то Левинас признает за ней генетическую связь с отношением лицом-к-лицу (ведь без этого по определению невозможна никакая социальность!), но, конечно, отказывает ей в подлинности. Главная его претензия к современному социуму — универсальность правил, в соответствии с которыми политика судит Я и Другого «как бы заочно» [там же, с. 281], т.е. говоря о них в третьем лице.

Категорический императив предполагает, что каждый человек должен ему следовать, так что, даже действуя без расчета на взаимность, Я имеет в виду идеальный универсум, в котором Другой должен поступать так же, как Я. Напротив, положение Я как избранного в бесконечности своей ответственности сущностно предполагает отсутствие взаимности не только в качестве подоплеки поступка, но и в принципе; Другой ничего не должен. Абсолютизация требования проистекает из замены автономии на гетерономию: до тех пор, пока Я добровольно накладывает на себя обязательства, нужно ожидать от них некоторой абстрактной убедительности, соответствия разуму. Но поскольку Я всегда оказывается уже избранным, изначально ответственным, то решение относительно сообразности принятия нормы принимается помимо его участия.

Эта ситуация, очевидно, совершенно несовместима с пониманием социальности по модели общественного договора. Левинас пытается создать другую модель, в которой единственным намеком на несводимость реальности к отношению Я-Другой выступает «третий». Социум как бы помещается внутрь отношения лицом-к-лицу. Общество, «мы» в таком случае получается не за счет численного приращения (как, например, у Бубера или Розенцвейга: Мы — это множество попарно соотнесенных Я-Ты), а путем экспликации изначального, метафизического (в буквальном смысле) отношения. Обязательство потому и бесконечно, что в Другом со-присутствует третий: мои обязательства перед ним — это обязательства перед всем человечеством. Так, на новых правах Левинас включает в свою философию измерение универсума.

Бесконечная ответственность Я может быть оправдана тогда, когда Другой не злоупотребляет своим правом на замещение. Видимо, Левинас это негласно предполагает. Более реалистическая этика, отталкивающаяся от изначально злой человеческой природы и не требующая бесконечной ответственности от субъекта, демонстрирует способность давать более эффективные практические рекомендации, но не может подвергнуть суду преступления истории, заранее оправданные при таком подходе как естественные. Рорти отчасти сам себе отвечает, обозначая роль необусловленной ответственности в «личных поисках индивидуального самосовершенствования»: как отмечает Жан-Люк Марион, «Левинас никогда не собирался написать этику, но описать то, что делает возможной саму этику» [E. Lévinas, 2009, p. iv.]. Встреча Я и Другого, подобно категорическому императиву, претендует не на полное осуществление в нашей реальности, а лишь на регулятивное значение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М.; СПб, 2000 [Lévinas E. Totalité et infini. La Haye, 1961.]
- Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004 [Lévinas E. Difficile liberté: Essais sur le judaïsme. P., 1976.]
- Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М., 2008.
- Derrida J. Adieu à Emmanuel Lévinas. P., 1997.
- Casper B. Das dialogische Denken. Freiburg, 1967.
- Handelman S. Facing the Other: Levinas, Perelman and Rosenzweig // Religion & Literature. 1990. Summer—Autumn. Vol. 22. N 2/3.
- Lee J.H. Neither totality nor infinity: Suffering The Other // The Journal of Religion. 1999. Apr. Vol. 79. N 2.
- Lévinas E. Carnets de captivité et autres inédits. Oeuvres I. P., 2009.

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

М. Беянин*

ДЖОН СЕРЛ И «ТРУДНАЯ ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ»

В статье сравниваются позиции современных аналитических философов сознания — Джона Серла и Дэвида Чалмерса. Взгляды Серла рассматриваются в контексте «трудной проблемы сознания» Чалмерса. Также ставится вопрос об эволюции Серла из философа языка в философа сознания в конце 1970-х гг. В результате делается вывод, что исторические обстоятельства развития философии Серла не позволили ему всерьез воспринять чалмерсовскую «трудную проблему сознания».

Ключевые слова: Серл, Чалмерс, аналитическая философия, философия сознания, трудная проблема сознания, сознание.

M. Belyanin. John Serle and the “hard problem of consciousness”

This article compares the ideas of two prominent contributors to the contemporary analytic philosophy of mind — John Searle and David Chalmers. Searle’s views are examined in the context of the Chalmers’ notion of the “hard problem of consciousness”. The article also poses the question of Searle’s evolutionary transition from philosophy of language to philosophy of consciousness in the late seventies. The author draws a conclusion that the historical background of Searle’s philosophical evolution prevented him from taking Chalmers’ “hard problem of consciousness” seriously.

Key words: Searle, Chalmers, analytic philosophy, philosophy of consciousness, hard problem of consciousness, consciousness.

«Трудная проблема сознания», под знаком которой развивается новейшая философия сознания, практически не интересна Джону Серлу. Ее изобретатель, философ Дэвид Чалмерс [D.J. Chalmers, 1997], интересен ему еще меньше. Написав однажды разгромную рецензию на книгу Чалмерса «Сознающий ум» [D.J. Chalmers, 1996], Серл больше не возвращается к этой теме. По его мнению, книга австралийца не содержит ничего, кроме набора абсурдных положений, и поэтому ее следует рассматривать не с точки зрения ее содержания, а в качестве «симптома» болезни, поразившей философию сознания. Эта болезнь — путаница, с которой Серл, философ здравого смысла и чрезвычайно простого стиля, борется уже больше пятидесяти лет.

* Беянин Михаил — аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова; e-mail: mibelyanin@gmail.com

Зная философский темперамент Серла и его резкость в выражениях по отношению к коллегам, не удивляешься и его презрению к Чалмерсу. Но вообще-то отношение Серла к Чалмерсу могло быть и мягче. Ведь по ряду принципиальных моментов их можно считать союзникам. Они оба принадлежат к единому лагерю философов, признающих субъективное сознание (consciousness) в качестве реального нередуцируемого феномена. Когда-то этот лагерь пустовал. Долгие годы Серл боролся за сознание чуть ли не в одиночку, беспощадно критикуя функционалистов, физикалистов, бихевиористов, элиминативистов и вообще всех, кто стремился исключить субъективное сознание из философского анализа. В те времена — а Серл публикуется с конца 1950-х гг., а о сознании пишет с конца 1970-х гг. — чуть ли не единственным его соратником¹ в борьбе за сознание был Томас Нагель, с которым он дружит до сих пор².

Впрочем, мода в аналитической философии сознания давно сменилась, сейчас отмахиваться от сознания как от досадного феномена уже не принято. Во всяком случае, теперь точка зрения, например, таких склонных к элиминированию сознания ученых, как Пол и Патриция Черчленды или Дэниел Деннет, уравнивается позицией многих специалистов, не только признающих реальность сознания, но и приписывающих ему реальную каузальную силу и отказывающихся считать его эпифеноменом. Ландшафт философии сознания изменился, и во многом заслуга в этом принадлежит именно Серлу.

Но тогда почему Серл так демонстративно отмахивается от Чалмерса, самого известного философа сознания младшего поколения, обновившего эту область исследований в середине 1990-х гг. [Глаз разума, 2003, с. 32]? Ведь Чалмерс совершенно лишен редукционистского устремления, с которым долго воевал Серл, и даже, напротив, склонен преувеличивать роль сознания, развивая нечто вроде панпсихизма. Может быть, Серла раздражают — и его можно в этом понять — эти чересчур смелые стороны чалмерсовского учения? Или ему обидно, что именно Чалмерс, по общему признанию, является главным героем современной философии сознания, а не он? Но не будем преувеличивать пристрастность Серла. Существует простое объяснение: Чалмерс поддерживает функционализм,

¹ Но не полным единомышленником: Т. Нагель придерживается дуализма свойств — учения, к которому иногда причисляют и Серла, но от которого тот энергично отрекся.

² 23-го февраля 2009 г. на праздновании 50-летия работы Серла в Университете Беркли Нагель выступил с дружественным докладом, приветствуя юбилея [см: <http://www.youtube.com/watch?v=rUVORtx0Dj8>].

с которым с 1980 г. борется Серл, автор знаменитой Китайской комнаты. Но почему Серл отказывается принимать даже безобидный вроде бы термин «квалиа», который в ходу у молодого поколения философов сознания? Что заставляет его даже сегодня позиционировать себя так, словно он по-прежнему находится в одиночестве, а сознание все еще нуждается в постоянной защите?

Чтобы ответить на эти вопросы, вспомним, как Джон Серл, ученик Джона Остина, в конце 1970-х гг. превратился в философа сознания. Взглянем на его библиографию, позволив себе двигаться по ее пунктам непоследовательно. Сначала обратимся к 1990-м гг., когда Серл уже сформировал свою позицию по проблеме сознания, продолжал активно публиковать работы на эту тему и попутно выступил с критикой первых работ Чалмерса. Затем вернемся к рубежу 1970-х и 1980-х гг., когда появились самые первые публикации Серла, посвященные сознанию.

Начнем с рассказа о том, как Серл встретил появление книги Чалмерса «Сознающий ум».

I.

В современной философии сознания принято энергично критиковать коллег. В США, где дискуссии по философским вопросам порою выливаются на страницы общенациональных газет, философы активно рецензируют друг друга. Изданная в 1997 г. книга Серла «Тайна сознания» [J.R. Searle, 1997] принадлежит именно к этому жанру. Под ее обложкой собраны серловские рецензии³ на известные философские и научные работы последних лет, посвященные сознанию.

Книга полна сарказма и иронии. Даже ее название имеет ироническую интонацию. Ведь сознание для Серла — не какая-то мистерия⁴, а нечто, вполне гармонично вписывающееся в научную физическую картину мира. Он почти не сомневается, что сознание дождется своего часа, когда нейроученые, подстегиваемые правильной философией, наконец-то внятно объяснят, что такое «mind» и что такое «consciousness». Заключение книги озаглавлено так: «Как трансформировать тайну сознания в проблему сознания?».

³ В разное время они публиковались Серлом в “The New York Review of Books”. Тексты философа можно встретить на страницах этого издания до сих пор. Например, не так давно Колин МакГинн и Серл обменялись заметками по поводу выхода книги последнего «Создание социального мира».

⁴ Название книги, очевидно, отсылает к школе Колина МакГинна «новое мистицизм», в рамках которой проблема сознания считается принципиально неразрешимой.

Тональность этой, да и многих других книг Серла⁵, может озадачить. Впрочем, раскованный философский стиль Серла — не какое-то исключение. Многие из тех, кто стал мишенью этого воинственно настроенного рецензента в «Тайне сознания» (а это, в частности, философы Дэниел Деннет и Дэвид Чалмерс, математик Роджер Пенроуз), сами практикуют подобный стиль. Уж точно это можно отнести к Деннету и Чалмерсу. Главы, посвященные им, в книге наиболее интересны. Деннет — давний оппонент Серла. Не первое десятилетие он пропагандирует идеи, которые практически по всем пунктам диаметрально противоположны серловским. Если Серл упорно защищает онтологически нередуцируемость сознания, то Деннет едва ли не готов признать сознание иллюзией, а всех нас роботами и зомби.

Если Деннета Серл разносит в пух и прах, в отношении Чалмерса он чуть снисходительно разводит плечами, называя его аргументы просто нелепыми. Кажется, что он вообще не принимает всерьез самую известную работу Чалмерса «Сознающий ум» (1996). Серл называет книгу Чалмерса «симптомом», отражающим ситуацию, сложившуюся в современной философии сознания (эта ситуация Серлу явно не нравится). Содержательная же сторона учения Чалмерса интересует Серла куда меньше, являясь разве что поводом для насмешливого поиска дыр в аргументации автора.

Хотя Серл и отзывается о Чалмерсе почти с презрением, за этим презрением можно разглядеть и сильное раздражение. По всей видимости, оно объясняется тем, что Чалмерс не только развивает взгляды, отличные от серловских, но и в каком-то смысле идет дальше Серла. И при этом, как ни странно, философии Серла и Чалмерса разделяет всего один шаг. По мнению Серла, шаг этот нелепый и делать его не следует. Но все же рассмотрим, в чем он заключается.

В своем знаменитом аргументе Китайской комнаты Серл убеждал, что компьютерная система, организованная согласно функционалистским принципам, может исправно работать и генерировать нужное поведение, но при этом теряется самое главное — сознание и понимание, т.е. важнейшие субъективные человеческие качества. Следовательно, делал вывод Серл, функционализм ошибочен. Он ошибочен просто потому, что упускает самое важное. А существование этого важнейшего элемента — сознания — для Серла несомненно. Функционализм — одна из редукционистских программ

⁵ Готовясь в 2012 г. разменять девятый десяток жизни, Серл продолжает писать книги. Сейчас он активно интересуется проблемой свободы и человеческой рациональности. Еще одно новшество его последних работ — стремление экстраполировать свою давно разработанную социальную концепцию на область политологии (см. книгу 2009 г. «Создание политического мира»).

в изучении сознания⁶. Чалмерс же называет свое учение «нередуктивным функционализмом», вводя при этом в свою схему квалиа и ставя вопрос об их статусе. Это и раздражает Серла. Он настаивает на дилемме: либо функционализм, либо сознание. Так, к примеру, Нагель отверг функционализм, выбрав сознание, а Деннет отверг сознание, выбрав функционализм; при этом Деннет, по Серлу, ошибается, а Нагель прав (но заблуждается в других отношениях). «Странность позиции Чалмерса в том, что он принимает обе позиции одновременно», — удивляется Серл [J.R. Searle, 1997, p. 144]. Результатом становится панпсихизм — наделение ментальными свойствами всех материальных объектов, в том числе термостатов, и Серл вполне резонно называет такую точку зрения абсурдной [ibid., p. 155—156].

В то время как Чалмерс разделяет сознание на «феноменологическое» и «информационно-процессуальное» и оперирует понятием квалиа, Серл не видит необходимости в этом термине. Он не нравится ему тем, что этот термин, сам по себе безобидный, приучает философов к неправильному мышлению: они могут подумать, что если есть ментальные состояния, сопровождаемые квалиа, то, следовательно, могут быть и состояния, лишённые квалиа. Но это невозможно для Серла, отрицающего существование бессознательных ментальных состояний⁷: «любое ментальное состояние — качественное состояние», а значит, термин «квалиа» бесполезен. «Поскольку понятие сознания и понятие квалиа полностью совпадают, я не буду использовать понятие квалиа как что-то отличное от понятия сознания», — резюмирует философ в свойственной ему манере [J.R. Searle, 2004, p. 134].

II.

Теперь вспомним, как Серл стал философом сознания. Это должно пролить свет на рассматриваемые сейчас вопросы. В 1992 г. Серл опубликовал первую книгу, специально посвященную сознанию — «Открывая сознание заново». Но достаточно активно он начинает писать на эту тему уже в 80-х гг. Довольно много страниц посвящено сознанию в небольшой книге 1984 г. «Сознание, мозг и наука» [Дж.Р. Серль, 1993]. Поворотной же считается книга 1983 г. «Интенциональность: опыты по философии сознания», последние

⁶ Показать, что функционализм с необходимостью должен сопровождаться отрицанием субъективных частных ментальных состояний, не так просто. Однако Серл даже не рассматривает возможность совместить функционализм с существованием квалиа [J.R. Searle, 2004, p. 84].

⁷ Во всяком случае сейчас. Раньше он терпимее относился к возможности существования бессознательных феноменов.

страницы которой посвящены проблемам сознание-тело и сознание-мозг.

Но было бы ошибкой думать, что Серл с самого начала прямой дорогой двигался в направлении сознания. Его самая первая работа, специально посвященная сознанию, появилась в 1981 г. и называлась «Аналитическая философия и ментальные феномены» [J.R. Searle, 1981]⁸. Она начинается с утверждения, что большая часть истории аналитической философии — «от Райла до Рорти» — отмечена предубеждением ко всему ментальному. То есть позднейшие, типичные для философа интонации появляются уже здесь. Но взглянем внимательнее на его библиографию тех лет. Трудно не признать, что интерес Серла к теме сознания резко возрос в связи с его стремительным вторжением в область исследований искусственного интеллекта со статьей «Сознание, мозг и программы» (1980), в которой описывается прославленный аргумент Китайской комнаты. Причем это вторжение было достаточно случайным⁹, не следующим прямо из его предыдущих исследований: никаких следов интереса философа к тематике AI в его публикациях до 1980 г. не наблюдается.

Впрочем, непрямая связь между ранними работами Серла и его публикациями по теме искусственного интеллекта все же есть. Их связывает ключевое понятие — интенциональность. Вот как сам Серл рассказывает о том, как зародился его интерес к проблеме ментального¹⁰. В упомянутой статье 1981 г. «Аналитическая философия и ментальные феномены» он пишет, что впервые натолкнулся на недоверие своих коллег ко всему ментальному, когда попытался распространить теорию речевых актов на интенциональные состояния. Речь, очевидно, идет о статье «Что такое интенциональное

⁸ Правда, еще в 1978 г. появилась статья Серла «Сознание и язык» [J.R. Searle, 1978], однако она (что нехарактерно для библиографии философа) ни разу не переиздавалась и проверить, насколько активно в ней обсуждаются проблемы сознания, мне пока не удалось. Впрочем, эта работа появилась всего за несколько месяцев до более известной статьи «Что такое интенциональное состояние?» [J.R. Searle, 1979], в которой Серл расширяет теорию речевых актов, используя понятие интенциональности и интенционального состояния. Скорее всего, заметка «Сознание и язык» посвящена тому же самому.

⁹ Любопытно, что сам Серл этого и не скрывает. «Меня позвали в Йель прочитать лекцию в Лаборатории искусственного интеллекта, — рассказал он Густаво Фейгенбауму. — Я понятия не имел об искусственном интеллекте. Я купил книгу Роберта Шэнка и Роберта Эбелсона, из этой лаборатории, чтобы почитать в самолете... Так появился Аргумент китайской комнаты» [цит. по: В.В. Васильев, 2009, с. 85—86].

¹⁰ Во Введении книги «Открывая сознание заново» (1992) он заявляет: «Около двух десятилетий назад я начал работать над проблемами в области философии сознания». Но это явная абберация памяти. В 1972—1973 гг. Серл опубликовал всего две заметки: «Хомскианская революция в лингвистике» и «Лингвистика и философия языка».

состояние?», опубликованной в начале 1979 г. [J.R. Searle, 1979]. В конце этой статьи Серл отмечает, что не сказал ничего о связи интенциональности (intentionality) с сознанием (consciousness). «Только существа, способные к ментальным состояниям, способны находиться в интенциональных состояниях», — добавляет он, обещая в будущем раскрыть эту тему полнее¹¹. Уже в этой работе содержится в свернутом виде известная идея Серла, что понимание языка базируется на понимании сознания, а, следовательно, философия языка есть ветвь философии сознания. С этих пор теория речевых актов объясняется им с привлечением понятия интенционального состояния.

Сам факт появления статьи «Что такое интенциональное состояние?» заслуживает отдельного исследования, ведь в своей первой книге 1969 г. «Речевые акты» Серл вообще ни разу не использует понятие интенциональности. В сборнике 1979 г. «Выражение и значение» он уже не обходится без него полностью, но упоминает о нем самое большее на четырех-пяти страницах (в предисловии и в заметке «Буквальное значение», впервые опубликованной отдельно в 1977 г.). Однако чувствуется, что у него уже зарождается собственная теория интенциональности. В предисловии к сборнику Серл пишет о том, что философия языка должна базироваться на философии сознания и обещает в будущем изложить свои последние идеи и находки в категориях философии сознания в своей следующей книге (что и произошло спустя четыре года, когда была опубликована книга «Интенциональность»).

Но если в первой книге он обошелся без интенциональности, то почему появилась такая настоятельная потребность в этом понятии потом? На этот вопрос не так просто ответить сходу, а между тем ответ на него мог бы объяснить, каков был строй мыслей Серла в конце 80-х гг., когда он, впервые наткнувшись на модели AI, мгновенно отреагировал на них созданием блестящего аргумента Китайской комнаты. Не претендуя на окончательное объяснение, пока можно сформулировать лишь такую гипотезу. Теория речевых актов была проработана Серлом очень основательно. Но вместе с тем оставались и нерешенные проблемы, выходящие за пределы философии языка, — в том числе и те, которыми Серл интересовался в своем «философском детстве». Тут нужно вспомнить его раннее увлечение Фреге, а также его критическую позицию по отношению к экстравагантной теории референции Куайна. На страницах «Выражения и значения» проблема референции достаточно активно затрагивается, а в предисловии к сборнику Серл говорит,

что эта проблема всегда была одной из главных для философии языка. Однако, добавляет он там же, главной должна быть не проблема референции, а проблема интенциональности. «У нас не будет адекватной теории референции, пока мы не покажем, что она входит в более общую теорию интенциональности», — пишет Серл в 1979 г. [J.R. Searle, 1983, p. xi]. Гипотеза заключается в том, что, пытаясь объяснить давнюю проблему референции с помощью своей теории речевых актов, Серл почувствовал потребность в более универсальном и более общем понятии интенциональности. А поскольку это понятие по своей природе ближе к сфере ментального, произошла своего рода перенастройка образа мышления Серла.

Так или иначе, но понятие интенциональности крайне важно для эволюции взглядов Серла. Ведь оно также связывает серловское опровержение компьютерного функционализма с его более поздними работами, которые специально посвящены сознанию. Но, мне кажется, дело тут не только в интенциональности. Есть и еще одна причина, почему Серл так быстро увлекся проблемой сознания. Статья «Сознание, мозг и программы» была перепечатана множество раз и вызвала настоящий шквал критических отзывов. Отзывы писали не только специалисты по компьютерным технологиям, но и философы, специализирующиеся на сознании. И очевидно, что Серла, отличающегося повышенной тягой к философским баталиям и ожесточенным спорам, сразу увлекло в этот водоворот.

Но нужно признать, что на рубеже 70-х и 80-х гг. зачаточная философия сознания Серла еще не была направлена на решение проблемы сознания ни в одной из известных форм и вообще имела скорее прикладной, нежели проблемный характер. Она была нужна Серлу, чтобы развивать дальше его концепцию языка, дополненную понятием интенциональности. Модели «сильного AI» потому и показались Серлу нелепыми, вызвав сильное желание дать их авторам отпор, что они игнорировали интенциональность. «Основной смысл моего аргумента в том, что никакая чисто формальная модель сама по себе не будет достаточна для интенциональности, поскольку формальные свойства сами по себе не являются составляющими интенциональности», — писал он в 1980 г., представляя публике Китайскую комнату [J.R. Searle, 1980, p. 326].

С учетом этого и нужно оценивать поздние работы Серла, посвященные сознанию. Философы, начинавшие непосредственно с проблемы сознания как таковой, обычно считают ее очень непростой, в независимости от того, склонны ли они редуцировать сознание к чему-то другому или нет. Серл же, начинавший с совсем других проблем, напротив, считает эту проблему легкорешаемой.

¹¹ Правда, тогда, в 1979 г., Серл писал, что не все интенциональные состояния являются ментальными состояниями.

III.

Многие работы Серла начинаются с постановки проблемы: как вписать субъективное человеческое сознание в научную картину мира с ее атомами, электронами и физическими полями¹². Одна из самых ранних формулировок содержится в книге 1984 г. «Сознание, мозг и наука»: «Мы считаем себя сознательными, свободными, разумными существами, действующими в мире, который, как утверждает наука, состоит из лишенных сознания, бессмысленных физических частиц. Как же согласовать эти два представления? Возможно ли, чтобы мир не содержал ничего, кроме не обладающих сознанием физических частиц, и в то же время содержал сознание?» [Дж. Р. Серль, 1993, № 4, с. 6].

Но, повторим еще раз, изначально Серл не исходил из проблематичности сознания. Занявшись сознанием, он уже был уважаемым ученым, философом языка; его акмэ уже было позади. На тропу философии сознания он вышел, развивая теорию речевых актов, в частности обогащая ее идеей интенциональности. Сознание было для Серла не самостоятельной проблемой, а всего лишь входило в качестве недостающего элемента пазла более общей философской системы, в которую позже были включены теория рациональности и свободы воли, а также социальная концепция. И хотя Серл впоследствии посвятил так много страниц именно сознанию, это не должно сбивать с толку. То, что он вовсе не философ сознания *par excellence*, как обычно думают, сейчас, особенно после публикации его последней книги «Создание социального мира» (2009), представляется очевидным.

Обстоятельства, при которых зарождалась философия сознания Серла, оказали влияние на ее дальнейшее развитие. Она внутренне устроена таким образом, что постановка в ее рамках чалмеровской «трудной проблемы сознания» кажется невозможной. Во всяком случае, на первый взгляд. Между тем существует мнение, что чалмеровские «трудные» вопросы в скрытой форме можно найти в текстах Серла и, что самое интригующее, в текстах, опубликованных до выхода в 1996 г. «Сознающего ума» [см.: В.В. Васильев, 2009, с. 83—84, 103]. Действительно, в ряде работ, в том числе книгах «Тайна сознания» (1998), «Сознание: краткое введение» (2004) и др., Серл среди прочих вопросов о сознании и мозге повторяет и такой вопрос: как мозг *может* порождать сознание¹³?

¹² Традиционную проблему сознание — тело Серл почти всегда трансформирует и подает в виде проблемы сознание — мир.

¹³ Судя по всему, первое упоминание того, что можно назвать завуалированной формулировкой трудной проблемы сознания, можно встретить в работе Серла «Сознание, мозг и наука», опубликованной в 1984 г. «Кажется удивительным само

Напомним, Чалмерс поддерживает функционализм, который вообще-то и не требует с необходимостью существование субъективных переживаний, — функционалисты могут описать сознание и без них. В то же время этот субъективный «остаток» или «довесок» (т.е. пресловутые квалиа) существует, что следует из нашего опыта. Трудная проблема как раз и заключается в том, чтобы объяснить существование субъективных переживаний в обстоятельствах, когда в них вроде бы нет необходимости.

Подчеркнем, что трудная проблема не возникла бы или, по крайней мере, не возникла бы в такой острой форме, если бы по умолчанию не принимался функционализм. Серл же, как уже было сказано, функционализм отвергает, ведя войну с компьютерной метафорой сознания с 1980 г. Это первое, лежащее на поверхности объяснение того, почему «трудная проблема сознания» не принимается Серлом всерьез. Но ведь «трудная проблема» имеет и несколько другую формулировку: почему мозг вообще порождает сознание? Эта формулировка, отвлекаясь от терминологии, принятой в рамках функционализма, лучше совместима с философским стилем Серла.

Но есть еще одна любопытная деталь. Дело в том, что Серл исключает ситуации, когда сознание отсутствует, а человек при этом нормально «функционирует» (если под нормальным понимать состояние бодрствования здорового человека с неповрежденным мозгом). Если в ранних работах он еще допускал такую возможность, то позже укрепился в мнении, что сознание всегда сопровождает бодрствующего человека. «Когда я просыпаюсь после лишнего сновидения сна, я вступаю в состояние сознания, которое продолжается, пока я бодрствую. Когда же я засыпаю, оказываюсь под общей анестезией или умираю, мои состояния сознания прекращаются», — пишет Серл [Дж. Серл, 2002, с. 93]. Он отрицает, что у слова «сознание» имеется смысл, «который вообще не предполагает чувствительность, смысл, в соответствии с которым полнейший зомби мог бы оказаться “сознательным”» [там же, с. 94].

Вместе с тем Серл остается поборником здравого смысла и поэтому не может отрицать, что среди сознательных процессов есть более и менее сознательные. Но это не значит, что более сознательные процессы «дублируют» менее сознательные или те идут

существование сознания (consciousness)», — пишет Серл в этой книге таким тоном, что на следующей странице предложит разрешение этой удивительной загадки [Дж.Р. Серль, 1993, № 4, с. 6]. Впрочем, не являются ли эти слова всего лишь риторическим восклицанием, призванным показать, что Серл от души сочувствует тем наивным читателям, которые все еще считают проблему сознания (он так и пишет в 1984 г.: «трудная проблема сознания», имея в виду традиционную проблему соотношения сознания и тела) загадочной и неразрешимой.

«под аккомпанемент» первых. Нет, и те и другие работают сообща, обеспечивая гибкость и эффективность человеческого поведения. Иными словами, в рамках этой модели нельзя говорить о том, что первые являются «квалитативной» стороной вторых. Трудность заключается в том, что между процессами, которые описываются нейронаукой с позиции третьего лица, и квалитативными процессами имеется не только качественное отличие. Но, с другой стороны, и описать это отличие только количественно тоже нельзя. Отличие и количественное и качественное одновременно. Возьмем, к примеру, ощущение зубной боли, которое почти полностью приглушено таблеткой анальгина или радостным событием, которое отвлекло все внимание на себя. Оно может быть более интенсивным, менее интенсивным или даже почти незаметным. В то же время боль, безусловно, квалитативное состояние.

Впрочем, описание таких состояний, одновременно и «качественных» и «объективных», не представляет большой трудности для Серла. На мой взгляд, модель Серла подходит для решения этой трудности лучше, чем модель того же Чалмерса. Серл использует понятия центра и периферии. Он сочувственно цитирует Уильяма Джеймса: «Сознание уходит оттуда, где в нем не нуждаются». Впрочем, идея исчезновения сознания Серлу, разумеется, не может понравиться, и поэтому он заменяет в этой формуле сознание на внимание. Получается, что даже в случае ушедшей на периферию боли сознание боли не исчезает — смещается лишь фокус внимания.

Таким образом, понятие внимания имеет большую важность для Серла, хотя сам он не склонен это подчеркивать. Возможно, потому что эта идея не лишена своих недостатков. В самом деле, каков статус сознательных процессов, находящихся на периферии сознания? Что дает основание считать, что они не перестают быть сознательными? Модифицируя формулировку Джеймса, Серл просто переопределяет термины, однако, по существу, не вводит ни одной новой идеи. Неясно, какая, в сущности, разница, говорить о внимании или говорить о сознании. Защищая свою точку зрения, Серл вполне резонно указывает на различие между совершенно бессознательными процессами (например, химические процессы в теле) и теми, которые мы замечаем лишь тогда, когда обращаем на них свое внимание. Но что доказывают эти примеры? Только то, что, помимо процессов, бессознательных всегда и в любом случае, что бы не произошло, есть процессы, которые могут быть сознательными. Но из того, что в тех или иных ситуациях они могут быть сознательными, не следует, что мы должны считать их сознательными всегда, т.е. с необходимостью.

Можно сделать вывод, что Серл называет сознанием не только и не столько то, что в данный момент актуально создается человеком, сколько то, что по какому-то признаку относится им к классу сознательных процессов. Получается, что вовсе не обязательно, чтобы сознательные процессы были сознательными в настоящее время. Если они когда-то в прошлом были частью сознания или обладают способностью стать частью сознания в будущем, этого достаточно, чтобы называть их сознательными. Другими словами, те процессы, обращая внимание на которые способно сделать их сознательными, считаются сознательными, даже если в данный момент они находятся вне поля внимания. Критерием является «доступность сознанию». Все, что обычно называют бессознательным, по Серлу, должно быть доступно сознанию. «У нас не может быть никакого иного понятия бессознательного, кроме того, которое потенциально сознательно». Поэтому даже убеждение в том, что Эйфелева башня находится в Париже, является сознательным или ментальным состоянием, несмотря на то, что оно «большую часть времени не присутствует в сознании» [Дж. Серл, 2002, с. 148—150]¹⁴.

Вроде бы кажется само собой разумеющимся, что внимание может переключаться, а сознание как бы скользить от периферии к своему центру и обратно. Но строго описать эти процессы не так легко. В целом понятия центра, периферии и подвижного плавающего внимания — скорее психологические, чем философские. Но только с их помощью Серлу удастся сохранить свою излюбленную идею никогда не исчезающего сознания бодрствующего человека. И поэтому они в действительности так важны для него.

Чалмерсу важно понять, почему сознательный опыт сопровождается квалиа. Какова их роль? Не являются ли они эпифеноменами? Модель же Серла допускает другой вопрос: почему внимание обращается (или в другие моменты отвлекается) на те или иные в принципе сознательные процессы, делая их сознательными в полной мере? Если для Чалмерса схожий вопрос порождает «трудную проблему», то для Серла его вопрос, скорее всего, вызовет очень простой ответ. Внимание привлекается туда, где оно необходимо и где его наличие делает человеческую жизнь эффективнее, а поведение гибче.

Разделяя психологическое и феноменологическое сознание, Чалмерс относит внимание к первой категории. Серл отказывается

¹⁴ Поэтому, кстати, ставший знаменитым мысленный эксперимент о возможности зомби не кажется Серлу интересным. Ведь, в сущности, быть зомби — значит быть «сознательным» в одном смысле, не будучи сознательным в другом (феноменологическом) смысле. А поскольку для Серла можно быть сознательным лишь в одном смысле, эти рассуждения для него не представляют никакой ценности.

разделять сознание на части, и даже когда перечисляет свойства сознания, всегда подчеркивает единство сознания и взаимосвязанность этих свойств. Между тем, по Чалмерсу, за смешение психологического и феноменологического аспектов сознания несет ответственность Декарт. Любопытно, что в данном случае Серл оказывается защитником этой «ошибки» Декарта, хотя обычно он сам критикует Декарта, возлагая на него ответственность за то, что до сегодняшнего времени проблема сознания считается такой запутанной.

Выходит, что Серл, используя достаточно простые, даже старомодные психологические понятия и с их помощью очень просто решая, возможно, ошибочно, достаточно трудные вопросы, блокирует для себя серьезную постановку вопросов, которые в случае Чалмерса породили «трудную проблему сознания». И это было объективно предопределено обстоятельствами формирования философии Серла, впервые начавшего писать о ментальном ровно через 20 лет после получения докторской степени в Оксфорде в 1959 г.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М., 2009.
 Глаз разума / Под ред. Д. Хофштадтера, Д. Деннета. Самара, 2003.
Серл Дж. Р. Сознание, мозг и наука // Путь. 1993. № 4.
Серл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002.
 Философия сознания: аналитическая традиция: Третьи Грязновские чтения. М., 2009.
Searle J.R. Mind and language // Prospects for man: Communication / Ed. by W.J. Megaw. Toronto, 1978.
Searle J.R. What is an intentional state? // Mind: New series. 1979. Jan. Vol. 88. N 349.
Searle J.R. Analytic philosophy and mental phenomena // Midwest Studies in Philosophy / Ed. by French, Uehling, and Wettstein. Minneapolis, 1981.
Searle J.R. Expression and meaning // Studies in the philosophy of mind. Cambridge, 1983.
Searle J.R. The mystery of consciousness. L., 1998 (1997).
Searle J.R. The problem of consciousness // Searle J.R. Consciousness and language. Cambridge, 2002.
Searle J.R. Mind: A brief introduction. Oxford, 2004.
Chalmers D.J. The conscious mind // Search of a fundamental theory. N.Y., 1997 (1996).
Chalmers D.J. Facing up to the problem of consciousness // Explaining consciousness — The “hard problem” / Ed. by J. Shear. Cambridge (MA), 1997.

РЕГИОНОВЕДЕНИЕ

Р.С. Гранин*

СТРУКТУРА ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ «ТИБЕТСКОЙ КНИГИ МЕРТВЫХ»

В статье рассматривается структура Бардо (промежуточного состояния между смертью и новым рождением) «Тибетской книги мертвых» как эсхатологическая парадигма, в которой отражена структура инициатического посвящения, воспроизводящего символическую смерть. В «Бардо Тхёдол» репрезентируется вертикальная стратификация сакральной реальности (синхрония) в «горизонтальный» (диахронический) ряд дней посмертного состояния. Эти дни выступают в качестве метрики пространства Бардо и служат опорой для сознания иницируемого. Эта функция эсхатологии — связывать два трансцендентных по отношению друг другу измерения реальности, «профанную» (диахроническую) и «сакральную» (синхроническую) — определяется в статье как оператор транспонирования (Т) синхронии (С) в диахронию (Д). Откуда эсхатологическая парадигма выводится через структуру вида: $C^T \rightarrow D$.

Ключевые слова: структура реальности, транспонирование, синхрония, диахрония.

R.S. Granin. The structure of the eschatological paradigm of “The Tibetan book of the dead”

The article considers the structure of Bardo (an intermediate condition between death and a new birth) of “The Tibetan book of the Dead” as an eschatological paradigm in which the structure of the initiation reproducing a symbolical death is reflected. In “Bardo Thodol” the vertical stratification of a sacral reality (synchronism) is represented in a “horizontal” (diachronic) number of days of a posthumous condition. These days are represented themselves as the metrics of space of Bardo and serve a support for the consciousness of the initiated. This function of eschatology — to connect two transcendent measurements of the reality, “profane” (diachronic) one and “sacral” (synchronic) one — is defined in the article as an operator of transposition (T) of synchronism (S) into diachronism (D). So the eschatological paradigm is deduced through the structure of the following kind: $S^T \rightarrow D$.

Key words: structure of reality, transposition, synchronism, diachronism.

* Гранин Роман Сергеевич — аспирант сектора истории русской философии ИФ РАН, тел.: 8 (926) 596-80-82; e-mail: grrrom@mail.ru

Когда сознание вернется к тебе, ты подумаешь: «Что-то случилось!»
Веди себя так, чтобы познать Бардо. Знай, что в это время вся сансара
повернется вспять, и твои видения будут видением света и богов.

Обращение к умершему в Чёньид Бардо
[Тибетская книга мертвых, 2009, с. 213].

Введение

В широком смысле Бардо — концепция «промежуточного состояния» тибетского буддизма махаяны (ваджраяны) — означает каждый момент человеческого существования. Это положение близко к утверждению экзистенциальной эсхатологии о том, что каждое мгновение объединяет собой конец старого и утверждение нового («промежуточное состояние»), но как бы выпадая из времени и обладая, таким образом, потенциальной возможностью выхода в трансцендентное. Как писал Н.А. Бердяев, снятие всех антиномий объективированного мира возможно лишь эсхатологически, при переходе в иной план бытия. Он довел данный тезис до предела, отождествив метафизику с эсхатологией [Н.А. Бердяев, 2006, с. 547]. Откуда следует определение эсхатологии как предельного перехода из ограниченного земного существования в трансцендентную истинную Реальность.

Эсхатология есть выход из конечного в бесконечное, или, в терминологии М. Элиаде, из профанного в сакральное. Применяя к данной бинарной оппозиции структурный метод, предложенный К. Леви-Строссом¹, можно назвать объективированный мир человека *диахронией*, т.е. существующим во времени, а идеальную, в платоновском смысле, реальность — *синхронией*. Функция эсхатологии, таким образом, состоит в отображении синхронии в виде диахронии. Назовем эсхатологической парадигмой систему элементов, образующих структуру вида: $C^T \rightarrow D$.

Где *C* (синхрония) обозначает «вертикальную» стратификацию уровней реальности;

D (диахрония) является «горизонтальной» проекцией иерархической структуры Реальности;

T (транспонирование) есть функция (оператор) преобразования вертикальной структуры (*C*) в ее горизонтальную визуализацию (*D*), дающую развернутое представление о Реальности при ее постижении (опора для сознания при медитации — дхьяна). Транспонирование отражает строгий характер соответствия между *C* и *D*. Так, например, три посмертных Бардо отражают иерархическую структуру Трикаи (трех тел Будд, символизирующих три уровня Реальности), а Самбхогакая (среднее тело Будды, состоящее, подобно человеческой личности, из пяти скандх — Дхьяни-Будд) презентруется метрикой первых пяти дней Бардо (Чёньид Бардо).

¹ См., например, статью «Структура мифов» [К. Леви-Стросс, 2008, с. 555].

Пояснить структуру $C^T \rightarrow D$ можно следующим образом: если истинной реальностью считается, например, историческая жизнь человека (*D*), то направление *C* будет мнимой областью метафизических спекуляций (*T*). Если же, наоборот, истинной реальностью признается направление *C*, то обыденная жизнь (*D*), являясь всего лишь проекцией *C*, теряет свою самооценку. Изыскиваются пути (*T*) прикосновения к истинной реальности.

Заметим также, что Структура Бардо (как и любая эсхатологическая парадигма)² воспроизводится в структуре инициатического посвящения, являющегося по своей функции символической смертью. Так, согласно К.Г. Юнгу, «фактически животная природа человека мешает ему видеть себя создателем окружающего его мира. Поэтому попытка стать на такую точку зрения всегда была предметом тайных посвящений, заканчивающихся, как правило, символической смертью, которая являлась символом полного обновления. Наставления “Бардо Тхёдол” <...> есть ничто иное, как посвящение умершего в мир Бардо, так же, как посвящение при жизни является подготовкой к жизни в запредельном мире. Такова была цель всех мистериальных культов, начиная с египетских и элевсинских. Однако запредельный мир, в который посвящают живущих, не есть мир, обретаемый после смерти, а есть поворот в стремлениях и взглядах — психологическое запредельное» [К.Г. Юнг, 2009, с. 38].

При этом Юнг уточняет: «В этой книге описывается посвящение в учение в обратной последовательности, которое в отличие от христианской эсхатологии, готовит к возвращению в физический мир» [там же, с. 49]. То есть структура Бардо симметрична (инверсирована) по отношению к «нормальной» направленности посвящений, она ориентированна по направлению увеличения деградации, начинаясь с близости к нирване в момент смерти и заканчиваясь новым рождением в сансаре.

1. «Бардо Тхёдол»

Буддийская религиозно-философская концепция о промежуточном рождении (антараб-хава, бардо) является теоретическим обоснованием континуальности дхармических серий (скандх, составляющих личность) в механизме перевоплощения. Антарабхава

² «Бардо Тхёдол» представляет собой классическую эсхатологическую парадигму, объединяющую собой несколько эсхатологических сюжетов, составными элементами которых являются такие концепты как «изначальное неведение относительно факта собственной смерти», «видение света», «мытарства», «сумеречная зона», «суд» и т.п. Системы этих элементов образуют, например, эсхатологические парадигмы «Египетской книги мертвых», «Мытарств преподобной Феодоры», «Об искусстве умирать» («De Arte Moriendi»), «О небе и преисподней» Сведенборга и т.п.

(санскр.) — «промежуточное рождение» между завершением одной дхармической серии и началом другой, посредством которого сохраняется непрерывность существования психофизической организации перевоплощающегося. Субъект антарабхавы — гандхарва, или «промежуточное существо» (пребывает в этом состоянии, по разным доктринам, от 7 до 77 дней), фактически приравнивается к состоянию антарабхавы и является четвертой формой существования наравне с существованием в чувственном мире, мире форм и мире не-форм [Индийская философия, 2009, с. 86—88]. Индийскому понятию гандхарва-антарабхава эквивалентно (в узком смысле) тибетское «бардо» (тибет. *бар* — «между», *до* — «двумя») [там же, с. 210]. В широком смысле традиционно выделяют шесть типов Бардо («промежуточных состояний» или «состояний неопределенности»):

1. Бардо пребывания в утробе матери (тибет. *кье-най бардо*) — это промежуточное состояние (состояние неопределенности) относительно места нового рождения.

2. Бардо сна (тибет. *ми-лам бардо*) — промежуточное состояние или состояние неопределенности во время сна со сновидениями.

3. Бардо равновесия в состоянии экстаза во время глубокой медитации (тибет. *тин-ге-цин сам-там бардо*). Промежуточное состояние (состояние неопределенности) во время дхьяны (медитация) и самадхи (состояние равновесия во время экстаза).

4. Чикай Бардо (тибет. *hchhi-kha bar-do*) — промежуточное состояние (состояние неопределенности), наступающее в момент смерти.

5. Чёньид Бардо (тибет. *chhos-nuid bar-do*) — промежуточное состояние (состояние неопределенности) познания Реальности.

6. Сидпа Бардо (тибет. *srid-pa bar-do*) — состояние обратного движения в сансаре, состояние неопределенности на этапе сансарического поворота существования, когда Познающий стремится к новому рождению [там же].

«Тибетская книга мертвых» — «Бардо Тхёдол» (тибет. *bar-do thos-grol* — «Освобождение посредством слушания в посмертном состоянии» посвящена трем бардо состояния смерти и пути Освобождения умершего³.

³ Слушание (thos) в данном случае есть не просто физическое восприятие, а «слышание сердцем», т.е. внутреннее восприятие истины буддийского учения [Тибетская книга мертвых, 2009, с. 64, 65]. Согласно тибетскому преданию, книга «Бардо Тхёдол» была укрыта среди прочих в тайниках в скалах и пещерах во время преследования буддизма в Тибете Ландармой в начале IX в. Найденные в последующие столетия книги назывались термами, т.е. «сокровищами», а тех, кто находил и распространял их учения, именовали тертёнами — «открывателями сокровища» [там же, с. 55, 56].

2. Три Бардо смерти как модель Реальности

Каждый из трех уровней посмертного Бардо соответствует триаде (трем телам Будды: Дхармакае, Самбхогакае, Нирманакае), которая представляет собой модель трехуровневой стратификации реальности⁴. Иными словами, посредством Бардо транспонируется вертикальная синхроническая структура уровней сознания в диахроническую последовательность трех посмертных Бардо. Извечным телом Будды является дхармакае, или «Тело Закона», «таковость» (татхата), реальность как она есть, вечно пробужденное сознание. Это высшее Тело может проявлять себя на разных уровнях буддийского психокосма: на уровне рупа-дхату и арупа-дхату (мира форм и мира не-форм — разных стадий медитации) — «тело наслаждения» (самбхога кая), на уровне кама-дхату (мира желаний) — как материальное «превращенное Тело» (нирмана кая)» [Индийская философия, 2009, с. 167].

Также на протяжении всего «Бардо Тхёдола» подчеркивается, что все уровни и содержания Бардо являются сансарическими проекциями сознания умершего. Как пишет Юнг в «Психологическом комментарии», в Бардо присутствует «мысль об антиномичности всех метафизических утверждений, а также идея качественного различия разных уровней сознания и метафизических реальностей, ими обуславливаемых» [К.Г. Юнг, 2009, с. 34]⁵. Таким образом, Реальность и ее отображение в Бардо обусловлены сознанием и соответствуют его структуре. Распишем это подробнее.

1. В Чикхай Бардо, в момент смерти покойный (Познающий) видит проблески Ясного Света как Дхармакаю⁶, т.е. изначальную субстанцию Дхармы. Дхармакае не имеет формы (арупа), она непостижима с помощью чувств и ума. Это состояние (первое тело) Будды в нирване. В случае восприятия Ясного Света в Чикхай Бардо Освобождение достигается в Дхармакае. Это Бардо и уровень реальности соответственно есть проекция сознания, достигшего уровня будд.

2. В Чёньид Бардо Освобождение осуществляется посредством перехода в Самбхогакаю («тело блаженства», «божественное тело»), которая состоит из тонкого вещества (рупаван), является вторым

⁴ См. статьи «Трилока» и «Триада» в: [Индийская философия, 2009, с. 791—795].

⁵ Об обусловленности метафизики психологией писал также С. Радхакришнан: «Будда делает психологию основной наукой, с точки зрения которой и через которую следует подходить к метафизическим проблемам. По его мнению, наше внимание должно перенестись от абсолютного духа метафизических умозрений к человеческому духу психологического наблюдения» [С. Радхакришнан, 2008, с. 249].

⁶ Смотреть подробнее о соответствии трех Бардо и Трикаи в: [Тибетская книга мертвых, 2009, с. 83]. Как область реальности концепция Дхармакаи соответствует дхармате и дхармадхате (санскр. — «область реальности») в буддизме тхеравады [Индийская философия, 2009, с. 380, 381].

проявлением Дхармадхату (второе тело Будды). Являясь сферой форм, этот уровень реальности можно постичь не в сфере желаний (нирманакае), а лишь в состоянии глубокой медитации особо духовными существами (йогинами, бодхисатвами). Это Бардо — отражение сознания уровня ботхисаттв.

3. В Сидпа Бардо Освобождение достигается в Нирманакае, т.е. в феноменальной области реальности (пространственно-временной континуум), где Будда предстал перед людьми в физическом воплощении. Нирманакае — это третье тело Будды («феноменальное тело», сфера желаний). Этот уровень реальности и его отражение в Бардо являются проекцией обыденного сознания, затуманенного иллюзиями сансарического плана — майей.

3. Метрика дней Бардо

Состояние от смерти до нового воплощения тибетский буддизм определяет в 49 дней.

Эта длительность не совпадает с внутренним временем Бардо, которое имеет свою продолжительность. Метрика дней служит скорее структурированию Бардо и заупокойного ритуала, чем цели их синхронизации. В Чикхай Бардо не существует ничего, кроме Ясного Света Пустоты. Несмотря на то что в нем выделяются две ступени — первичный и вторичный Ясный Свет, в нем отсутствует структура, определяемая метрикой дней. То есть это Бардо не транспонируемо в диахронический ряд. Про него и сказано, что умерший, сумевший удержать свое сознание на Ясном Свете в Чикхай Бардо, достигает Дхармакаи, пройдя по Великому Прямому Пути, Ведущему Вверх [Тибетская книга мертвых, 2009, с. 194] — сингулярному скачку, не имеющему «горизонтальных» разложений. Условная продолжительность этого Бардо зависит от уровня сознания умершего и может длиться от мгновения до нескольких дней [там же, с. 80].

Нет определенности по поводу длительности Сидпа Бардо: «В этом промежуточном состоянии ты будешь находиться одну, две, три, четыре, пять, шесть или семь недель до истечения срока сорока девяти дней» [там же, с. 279]. Отсчет дней начинается с Чёньид Бардо. Как сказано в комментарии переводчика книги, «первый День начинается с того момента, когда умерший осознает, что он умер и находится на пути к новому рождению, то есть через три с половиной-четыре дня после смерти» [там же, с. 213]. Однако в самом «Бардо Тхёдоле» в обращении к умершему, перешедшему в Сидпа Бардо, говорится: «Когда тебя, пребывающего в Чёньид Бардо, озарило сияние, исходящее от мирных и гневных божеств, ты не мог смотреть на него и, объятый страхом, потерял

сознание. Это случилось примерно через три с половиной дня после твоей смерти» [там же, с. 272]. Естественным было бы считать это, относящееся к началу Чёньид высказывание, тривиальным наложением и на начало Сидпа. Но на наш взгляд, интереснее будет трактовать его в пользу нековариантности размерностей двух пространств — Бардо и «профанного» пространства живых людей. Тем более что в обращении к умершему в Чёньид Бардо сказано: «Когда осознание вернется к тебе, ты подумаешь: “Что-то случилось!” Веди себя так, чтобы познать Бардо. Знай, что в это время вся сансара повернется вспять, и твои видения будут видением света и богов»⁷. Эта «повернутая вспять сансара» не позволяет проводить непосредственных параллелей между длительностью земной жизни и Бардо. Также они обладают разной ориентированностью. Направленность в Бардо имеет вид «нирвана → сансара», т.е., начинаясь с наивысшего озарения в момент смерти, идет ко все большему скатыванию в сансару, заканчиваясь рождением в одном из шести лока. То есть Бардо ориентировано в направлении роста энтропии. В сансаре же направленность обратная: «сансара → нирвана». Следует, однако, отметить, что рост этой кривой почти пологий, в отличие от стремительного наклона в Бардо.

4. Структура Бардо

4.1. Чикхай Бардо

Изначальный Ясный Свет (момент смерти). «Все чувствующие существа в этот момент видят в Бардо первые проблески Ясного Света, Реальности, которая есть Чистый Ум Дхармакаи» [там же, с. 197]. Это происходит в течение промежутка времени между последним выдохом и последним вдохом <20—30 мин.>» [там же, с. 196, 197]. Как пишет Джон Вудрофф, «этот ясный бесцветный свет является чувственным символом Пустоты, не имеющей формы. <...> Он ясный и бесцветный, в то время как объекты, имеющие майик (форму), различны по цвету, так как цвет присущ форме и является ее свойством, тогда как то, что не имеет формы, бесцветно» [там же, с. 76]. В этот момент умершему адресовано в книге следующее обращение: «Твое сознание, сияющее, пустое и неотделимое от Великого Лучезарного Тела, не рождено и не умирает и является Вечным Светом — Буддой Амитабхой» [там же, с. 202].

⁷ В примечании к тексту сказано: «Явления в мире Бардо воспринимаются не так, как на земном плане. Новопредставившемуся кажется, что все поменялось местами или перемещается в обратном направлении. Поэтому умершего <...> заранее об этом предупреждают» [там же]. В романе Филипа Дика «Убик» прослеживается очевидная аналогия этому, где умершие в «послежизни» (Бардо) наблюдали вокруг себя временной регресс окружающего мира.

Важно «воспринимать свои видения в момент смерти и после смерти как создания своего собственного, зависимого от майи ума, скрывающего от него Ясный Свет Пустоты. Если он придет к такому пониманию, то достигнет Освобождения на любой ступени» [там же, с. 78]. Пустота (санск. *шуньята*) «трансцендентна всем уопостроениям ограниченного ума с его иллюзорными представлениями и такими антиномиями дуалистического мировосприятия, как нирвана и сансара» [там же, с. 105]. Несмотря на то что синонимом Пустоты является Дхармакая, в строгом смысле Пустота — это не нирвана, так как нирвана есть отношение к миру, а понятие Пустоты не подразумевает никаких отношений. Шуньята — это своего рода матрица Реальности, задающая ее структуру: «Все видимое и невидимое, сансара и нирвана имеют одну основу (то есть Пустоту), два пути (авидья — неведение и видья — знание) и две цели (сансару и нирвану)... Основание всех вещей — несозданное, самосущее, не составленное из частей и находящееся за пределами ума и речи. Его нельзя назвать нирваной и нельзя назвать сансарой»⁸.

Умерший, способный воспринять Высшую Истину как Сияние Ясного Света Пустоты находится на уровне состояния будды и, пройдя по Великому Прямому Пути, Ведущему Вверх, достигает Дхармакаи.

Вторичный Ясный Свет. Вторичный Ясный Свет (виден сразу после прекращения выдохов) является тем же первичным Ясным Светом Дармакаи, но затемненным частично кармическими факторами. Это вторая ступень Чикхай Бардо, на которой кармические иллюзии еще не овладели умершим, и он способен достичь Освобождения. Если все же Ясный Свет не был узан на этих двух ступенях Бардо, умерший переходит в третье Бардо.

4.2. Чёньид Бардо

В Чёньид Бардо возникают порождаемые кармой иллюзии, восстанавливается восприятие объектов внешнего мира. Умерший осознает, что он умер. Это Бардо — познания Реальности. К.Г. Юнг пишет: «Этот мир и его опыт имеют природу символа и что на самом деле он является отражением того, что скрыто в самом субъекте, в его собственной трансубъективной сущности. В учении ламаизма утверждается, что с помощью этой глубокой интуиции была познана истинная природа Чёньид Бардо. И поэтому оно называется Бардо Познания Реальности» [там же, с. 47].

⁸ Текст «Благопожеланий Ади-Будды» цит. по: [Тибетская книга мертвых, 2009, с. 105].

В этом состоянии «комплекс души, перестав воспринимать Пустоту, впадает в состояние, подобное сну со сновидениями. <...> После окончания Первого Бардо сознание, существующее в момент смерти, сразу восстанавливается, минуя промежуточные ступени. Снова возникает психическая жизнь, являющаяся продолжением того состояния, в котором умерший находился перед самым “обмороком”» [там же, с. 80]. Появляются видения богов (будд, дэвов, дэват, бхайравов, бхайрави, дакини, йогинь — общим числом 110), обусловленных сансарическими проекциями сознания умершего, которые продуцируются в трех психических энергетических центрах (чакрах) — сердце, горле и голове⁹.

Сердечный центр. Из сорока двух божеств сердечного центра, являющихся за шесть первых дней Чёньид Бардо, рассмотрим пять основных. Это пять Дхьяни-Будд (Ади-будд, Будд Высшей мудрости), которые представляют собой пять аспектов Высшей Мудрости изначального Будды. Они соответствуют телу Самбхогакаи, свободного от привязанности к сансаре, объясняемой пятью скандхами (рупа, ведана, санджня, сансара, виджняна) [Индийская философия, 2009, с. 743—746], т.е. групп психо-физических элементов, конституирующих «я» личности или самость. Каждый Дхьяни-Будда символизирует одну из скандх, по этой причине их называют также буддами пяти скандх [Тибетская книга мертвых, 2009, с. 109—111]. Тело Самбхогакаи является своеобразной репрезентативной матрицей структуры личности, раскрывающей сансарически-нирванические аспекты скандх¹⁰. «Визуализация» этого производится через первые пять дней Чёньид Бардо. Будды пяти скандх являются агрегатом божественного в человеке, если «Доктрина о Трех Телах есть эзотерическое учение о Пути Учителей, пришедших из высших сфер — от порога нирваны в сансару», то «учение о Дхьяни-Буддах, каждый из которых олицетворяет одно из универсальных божественных качеств, есть путь от низшего к высшему. Это Священный Путь, ведущий к слиянию с Дхармакаей» [Тибетская книга мертвых, 2009, с. 109].

В Чёньид Бардо на умершего действуют два противоположных фактора — нирванический и сансарический. Оба выражены Светом (кармическим затемнением изначального Ясного Света Пустоты), точнее, его кодификацией по цветам, принадлежащим каждому из пяти Будд (яркое сияние) и каждому из шести лока (тусклое сияние).

⁹ Репрезентацией 110 божеств по трем чакрам — сердечной (шесть дней, 42 мирных божества), горловой (седьмой день, 10 мирных божеств), головной (58 гневных божеств с восьмого по четырнадцатый день) служат три мандалы, составляющие одну — Соединенную Великую Мандалу [там же, с. 345].

¹⁰ В медитации (дхьяне) Будды-скандхи «выполняют функцию антропоморфных символов, служащих опорой для работы сознания созерцающего» [Индийская философия, 2009, с. 164].

Миру животных соответствует совокупное сияние всех Дхьяни-Будд. Таким образом, шесть дней сердечного центра (чакры) являются репрезентативным отражением иерархической (синхронической) структуры сансары в диахронической длительности (через шесть лока) и часть нирваны — Самбхогакаи (через Дхьяни-Будд).

Отметим, что структура реальности, отображаемая логикой кодификации, не всегда соблюдается последовательно, что, по замечанию составителя английского издания «*Тибетской Книги Мертвых*» Эванса-Вентца, говорит как о непонимании переписчиками этой функции, так и об их небрежности¹¹.

Каждый Дхьяни-Будда представляет собой одну из скандх, а также помимо цвета ему соответствует определенный аспект Мудрости, с одной стороны, и определенный порок, связанный с одним из миров сансары, — с другой. Прельщение тусклым светом, аналогом божественного сияния, символизирует преобладание страсти, влекущей умершего к рождению в соответствующем лока.

1 день. Появляется центральный из пяти, ориентированных по сторонам света Дхьяни-Будд, Бхагаван Вайрочана¹² белого цвета, в синем сиянии [Тибетская книга мертвых, 2009, с. 214]. В тексте сказано, что он является агрегатом материи, но иконографической кодификации соответствует виджняна-скандха (эфир, агрегат сознания). Освобожденный в первый день Чёньид Бардо получает Освобождение в Самбхогакае — Центральной Обители, месте, «откуда не спускаются вниз. Падение из него в низшие сферы исключено. Это состояние перехода в нирвану» [там же, с. 216]. Для прочих следует предупреждение: «Из-за твоей плохой кармы ты испугаешься чарующего синего света мудрости Дхарма-Дхату и за-

¹¹ Например: «...шесть лока перечислены в последовательности, отличной от общепринятой: сначала должны были бы быть упомянуты лока более высоких ступеней — дэв, асур и людей, а затем лока несчастных духов (прет), животных и преисподняя <нарака-лока>. С каждым лока соотносится один из ядов, то есть довлеющий над ним грех, но из этих шести ядов упомянуты только пять» [Дж. Вудрофф, 2009, с. 84]. Также во введении к «Бардо Тхёдол» сказано, что появление Вайрочаны в Первый День Бардо происходит «в виде яркого синего света» [там же, с. 109], тогда как в тексте говорится, что Вайрочана сам белого цвета (соответствует традиционной символике), а мудрость его — синего [там же, с. 214]. В примечании 2 на с. 235 говорится: «В печатном издании от дэв идет белый цвет, от асур — красный, от людей — синий, от животных — зеленый, от прет — желтый и из преисподней — серый. По мнению переводчика, цвета путей должны совпадать с цветом Будды каждого лока: от дэв — белый, от асур — зеленый, от людей — желтый, от животных — синий, от прет — красный, а из преисподней — серый или черный. Следовательно, в печатном издании все цвета, кроме первого и последнего, указаны неверно». Аналогичное замечание делается и на с. 293, где «эти вкравшиеся, вероятно, по вине переписчика ошибки были исправлены переводчиком».

¹² Вайрочана («придающий предметам видимую форму») — проявляющий феномены и ноумены. Бхагаван — «Владычествующий» (над шестью лока) или «Победитель» (сансары), синоним Будды.

хочешь укрыться от него. А тусклый белый свет дэв тебе приятен. <...> Если ты привяжешься к нему, то будешь блуждать в мире дэв и будешь втянут в круговорот шести лока. Это будет для тебя препятствием и задержкой на пути к Освобождению. <...> Но если из-за гнева или заслоняющей Истину кармы умерший <...> испытывает страх при виде этого ослепительного света и стремится укрыться от него или подпал под власть иллюзий»¹³, он попадает во Второй День.

2 день. Появляется синее сияние Бхагавана Акшобхьи, которого в «Бардо Тхёдол» также называют Ваджрасаттвой. Его символизирует стихия воды, агрегат формы (рупа-скандха). В книге следует предупреждение: «Агрегат твоего очищенного принципа сознания, который есть Зеркальная Мудрость, будет светиться <...> таким ослепительным, что тебе будет невыносимо трудно смотреть на него. Рядом со светом Зеркальной Мудрости будет также виден тусклый, серый свет преисподней. Тогда из-за подверженности гневу тебя охватит страх при виде ослепительного белого света, и ты захочешь укрыться от него, а тусклый серый свет преисподней <нарака-лока> покажется тебе приятным»¹⁴.

3 день. Бхагаван Ратнасамбхава (земля, агрегат ощущений — ведана-скандха) появляется в виде ослепительно яркого желтого света Мудрости Равенства: «Он будет таким ясным и ярким, что <...> из-за эгоизма тебя охватит страх при виде этого ослепительного желтого света, и ты захочешь укрыться от него. В то же время тебя привлечет тусклый голубовато-желтый свет, исходящий из мира людей. <...> Если ты последуешь по нему, тебе придется родиться в мире людей и пережить рождение, старость, болезнь и смерть, и ты не сможешь выбраться из трясины мирского существования»¹⁵.

4 день. Появляется свет Бхагавана Амиабхи красного цвета — огонь, агрегат чувств (самджня-скандха), «в виде красного света Всеразличающей Мудрости, <...>. Одновременно с этим светом Мудрости появится тусклый красный свет прета-лока. Постарайся не привязываться к нему. Преодолей привязанность и слабость»¹⁶.

5 день. Появление Бхагавана Амогхасиддхи, символизирует воздх, агрегат воли (санскара-скандха), сияющий «зеленым светом Всеисполняющая Мудрость, ослепительным, чистым, сверкающим, великолепным и ужасающим»¹⁷. Также проявится свет, исходящий из асура-лока, источником которого служит порочная кармическая склонность — зависть.

¹³ Там же. С. 215, 216.

¹⁴ Там же. С. 218.

¹⁵ Там же. С. 220, 221.

¹⁶ Там же. С. 223.

¹⁷ Там же. С. 227.

6 день. Все боги предстают одновременно. Появляются цвета четырех первоначальных стихий: вода, земля, огонь, воздух. Кроме эфира, который является высшим агрегатом сознания, который появляется перед умершим только на первой ступени первого дня, но уже не проявляется на шестой¹⁸. Одновременно будут светить тусклые иллюзорные света всех шести лока. «Если бы ты осознал, что сияние пяти орденов Мудрости являются эманациями твоих собственных мыслеформ, ты бы уже слился с окруженным радужным сиянием одним из пяти орденов Будд и достиг бы состояния Будды в Самбхогакае. <...> Сейчас появятся перед тобой, чтобы принять тебя, света всех пяти орденов, называемые Единый Свет Четырех Мудростей»¹⁹. Сердце символизирует любовь, его структура пятичастна (центр-восток-юг-запад-север): «Эти сорок два исполненных совершенства божества, исходящих из твоего сердца, есть излучения твоей чистой любви. Познай их. О высокородный, эти сферы рождены не где-то вне тебя. Они исходят из четырех частей твоего сердца, которые вместе с его центром образуют пять сфер. Оттуда они и исходят и озаряют тебя. Божества также не приходят извне. Они существуют вечно в твоём уме. Знай, что такова их природа»²⁰.

Горловой центр седьмого дня. 7 день. В седьмой день появляется десять Богов — Хранителей Знания, окруженных совокупным радужным сиянием цветов первых пяти дней. В этот день открывается путь в мир животных, порождаемый затемняющим ум невежеством. Явление богов горлового центра является промежуточным между благими и гневными богами. На что, в частности указывает, что сопровождающие Богов Знания женские божества — Дакини держат в руках серповидные ножи и черепа. Всего пять пар, появляющихся согласно крестовой структуре: центр — восток — юг — запад — север, что повторяет строение сердечного центра.

¹⁸ См. пояснение во Введение к «Бардо Тхёдол» (с. 102): «В первые четыре дня Бардо четыре стихии проявляются, или восходят над умершим <...>. Пятый элемент, эфир, в его первичной форме <...> не восходит над умершим, поскольку <...> Мудрость или бодхическая способность сознания умершего не была полностью развита. <...> Физический атрибут эфира <...> является атрибутом подсознания, которое, как более совершенное по сравнению с обычным сознанием, выполняет роль проводника бодхической мудрости».

¹⁹ См. примечания к с. 229: «Тибетские дискриптивные термины Четырех мудростей: “Явление Пустоты”, “Сияние Пустоты”, “Блаженство и пустота”, “Сознание и пустота”, соответствуют четырем ступеням дхьяны (анализ, рефлексия, любовь, блаженство), имеющим такую же последовательность».

²⁰ В Демчог Тантре говорится: «Божества являются только символами того, что встречается на Пути — нужных импульсов и состояний, достигаемых с их помощью» и «если возникнут сомнения относительно божественной природы этих божеств, знайте, что дакини являются только образом, извлеченным из памяти, и помните, что божества составляют путь» (там же, 232, 233).

Сведем информацию по первым семи дням в **Таблицу 1**. Центром симметрии выбран цветовой аспект света, нирванический план представлен ослепительно ярким и чистым, сансарический — тусклым. Скандхам противопоставлен порок, а мирам сансары — Дхьяни-Будды, через которых осуществляется Освобождение в нирване Самбхогакаи. Движение от первого к седьмому дню, является диахронической разверткой синхронической структуры личности-Самбхогакаи²¹.

Головной центр. Содержанием Бардо головного центра являются пятьдесят восемь гневных божеств, появляющихся с восьмого по четырнадцатый день. При этом, первым семи дням соответствуют последние семь дней, то есть Пяти Дхьяни-Буддам — пять Будд-Херука (тибет.: *Кхраг-Тхунг* — «пьющие кровь», санскр.: *Херука*)²² первых пяти дней Головного центра. Они имеют аналогичную ориентацию по сторонам света, их цвета (кроме первого Будды-Херука) также коррелируют, но значительно темнее, в силу сансарического «сгущения».

Таблица 1

Структура Сердечного и Горлового центров Чёньид Бардо

День	Стихия, сторона света	Нирванические факторы		Свето-цветовой аспект (яркий/тусклый) ← →	Сансарические факторы	
		Дхьяни-Будды, божества	Скандха		Затемняющая страсть	Лока
1	Эфир, центр	Вайрочана	виджняна (агрегат сознания)	Белый	Неведение (забвение)	Дэва-Л. (мир «богов»)
2	Вода, восток	Акшобья (Ваджрасаттва)	рупа (агрегат формы)	синий	ненависть	Нарака-Л. (преисподняя)
3	Земля, Юг	Ратнасамбхава	ведана (агрегат ощущений)	желтый	эгоизм	Мир людей
4	Огонь, запад	Амитабха	самджня (агрегат чувств)	красный	алчность	Прета-Л. (мир голодных духов)

²¹ Различные аспекты и функции Дхьяни-Будд, как и стратификация миров, в «Бардо Тхёдоле», как говорилось в прим. 34, не всегда совпадают с таковыми в других источниках.

²² URL: <http://dazan.spb.ru/buddhism/gods/> (дата обращения: 19.06.10).

День	Стихия, сторона света	Нирванические факторы		Свето-цветовой аспект (яркий/тусклый) ← →	Сансарические факторы	
		Дхьяни-Будды, божества	Скандха		Затемняющая страсть	Лока
5	Воздух, север	Амогасиддхи	Санскара (агрегат воли)	зеленый	зависть	Асура-Л. (мир «титанов»)
6	Вода, земля, огонь, воздух	Пять Дхьяни-Будд	—	Свет всех пяти орденов	—	Все Лока
7	—	Божества Хранители Знания	—	Все света	Неведение (тупость)	Лока животных

В группе Дхьяни-Будд динамической силой, вынуждающей умершего опускаться на все более низкие уровни Бардо, является прелесть умершего тусклыми светами лока сансары и одновременный страх ослепительных, ярких и чистых светов божеств. В группе Будд-Херука сансарический фактор (прелесть лока) явно не присутствует, сохраняется только негативная мотивация укрыться от страха видений пьющих кровь божеств. Что столь же верно приближает умершего к сансаре. Каждый Будд-Херука темного цвета, имеет четыре ноги, шесть рук, три головы и девять глаз. Их атрибуты вселяют ужас. Как и благие Будды, они появляются со своими Шакти в окружении других божеств. Устрашающие обличья пятидесяти восьми божеств (Будд-Херука, бхайравов, бхайрави, дакини, йогинь и т. п.) этого цикла символизируют разрушительную силу. Они приводят в ужас тех, кто привязан к миру и боятся сил его разрушающих. «Плохая карма умершего, накопленная в сансаре, отражается на нирваническом плане как образы богов низшего плана Бардо, при виде которых умерший испытывает сильный страх и, пытаясь укрыться от них, спускается все ниже и ниже до состояния, которое в конце концов приводит его к рождению в одном из лока»²³.

8 день. Будда-Херука (его обнимает Мать — Будда-Кротишаурима), появляется из центра головы, он темно-коричневого цвета, является коррелятам Бхагавана Вайрочаны. Осознание этого позволяет достичь состояния Будды в Самбхогаке.

9 день. Появляются, пьющие кровь божества Ордена Ваджры. Из восточной части головы умершего выходит и озаряет его Бхагаван Ваджра-Херука темно-синего цвета. Коррелят Будды-Акшобьи второго дня.

10 день. Появляются, пьющие кровь божества Ордена Драгоценного Камня. Из южной части выходит пьющий кровь Ратна-Херука темно-желтого цвета, являющийся гневным отображением Ратнасамбхавы третьего дня.

11 день. Из западной части головы появляется Падма-Херука кроваво-черного цвета, бог Ордена Лотоса — коррелят Амиабхи четвертого дня.

12 день. Из северной части головы, во главе с темно-зеленым Карма-Херука появляются боги Кармического Ордена.

13 день. Предстают Гневные Богини, по восемь Керим и следом восемь Хтамен, в очередности, соответствующей восьми сторонам света: восток — юг — запад — север — юго-восток — юго-запад — северо-запад — севера-восток. Как видно, эта структура не имеет центра, в отличие от мирных и гневных орденов Будд (центр-восток-юг-запад-север).

14 день. Появляются «двадцать восемь Могучих Богинь, являющихся «эманациями телесных сил Ратнасамбхавы — одного из Шести Херук». В этот последний день Чёньид Бардо следует обращение к умершему: «О высокородный, мирные божества являются эманациями Пустоты Дхармакаи. Воспринимай их так. Из света Дхармакаи происходят гневные божества. Воспринимай их так»²⁴. Умершего, не способного осознать этого, охватывает ужас, он теряет сознание, его мыслеформы превращаются в иллюзорные видения и он возвращается в сансару через прохождение Сидпа Бардо.

Как постоянно напоминает покойному, гневные божества являются теми же мирными, но преломленные сансарическими иллюзиями — результатом плохой кармы умершего. Для наглядности в **таблице 2** изобразим соответствия благих и гневных Будд.

Таблица 2

Трансформация Будд из мирных в гневные

Дхьяни-Будды	День		Будды-Херука
Вайрочана	1	8	«Великий Прославленный Будда-Херука»
Акшобья (Ваджрасаттва)	2	9	Ваджра-Херука (Орден Ваджры)
Ратнасамбхава	3	10	Ратна-Херука (Орден Драгоценного Камня)
Амиабха	4	11	Падма-Херука (Орден Лотоса)
Амогасиддхи	5	12	Карма-Херука (Кармический Орден)

²³ Тибетская книга мертвых. СПб., 2009. С. 84, 85.

²⁴ Там же. С. 261.

4.3. Сидпа Бардо

Телом умершего в Сидпа Бардо является тело желаний: «Это тело, рожденное желанием, является галлюцинацией, созданной мыслеформами в Промежуточном Состоянии»²⁵. Как сказано в обращении к умершему: «Ночью и днем и все время свет будет подобен сумеречному. В этом промежуточном состоянии ты будешь находиться одну, две, три, четыре, пять, шесть или семь недель до истечения срока сорока девяти дней. Говорят, что страдания пребывающих в Сидпа Бардо обычно продолжаются в течение примерно двадцати двух дней, но так как влияние кармы является определяющим, точное время трудно установить»²⁶.

В это время «сильнейший ветер кармы, с трудом переносимый, будет толкать тебя сзади, вызывая страх. Не бойся его. Это порожаемая тобой же иллюзия. Непроницаемая крошечная тьма будет все время перед тобой, и из нее будут доноситься приводящие в ужас восклицания»²⁷. Этими шумами и грохотом является восприятие сознанием факта смерти, т. е. процесса дезинтегрции четырех грубых составных частей человеческого тела: воды, воздуха, огня и земли. Эфир при этом сохраняется, так как в «эфирном теле» продолжает свое существование принцип сознания в Бардо. Юнг комментирует это место следующим образом: «Очень часто достаточно только небольшого снижения уровня интеллекта, чтобы возник этот мир иллюзии. Испытываемый ужас и ощущения беспросветности похожи на переживания, описанные в начале Сидпа Бардо. <...> В этих описаниях раскрывается причина опасности: здесь происходит разделение тела Бардо, которое является “тонким телом”, образующим видимую оболочку души в посмертном состоянии. В психологии такое расчленение называется диссоциацией личности. Ее бредовая форма — шизофрения (раздвоение личности)»²⁸.

Странствия ментального тела Сидпа Бардо, инициируемые кармическим ветром, приводят умершего на внутренний суд, который определяет судьбу будущего рождения. «Адвокатом» на этом суде выступает «добрый дух» (персонификация «божественной» природы человека), рожденный одновременно с человеком. Он подсчитывает добрые дела, чьим символическим выражением являются белые камни. «Прокурором» выступает «злой дух» (персонификацией низшей природы человека), подсчитывающий черные камни —

злые дела умершего. Судьей является Владыка Смерти, с помощью Зеркала Кармы, проверяющий правдивость слов умершего. В этот момент умершему следует помнить, что: «Твое тело имеет природу Пустоты, и тебе не нужно бояться Владыки смерти — это твоя галлюцинация. Твое тело желаний — это тело наклонностей, и оно пустое. Пустота не может разрушить пустоту. Бескачественное не может нанести повреждение бескачественному. Кроме твоих собственных галлюцинаций, вне тебя не существует ничего такого, что называется Владыкой Смерти, богом, демоном или Бычьеголовым Богом Смерти. Поступай так, чтобы это осознавать. <...> Пустота имеет природу Света, а Свет имеет природу Пустоты. Это есть состояние изначального ума, который есть Адикая. Его сияние будет распространяться повсюду беспрепятственно. И это есть Нирманакая»²⁹.

Юнг комментирует суд Сидпа, как состояние сознания, в котором «умерший должен отчаянно сопротивляться диктату рационального ума, как мы его понимаем, и сломить верховенство личного “я”, рассматриваемого этим умом как нечто священное. Тогда происходит полное подчинение объективным силам души со всеми вытекающими из этого последствиями, нечто подобное символической смерти, что соответствует суду над умершим в Сидпа Бардо. Это означает окончание сознательной, рациональной, несущей моральную ответственность жизни и добровольное подчинение тому, что в “Бардо Тхёдоле” называется “кармической иллюзией”»³⁰.

В состоянии суда Сидпа, следует избегать гнева, так как он подобно тяжкому грузу, тянет умершего вниз, приводя ум в низшее состояние, называемое преисподней. После суда, тот, кто не смог погрузиться в состояние Ясности и Пустоты и достичь тем самым Освобождения, начинает различать шесть лока своего будущего воплощения. Умершему предлагается пять способов закрытия лона, после чего предлагается оптимальный выбор одного из них для рождения. Готовый к новому рождению, забывает свою прошлую жизнь и ясно видит мир в котором ему предстоит воплотиться. Привлеченный видом брачующейся пары, обитатель Бардо устремляется к ней. Если его кармой определено родиться женщиной, он испытывает влечение к отцу и отторжение к матери, если мужчиной — то наоборот. Далее он в сселяется в эмбрион, и затем появляется на свет, завершая кармический цикл.

²⁵ Там же. С. 273.

²⁶ Там же. С. 279.

²⁷ Там же. С. 279.

²⁸ Юнг К.Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. СПб., 2009. С. 45, 46.

²⁹ Тибетская книга мертвых. СПб., 2009. С. 285, 286.

³⁰ Юнг К.Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. СПб., 2009. С. 45.

Заключение

В заключение, рассмотрим структуру «Бардо Тхёдол» в отношении ее соответствия классическому психоанализу, имеющему симметричную (инверсированную) структуру. Как отмечалось во Введении, «Бардо Тхёдол» является парадигмальным посвящением в символическую смерть, о чем говорят сами тибетские ламы. Так, например, по словам Ламы Анагарики Говинды, в «Бардо Тхёдол» «<излагается> один из древнейших и самых распространенных методов посвящения через опыт смерти, предшествующий духовному возрождению посвященного. Символическая смерть означает разрыв с прошлым и оставление старого эго, прежде чем посвященный сможет занять свое место на новой духовной ступени, в которую он будет посвящен»³¹. К. Г. Юнг в своем «Психологическом комментарии» сообщает, что единственное, практикуемое на Западе посвящение (помимо католической мессы) — это анализ подсознательного, применяемое в терапевтических целях: «Трансформация бессознательного во время психоанализа имеет сходство с религиозным посвящением, которое, в свою очередь, в принципе отличается от естественного процесса тем, что опережает естественное развитие, и вместо символов, возникающих самопроизвольно, здесь используются специально подобранные, освященные традицией символы»³².

Юнг отмечает, что «Фрейдовский психоанализ во всех его главных аспектах никогда не проникал дальше переживаний Сидпа Бардо, то есть он не мог оторваться от области сексуальных влечений <...>. Тем не менее теория Фрейда является первой на Западе попыткой исследовать как бы снизу, из сферы животных инстинктов, область психики, называемую в тантрийском ламаизме Сидпа Бардо. <Но> тот, кто проникает в область бессознательного, имея только биологические представления о нем, застревает в сфере инстинктов и не может продвинуться дальше, будучи постоянно увлекаем назад, в область физического»³³.

По этой причине Юнг видит необходимость исследования предшествующего Сидпа Чёньид Бардо. Этот переход представляет собой «опасный поворот сознания к новым целям и намерениям. Это потеря устойчивости личного “я” и встреча с совершенной неопределенностью, с тем, что следует назвать буйством хаотических галлюцинаций. <...> Всякий, кто стремится сохранить свое

“я” (индивидуальность), не может избежать этого опасного перехода, так как то, что вызывает страх, также принадлежит целостному “я” — это мир психических “доминант” ниже или выше человеческого, от которого эго ради мнимой свободы когда-то освободилось с большим трудом и к тому же не полностью. <...> Оно — просто создание субъекта, который для своего утверждения все ещё нуждается в объекте. С первого взгляда видно, что такой мир образован из проекций и служит этой потребности»³⁴.

Продолжая восходящее движение, через область Чёньид Бардо, попадаем в Чикхай Бардо, в котором «кармические иллюзии прекращаются и сознание, отключенное от всех форм и связей с объектами, возвращается в безвременное нехаотическое состояние Дхармакаи»³⁵. «Вся книга есть описание архетипического содержания бессознательного. За ним нет (и здесь наша западная наука не ошибается) никакой физической и метафизической реальности, но “только” реальность психических фактов, данные психического опыта. Независимо от того, как существует “данная” вещь, субъективно или объективно, факт — то, что она есть. “Бардо Тхёдол” не говорит ничего сверх этого»³⁶. В заключение следует отметить, что как видно из плотности психоаналитических комментариев Юнга, наука многое прояснила относительно Сидпа Бардо, но практически ничего не знает, про Чикхай Бардо, в отличие от тибетских лам.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Дух и реальность. М., 2006.
- Вудрофф Дж. Учение о смерти: Предисловие // Тибетская книга мертвых / Пер. с англ. О. Тумановой. СПб., 2009.
- Лама Анагарики Говинда. Предисловие // Тибетская книга мертвых / Пер. с англ. О. Тумановой. СПб., 2009.
- Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Иванова. М., 2008.
- Радхакришнан С. Индийская философия. М., 2008.
- Тибетская книга мертвых / Пер. с англ. О. Тумановой. СПб., 2009.
- Юнг К.Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых / Пер. с англ. О. Тумановой. СПб., 2009.

³¹ Лама Анагарики Говинда. Предисловие // Тибетская книга мертвых. СПб., 2009. С. 62.

³² Юнг К.Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. СПб., 2009. С. 49.

³³ Там же. С. 40, 41.

³⁴ Там же. С. 46, 47.

³⁵ Там же. С. 48.

³⁶ Там же. С. 52.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

А.М. Пономарёв*

СОЦИАЛЬНО-ЮРИДИЧЕСКАЯ СИСТЕМА КАК ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

В статье проблема объекта философско-правовых исследований анализируется исходя из понимания социальной онтологии как нормативно-го согласия. Автором указывается, что определение объекта философии права должно содержать социальный и юридический аспекты. С учетом обозначенных положений в статье дано определение объекта философии права как социально-юридической системы, которая есть нормативное согласие по поводу перевода частных конфликтных интересов в формализованную процедуру, в рамках которой достигается согласованность этих интересов.

Ключевые слова: нормативное согласие, социально-юридическая система, объект философско-правовых исследований.

A.M. Ponomarev. The social and legal system as an object of philosophical research

This paper analyzes the problem of an object of philosophical and legal research based on the understanding of social ontology as a normative consent. The author points out that the definition of the object of legal philosophy must contain social and legal aspects. Taking into account the said provisions it is proposed the definition of the object of legal philosophy as a «social and legal system», which is a normative consent in respect of the conversion of private conflict of interests to a formal procedure which permits to achieve the consistency of such interests.

Key words: normative consent, social and legal system, object of philosophical and legal research.

Трансформации российского общества активизировали в последние два десятилетия исследования в области философии. Рост внимания к философско-правовой проблематике фиксируется и в западных исследованиях. Помимо традиционного интереса это связано и с изменениями в обществе, описываемыми через префикс «пост», и с распространением неклассических и постнеклассических подходов на область правовых исследований.

* Пономарёв Алексей Михайлович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Удмуртского филиала Института философии и права УрО РАН, тел.: 8 (963) 029-35-10; e-mail: amp08@mail.ru

Несмотря на рост внимания к философско-правовой проблематике, специфика юридического как социального феномена остается в философском плане разработанной не в достаточной мере. П. Рикёр пишет, что «в нашей дисциплине мало внимания уделяется вопросам юридического плана... специфический статус юридического не затрагивался...» [П. Рикёр, 2005, с. 9—10]. Естественно, что и определение особенности юридического, и его изучение невозможно без социального контекста. В то же время требуется определение именно специфичности, самостоятельности юридического в качестве автономного социального пространства.

Для решения двуединой задачи — определения специфики юридического и установления его связи с социальным контекстом в статье используется термин «социально-юридическая система». В качестве одной из методологических посылок решения заявленной задачи выступает различие права как принципа, с одной стороны, и совокупности позитивных юридических норм — с другой. Двусоставной характер вводимого термина ориентирует на уточнение понятий «социальное» и «юридическое», а также установление их взаимосвязи.

Ключевыми моментами в раскрытии содержания понятия «социальное» в тех аспектах, которые представляют интерес в контексте настоящей статьи, являются его идеальность и нормативность.

Признание идеального в качестве атрибута социальности означает, что конкретные социальные феномены должны анализироваться как «реализующиеся и функционирующие посредством сознания, то есть такие, которые содержат в себе свои же отображения в качестве необходимого элемента (или, говоря иначе, включают в себя сознание наблюдателя в качестве внутреннего элемента собственного действия)» [М.К. Мамардашвили, 1992, с. 298].

Применительно к опосредующему социальную детерминацию сознанию указанное положение интерпретируется как наличие единого логического основания саморазвертывания и общественного сознания, и становления индивидуального сознания. Иными словами, социальное сознание детерминирует не индивидуальное сознание, а значения (логику организации) социального действия. И уже нормативность социальных действий, выполняемых индивидом, организует индивидуальное сознание (его, образно говоря, пространство, структуру). Из этого вытекает принципиальная возможность отображения социального целого (социального пространственно-временного континуума) на единичном социальном действии и наоборот. Сказанное может быть переформулировано следующим образом: социальное действие опосредует детерминацию индивидуального сознания социальным сознанием; индивидуальное сознание разворачивается согласно нормированности

социального действия значениями, генерируемыми социальным сознанием.

Выход на нормативную регуляцию всей совокупности социальных отношений, ее связи с социализированным сознанием позволяет сформулировать социально-онтологическую проблематику в нормативистском подходе. Под этим углом зрения сама социальная онтология может трактоваться как нормативное согласие. Д.В. Зильберман, анализируя социальную природу мышления, пишет: «Групповая деятельность должна неизменно соответствовать этим законам [инвариантам мышления конкретной культуры], дающим нормы группового согласия; последнее же всегда строится на нормативной основе, которая и есть его онтологическая реальность» [Д.В. Зильберман, 1998, с. 18]. К этому следует добавить, что «социальная реальность всегда нормативна и внутри себя не допускает возможности расщепления своих устоявшихся понятий» [Чего хочет «простой человек», 2006].

Среди «норм группового согласия» в качестве самостоятельной группы норм выделяются юридические нормы. Их существование, функциональная значимость признаются всеми социальными дисциплинами. Однако признание существования этой группы норм порождает целый ряд фундаментальных проблем теоретического плана, обусловленных природой этих норм, природой юридических явлений как таковых.

Традиционно совокупность объяснений юридических явлений сводится к двум основным группам, наиболее ярко выраженных в юридико-позитивистских (легизм) и естественно-правовых (юснатурализм) теориях права. Объяснительные модели других социальных дисциплин корреспондируются с этими группами теорий права, влияют на них и испытывают на себе их обратное воздействие.

Под юридическим позитивизмом чаще всего понимается формально-логические, нормативистские теории права. Как правило, эти теории не содержат эксплицитно философско-методологическую компоненту и в своем содержании не выходят за пределы юридической данности (эмпирии) в виде законов, подзаконных нормативных актов, судебных решений. Порой в этих теориях игнорируется даже такой компонент юридической реальности, как правосознание. Предельное выражение этой позиции обнаруживается в нормативистской «чистой теории права» Кельзена, другим примером может служить феноменологический нормативизм Кауфмана и Шрайера. «Иными словами, позитивное право — это “положительное, действующее право”, предполагающее нерасторжимую связь с полномочиями органов государственной власти, с волей государства» [О.В. Мартышин, 2002, № 8, с. 62—63]. Нередко такого рода характеристики права дополняются признаком

государственного принуждения в качестве источника императивного характера юридических норм, их всеобщей обязательности и действенности.

Критические высказывания в адрес теорий легистского типа включают в себя, во-первых, указание на то, что они в меньшей мере, чем естественно-правовые, учитывают социальные аспекты юридических реалий. Во-первых, недостаточно учитывается историческое и культурное многообразие социально-юридических феноменов, внимание сконцентрировано на юридических явлениях новоевропейского типа. Во-вторых, из числа юридических явлений фактически выпадают юридические феномены догосударственных обществ, разнородные клерикальные юридические феномены, а также феномены международного права. К этому перечню следует добавить и такие явления современных обществ, как различные обычаи, урегулирование отношений, которые могут приобретать юридический характер.

С нашей точки зрения, для учета всего многообразия явлений, обладающих юридическими характеристиками, наиболее подходит модель, предложенная французским юристом и социологом Ж. Карбонье.

Ж. Карбонье ставит задачу выделения, в его терминологии, специфического признака юридичности, позволяющего отличить социальное неправовое явление от правового¹. Через классификацию юридических явлений и критический анализ предлагаемых и в социальных, и в правовых теориях критериев юридичности он приходит к отказу «от теоретически допустимого критерия, в соответствии с которым специфику юридического нужно искать в материальном объекте» [Ж. Карбонье, 1986, с. 164]. Его вывод: искать таковой критерий следует в сфере применения, реализации однажды сформулированной нормы. Из двух возможных критериев, выявляемых теориями в этой сфере, — принуждение и порядок рассмотрения — он оказывает предпочтение второму.

Ж. Карбонье пишет: «Процесс и решение — таковы психосоциологические феномены, которые настолько чужды всем социальным неправовым явлениям и настолько специфичны для права, что наиболее правильным представляется избрать именно их в качестве критерия юридического». И далее он раскрывает содержание критерия с использованием термина «юстициабельность», использованного Г. Канторовичем в его определении права. «В соответствии с этим признаком правовыми являются лишь нормы, дающие возможность вынесения решения... Юстициабельность охватывает... универсальный круг явлений, включающий всякое обращение

¹ В русском переводе работы Ж. Карбонье термин «правовое» используется в том значении, в котором в данной статье используется термин «юридическое».

к судье-арбитру, даже если оно не облечено в предписанные формы и представляет собой не более, чем простую жалобу. Кроме того, данная теория не вкладывает в понятие решения жесткие характеристики современной процедуры. Это решение может быть построено по принципу силлогизма, но может иметь и харизматический характер. Существенно именно вмешательство судьи, третьего лица (безразлично, частный ли это арбитр или государственный чиновник), поставленного в особое положение, с тем чтобы критически разобраться в существе спора между сторонами и найти выход из сложившегося положения с помощью решения. Как только отношение между двумя лицами становится объектом рассмотрения со стороны третьего лица, которое решит спорные вопросы, это означает, что данное отношение из области нравов перешло в несколько неопределенное царство права» [там же, с. 170—171].

Под этим углом зрения в качестве юридических отношений должны быть признаны социальные отношения, в которых происходит «вмешательство в отношения двух противостоящих сторон третьего лица — судьи... Происходит переход от диады к триаде» [там же, с. 152]. Социальные ситуации, в которых происходит подобный переход, в которых «юридическое явление, находящееся в определенной пространственной и временной (синхронной и диахронической) среде... встречается с другими [социальными явлениями], между ними возникают связи, и образуется то, что мы предлагаем назвать **юридической системой**» [там же, с. 142]².

Обоснование схожей позиции можно найти в работах П. Рикёра, который исходит из иных — философско-антропологических и этических — посылок. Но в его исследованиях правовой проблематики также рассматриваются вопросы о специфике юридических явлений, и определение их специфичности связывается с возможностью апелляции к судебному решению, что предполагает признание специфики юридической нормы, особую процессуальную процедуру и наличие институционализированной третьей стороны.

Введение аргументации П. Рикёра в рамках заявленных в настоящей работе методологических посылок, ориентирующих на исключение внешнего обоснования правовых явлений, в том числе антропологического или этического характера, возможно через понятие «социальная дистанция», которое содержится в описании им механизма приобретения социальной нормой свойства юридичности, а также через указание на обязательность институционализации «третьей» позиции, делающей возможным переход правоспособности из потенциального в актуальное состояние.

² В данной статье в этом смысле используется термин «социально-юридическая система» как более точный для контекста рассмотрения.

Вместе с тем привлечение рикёровской аргументации позволяет выявить в модели Ж. Карбонье целый ряд моментов, остающихся у него нераскрытыми.

В частности, теория П. Рикёра позволяет описать социальную ситуацию, когда «отношение между двумя лицами становится объектом рассмотрения со стороны третьего лица» без обращения к субъективно-психологическим мотивам этих лиц. В этом описании принципиально важны следующие моменты:

- коммуникативное структурирование ситуации, в ходе которого появление «третьего лица» и необходимо, и возможно;
- характер апелляции участников отношений, которые в качестве тяжущихся апеллируют не к статусу «арбитра» или к его личности, а к норме (т.е. апелляция не «к кому», а «к чему»);
- приобретение социальной нормой свойства, позволяющего апеллировать к ней и выносить решение в рамках организуемой на ее основе процедуры.

Другими словами, предложенное П. Рикёром описание такого рода ситуации может быть использовано для ответа на вопросы о том кто, на основании чего, как может выносить решения в отношении объекта — «отношения между двумя лицами». Наибольший интерес в этом описании представляет связь речевой практики с определением социальной дистанции, с выделением социальной позиции, «обозначаемой местоимением *каждый*, местоимением безличным, но не безымянным» [П. Рикёр, 2005, с. 38].

В рамках своей теории, связывающей юридическую проблематику с понятием «справедливое», П. Рикёр обращает внимание на формирование правосубъектности, которая непосредственно имеет отношение к «самости» субъекта, или к «диалогическому образованию Себя». Акцентируя формирование «Себя» в диалогической коммуникации «самость формирует свою идентичность только в структуре отношений, где диалогическое измерение преобладает над монологическим...» [там же, с. 16], П. Рикёр подчеркивает обязательность «другого» для такого образования. При этом важно различие в «другом», которое проводит французский философ. Им выделяется «другой» межличностного отношения и дистанцированный «другой», отношение к которому опосредовано особым социальным институтом. К этому дистанцированному «другому» приложим предикат «каждый» (всякий, любой).

Представление о дистанцированности другого-«каждого» примечательно тем, что позволяет ставить вопрос о дистанции между позициями участников социальной интеракции (в данном случае неважно, включает ли эта интеракция коммуникативные акты или социальные действия). Это, как показывает анализ П. Рикёра, делает востребованным «третьего».

Представление об опосредовании дистанцированности «каждого» социальным институтом, «третьим» позволяет утверждать, что формируемая трехчленная структура социальной интеракции по своей сути изначально направлена не столько на разрешение конфликта, сколько на интеграцию социальной целостности на основе нормативного согласия. Разрешение конфликта в этой модели — важный момент, но являющийся следствием из ее первоначальной, базовой направленности. Конфликт, антагонизм лишь позволяет наиболее ярко продемонстрировать необходимость «третейского арбитража», без которого невозможно установление правомерной дистанции. П. Рикёр пишет: «Но как можно установить такую дистанцию, если не при помощи выхода на сцену некоего третьего, не являющегося ни одним из протагонистов? Тому служит основное уравнение, где справедливое начинает отличаться от несправедливого, — уравнение между правосудием и беспристрастностью. Справедливая дистанция, посредничество кого-то третьего, беспристрастность становятся великими синонимами чувства справедливости...» [там же, с. 14].

«Третий» — оператор справедливой дистанции, в которой общество нуждается как «предприятие» по распределению ролей, задач, привилегий и повинностей. Процедурой, которой позволяет участникам общественных отношений устанавливать, определять, измерять, удерживать эту дистанцию, является тяжба. «...институтом суда тяжба сталкивает стороны, ставшие “другими” посредством судебной процедуры; точнее говоря, этот институт воплощается в персонаже судьи, который выступая в качестве третьей стороны процесса, образует фигуру третьего во второй степени; он — оператор справедливой дистанции, устанавливаемой между сторонами судебным процессом» [там же, с. 17].

В концепции П. Рикёра можно найти возможный вариант решения проблемы, встающей перед теориями, в которых судья занимает центральное положение. Эта неразрешимая в рамках юридико-позитивистских теорий проблема — обязывание судьи, справедливое и беспристрастное применение им закона в ситуации, когда над ним не висит угроза карательных санкций [М. Стоукс, 2001, с. 153—155]. Предлагаемое П. Рикёром решение связывается с юридизацией социальной нормы в процессе ее деонтологизации. Иерархизируя предикаты квалификации человеческого действия, П. Рикёр прослеживает переходы в оценке одного и того же действия с телеологического уровня через деонтологический к «практической мудрости», проявляющейся в «прямом столкновении с реальными ситуациями... с трагизмом действия» [П. Рикёр, 2005, с. 26]. Исходным пунктом такого перехода является сопряжение институционально опосредованного «другого» как «каждого» с со-

бытием, т.е. с политическим, гражданским. Институциональное опосредование проявляется не только в юридической сфере (возможен «каждый» политический, экономический и т.п.). Для каждой сферы обязателен переход от «оптатива» к «императиву», к деонтологическому уровню. Специфика юридической сферы: «...должно добавлять к [телеологическому] предикату *благого* предикат *обязательного*... в негативной фигуре защищаемого» при факте насилия, а также независимость судьи с целью соблюдения беспристрастности. Последнее располагается «в средоточии деонтологической точки зрения. Что *обязывает* в обязанности, так это отстаивание *универсальной значимости*, придаваемой идее закона» [там же, с. 21]. И основной ставкой отстаивания универсальности является формальный статус нормы, процедурный статус операций достижения *телоса*. Возникает «трагизм действия»: социальное действие оказывается разорванным между телосом и формализмом юридической системы. Именно поэтому юридическое не может ограничиваться деонтологическим уровнем в качестве единственного и привилегированного уровня. Юридическое находит полную выраженность в универсальном по форме суждении, содержанием которого является единичный случай, и которое в обязывающей модальности устраняет неопределенности этого случая. Тем самым происходит возврат юридического в сферу социального, «когда право высказывается здесь и теперь» [там же, с. 27].

Введение «другого» под маской «каждого» позволяет на основе концепции П. Рикёра выявить еще некоторые аспекты, присущие юридичности как типу социальных отношений, а именно их тесную связь с логикой, функционирующей в социальном дискурсе. Заранее следует оговориться о расширительном понимании в данном случае «логики» и «социального дискурса». «Логика» в данной главе должна читаться как способ (метод) обеспечения нормативного согласия, а «социальный дискурс» — как социальное общение, тематически ориентированное на реализацию этого метода.

Анализируя процесс деонтологизации социальной нормы, П. Рикёр обращает внимание на «важную мутацию, через которую проходит смысл справедливости, при переходе с телеологической на деонтологическую точку зрения» [там же, с. 21]. Разорванность между телосом и формализмом юридической системы не в последнюю очередь связана с процедурным статусом операций, составляющих юридическую практику. Эта процедурность, с нашей точки зрения, обусловлена дистанцированностью «каждого». Соответственно возникает проблема измеримости этой дистанции. То есть должна быть некая единая для «каждого» мера, посредством которой дистанцирование должно измеряться, на основе которой должна определяться «правильная дистанция». Операторность

судьи как третьего («третьего во второй степени») проявляется именно в применении этой единой меры в конкретной (сингулярной) ситуации неопределенности дистанции, в ситуации «замешательства», растерянности социальных агентов по поводу «правильной дистанции» между ними, их взаимосоотносимых социальных позиций, их отношения к некоторому социальному объекту и т.п. Иными словами, потребность в измерении на основании «единой меры» ведет к процедурной формализации судебной тяжбы. Именно процедурность и формализация должны пониматься как социальный механизм перевода социальных отношений в юридические, как механизм автономизации имманентной социальным отношениям юридичности. Явно этот механизм замечен на примере древнего права: «Ритуал, обряд, процедура сами определяют содержательную сторону акта, форма создает содержание. (Если... рассмотреть соотношение древнего процессуального и материального права, очевидным приоритетом и формирующим свойством, несомненно, обладает первое.) Строго нормированный процесс определяет само существо сделки, договора, конвенции...» [И.А. Исачев, 2006, с. 167].

Модель Ж. Карбонье, включающая в себя участников социального отношения, само отношение и наличие позиции арбитра, может использоваться в качестве аналитической *модели* при изучении любых социально-юридических феноменов. Такая модель позволяет: во-первых, идентифицировать собственно юридические/юстициабельные явления в их отличии от прочих социальных явлений; во-вторых, различать само регулируемое социальное отношение и юридическое отношение, возникающее по его поводу; в-третьих, охватить юридические феномены во всем их многообразии; в-четвертых, отличить юридическое применение социальной нормы от иных способов ее применения³.

Модель допускает применение разных способов социокультурного обоснования позиции арбитра и процессуальных процедур. С этой точки зрения, она должна быть включена в группу естественно-правовых теорий, либо теории естественного права могут рассматриваться как частный случай применения этой модели. Для теорий этой группы характерно различие «права в его сущности и явлении». При этом под сущностью права понимается принцип формального равенства (**всеобщая равная мера** регуляции, свободы и справедливости), а под явлением — позитивные, т.е. официально властно установленные «нормативные явления,

3 Согласно Ж. Карбонье, юридический характер норма приобретает в случаях, когда есть возможность оспаривать ее применимость для конкретного случая [Ж. Карбонье, 1986, с. 170, 171].

имеющие законную силу принудительно-обязательного правила (нормы)». Согласно такой точке зрения, закон (позитивное право) становится правовым явлением (правовым законом) «только при его соответствии сущности права (принципу формального равенства)». Если же закон, положение того или иного источника позитивного права не соответствуют правовой сущности, противоречат ей, то речь идет о неправомерном, противоправном, правонарушающем законе, о противоправной норме...» [Основные концепции права и государства... 2003, № 5, с. 6—9].

В свою очередь способы обоснования принципа установления юридических норм, арбитражной позиции и процессуальных процедур могут быть типологизированы на основании исторических и социокультурных типов кодирования.

Обобщая вышесказанное, можно определить категорию «социально-юридическая система» следующим образом.

В онтологическом плане **социально-юридическая система есть** нормативное согласие по поводу перевода частных интересов в условиях их разнонаправленности, несогласованности (конфликта) в формализованную процедуру, в рамках которой происходит их согласование (достигается их согласованность и/или разрешается конфликт).

На уровне абстракции социально-юридическая система операционализируется через:

- триадическое социальное отношение, включающее позицию «арбитр»;
- обладающие свойством юстициабельности нормы, позволяющие выносить решение, обязательное для всех, включая арбитра, участников этих отношений;
- механизм экспликации «юридичности» как атрибутивного свойства социальных отношений и организации на ее основе юридического пространства.

Определяющим моментом функционирования социально-юридической системы является экспликация «юридичности». Социальная механика экспликации включается в ситуации наличия социальной дистанции по отношению к неопределенному «каждому», необходимости устранения в конкретном случае этой неопределенности (определение «каждого» как конкретного «данный каждый», определение социальной дистанции в отношении него). Устойчивая эффективность экспликации достигается при институционализации этой механики.

Институционализация предполагает формирование триадического социального отношения, обязывающего арбитра выносить решение по данному случаю, и каждого тяжущегося принимать это решение как окончательное. Основой формирования этого

отношения является формализация нормативного согласия по поводу процедуры и процесса вхождения в триадическое отношение, порядка действий его участников, вынесения решения и признания его обязательности. В совокупности формализованные отношения, содержащиеся в них статусы, нормы образуют автономное юридическое пространство (юридическую подсистему общества).

Частью институционализации является фиксация процедуры перевода норм-целей (оптатив, содержание) в обязательные нормы (императив, форма). В последней группе норм выделяются те, которые могут оспариваться с точки зрения их применимости в конкретной ситуации в рамках процедуры — это юстициабельные нормы. Сама возможность их оспаривания является гарантией принятия вынесенного решения тяжущимися.

С методологической стороны предложенное понимание объекта философско-правовых исследований представляет интерес тем, что открывает возможность построения различных предметов исследования с позиций различных теоретико-методологических подходов. Сведение такого рода определений предметов теоретических подходов к предложенной трактовке объекта философии права позволяет осуществлять корректное сопоставление результатов, полученных в пределах различных предметных определений. Помимо этого, при сопоставлении результатов различных социальных и юридических дисциплин их сведение к предложенному определению права в качестве социально-юридической системы, понимаемой как логический конструкт, открывает возможность на практике реализовывать принцип методологической дополнителности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М., 1998.
 Исаев И.А. Власть и закон в контексте иррационального. М., 2006.
 Карбоньё Ж. Юридическая социология / Пер. с фр. М., 1986.
 Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992.
 Мартышин О.В. О концепции учебника теории государства и права. // Государство и право. 2002. № 8.
 Основные концепции права и государства в современной России: По материалам «круглого стола» в Центре теории и истории права и государства ИГП РАН // Государство и право. 2003. № 5.
 Рикёр П. Справедливое / Пер. с фр. М., 2005.
 Стоукс М. Формализм, реализм и концепция права // Право XX века: идеи и ценности: Сб. обзоров и рефератов. М., 2001.
 Чего хочет «простой человек»? Резюме обсуждения // Открытый семинар «Полит.ру». Режим доступа: <http://www.polit.ru/author/2006/11/29/tez.html>

Р.И. Зекрист*

ДЕТЕРМИНИРОВАННЫЙ ХАОС — ПАРАМЕТР ПОРЯДКА КУЛЬТУРЫ БУДУЩЕГО (БИВАЛЕНТНОСТЬ КРИЗИСА)

Автор выдвигает принципиально новую концепцию кризисности современного развития. В качестве основного ресурса управления общества рассматривается время, темп развития, причем кризисность развития повышает эффективность, продуктивность и креативность овладения этим «главным» ресурсом. В качестве методологии исследования принят системно-синергетический подход.

Ключевые слова: время, управление, кризис, общество, самоорганизация.

R.I. Zecrist. The deterministic chaos — the parameter of the order of culture of the future (bivalence of crisis)

The author suggests a quite new conception of the crisisness of modern development. As the main resource of society management hypothetically is considered the pace of development, the crisisness of the development increasing the efficiency, productivity and creativeness of capturing this “main” recourse. As research methodology the system—synergetic approach is applied.

Key words: time, management, crisis, society, self-organization.

Не плакать, не смеяться, а понимать.

Бenedикт Спиноза

Как-то немного странно в самый разгар всемирного кризиса, уже нанесшего мировой экономике два триллиона убытка и грозящего поглотить еще столько же мировых благ, созданных трудом всего человечества, рассуждать о его благотворности и даже необходимости. И не только этого, нынешнего, а вообще всех и всяческих кризисов. Судите сами: с 1857 г. (по официальным данным, а наверняка было и раньше) по сегодняшний день регулярно, без единого сбоя и пропуска с периодичностью в 10 лет мировую экономику сотрясают разрушительные кризисы. И полтора века они, несмотря на такую непреложность и неизбежность, вызывают страх, растерянность, и желания как-нибудь избежать очередного кризиса, а уж коли он все-таки случился, сгладить, смягчить его и поскорее из него выйти. Очевидной закономерности происходящего вот уже полтора века не желают замечать — спрятаться

* Зекрист Рида Ирековна — кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных и естественно-научных дисциплин Костанайского филиала ГОУ ВПО «Челябинский государственный университет», тел.: 8 (705) 577-06-37; e-mail: zekrist@mail.ru

за привычный линейный принцип регулирования и управления легче, чем понимать и изучать «лес» нелинейности, выросший за 10 тысяч лет исторического развития (и за 5 млрд лет — геологического), которого упорно не хотят видеть за деревьями отдельных «неожиданных» фактов.

Легче совсем не значит правильное. 100 лет назад «всеобщей нелинейной науки о сложном» — синергетики еще не было, но ведь вот уже более 50 лет она существует и одержала многочисленные и заметные победы в деле создания принципиально новой научной картины мира. Так почему же вопрос об исследовании природы экономических кризисов до сих пор «висит» на давно уже ставших негодными, но традиционных линейных принципах?

Наверное, потому, что он связан с большими деньгами, которые традиционно не любят никаких новшеств и связанных с ними рисков и неопределенностей, нелинейных непредсказуемостей. Дайте нам четкие, конкретные, точные, как таблица умножения или бухгалтерская ведомость, указания... Ну, и терпим убытки, но теперь уже не миллиардные, а триллионные, не желая понять, что мир-то стал совсем иным, испытывая патологическую неприязнь к различного рода «общим» рассуждениям, «философиям» и т.п.

На наш взгляд, именно такое вот пренебрежение к фундаментальным наукам, глобальным долгосрочным стратегическим перспективам развития и приводит к неуправляемости мировой экономики, к тому, что социальные, экономические и политические науки топчутся на месте, на одних и тех же устаревших, линейных принципах, выполняя сиюминутные потребности бизнеса. Фундаментальная наука (да и вообще любая другая наука) по определению должна раскрывать перспективы развития на столетия, а возможно, и на тысячелетия вперед. А бизнес сиюминутен.

«Философия» здесь такова: разрушение необходимо, чтобы расчистить место для строительства нового, встряхнуть, разбудить креативные силы, «уснувшие» в спокойный период развития. Потом новое устаревает, приводит к следующему кризису. Синхронизируют этот процесс на Земле колебания солнечной активности, период которых как раз и составляет 10—11 лет (Л. Чижевский). Процесс периодичности свойствен любой нелинейной системе, т.е. «наполненной» энергиями различного вида и от этого неустойчивой. Мировая экономическая система достаточно хорошо «наполнена» интеллектуальной, физической (в прямом смысле электрической, топливной, механической и т.п.), «материальной» (в смысле развитых, мощных финансовых потоков и структур, потоков сырья, рабочей силы и готовой продукции, потребительской активности, рекламы и прочего) и иными другими видами энергии. Однако, сложность этой системы пока еще не настолько велика, чтобы

в ней стали происходить достаточно активные процессы самоорганизации. Следовательно, процессами в такой недостаточно развитой системе необходимо управлять. О том, что само собой в экономике ничего не разовьется, что стихия «свободного» рынка не решит сама никаких проблем, а только создаст новые проблемы, говорилось в учебниках экономики еще в 60-е гг. XX в.

Но ведь и управление тоже должно быть «нелинейным», т.е. стоящим на новых, не всегда понятных принципах: «управляй незаметно», «наиболее сильное воздействие — отсутствие воздействия» и т.д. «Оказывается, управляющее воздействие должно быть не энергетически мощным, а правильно топологически организованным. Не вкладываемая энергия, не интенсивность воздействия, а его топологическая конфигурация и симметрическая «архитектура» наиболее существенны. Слабые, но топологически правильно организованные, так называемые “резонансные” воздействия на сложные системы чрезвычайно эффективны», — утверждает Е.Н. Князева [Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов, 2007, с. 214]. Способы управления нелинейными, частично самоуправляющимися, сложными системами сейчас интенсивно разрабатываются управленческой наукой [В.Л. Романов, 2006; В.С. Карпичев, 2008].

В глобальном масштабе триллионные траты на малоэффективные антикризисные «мероприятия», по-видимому, будут производиться еще долго, подобно тому, как удары кулака по столу или автомат Калашникова, как и многие другие подобные «приемы» управления, давно уже ставшие неприемлемыми, применяются до сих пор, закономерно приводя к обратным результатам.

Полное подавление кризисов, скорее всего, невозможно в принципе, да и нежелательно, так как приводит к застою и деградации. В СССР 70 лет практически не было кризисов и мы, пожалуй, напрасно радовались этому...

Постройка ленинградской дамбы, например, ликвидировала наводнения, нагоны воды в Неву, но резко ухудшила экологическую обстановку в заливе, так как наводнения перестали очищать реку и море от загрязнения. Съехавшаяся на строительство дамбы и оставшаяся потом в городе «лимита» серьезно ухудшила моральный духовный климат «культурной столицы». В общем, линейный подход закономерно приводит к обратному результату, и такие примеры можно приводить сотнями...

Но тогда выходит, что раз кризисы нужны, поскольку они стимулируют возникновение и развитие нового и ускоряют общий темп, то это значит, что они так и будут до скончания века с унылым однообразием периодически рушить чуть ли не третью часть всего созданного людьми в «спокойный» период между ними? А мы будем лишь присутствовать при этом и «плакать» по этому поводу, хотя Спиноза рекомендовал совсем другое?..

Попытаемся сейчас посмотреть на все это с другой стороны. Для начала выдвинем предположение, на наш взгляд, не вызывающее особых возражений, а именно то, что главным нашим ресурсом является не еда, питье и прочие «материальные» блага, не энергия и даже не территория, не пространство, а время! Именно за него, а не за что-то иное вот уже 5 млрд лет борется живая материя, стремясь все более и более ускорить свое развитие. Побеждает не тот, кто много имеет, а тот, кто быстро движется. Не сумел добиться высокого темпа развития — оказался на задворках истории. А все остальное к высокому темпу приложится само...

Греческое слово «кризис» имеет два значения. Первое — общеизвестное (и, к сожалению, общепринятое) — развал, распад всего, неразбериха, хаос и общая беда как, например, сейчас. А второе значение — «ступень» как переход к чему-то иному, подъем на новый, более высокий уровень бытия, более высокий темп развития. Как и в любом «нелинейном деле», не все тут просто. По прошедшим за полтора века кризисам и «Великим депрессиям» что-то не очень заметно их «ускоряющее» действие. Скорее наоборот. А вот бескризисное 70-летнее развитие экономики СССР, по данным академика С. Абдильдина (даже без поправки на военные потери), происходило с ростом на 5—6% в год (в максимуме — до 8%), в то время как США, практически не пострадавшие в войне, то ли за счет регулярных кризисов, то ли по какой иной причине «дали» всего 2—3% в год [С. Абдильдин, 2001].

И не солнечная активность, а, наверное, «волны Кондратьева», синхронизированные биологическими процессами смены поколений (период смены поколений — видовой признак, для человека — 25 лет), а по-видимому, даже и не они, а неуклонное претворение в жизнь плана Кейси (на деньги американских налогоплательщиков) инспирировало наш срыв с ведущих мировых позиций на «задворки» (по данным того же автора, в 1990 г. теперь уже бывший Советский Союз опережал США по производству на душу населения большинства основных видов товаров народного потребления и промышленной продукции на 5—15%).

В конце XX в. еще вдвое большего темпа развития достигли так называемые дальневосточные «тигры» и «драконы», что вызвало серьезные опасения в «перегреве» (по выражению экономистов) их экономики и истощении ресурсов для нее (людских, интеллектуальных, материальных, ископаемых и проч.). Пока этого не наблюдается, ведь ресурсы в человеческом обществе создаются его же трудом, а не природой [К. Лири, 1997]. Возможно, и мы преодолели бы, наконец, семидесятилетние «временные трудности» бескризисного развития социализма, если бы Кейси не вставлял нам палки в колеса буквально на каждом шагу (и сколько же, американские налогоплательщики заплатили за это...), а Бен-Ладен и

наше неумное партийное руководство не затянули бы нас в никому не нужную афганскую войну... Но история не имеет сослагательного наклонения, и невозможно с достоверностью бухгалтерской ведомости обозначить пути нашего развития как сложной нелинейной системы в тех или иных условиях...

В общем, прогресс идет, его не остановить ни престарелому ЦК КПСС, ни Госплану СССР, ни американскому «ястребу» Кейси, ни кому бы то ни было другому. Скорость развития неуклонно увеличивается, управление и регулирование постепенно становятся все более и более адекватными управляемым объектам — усложняющимся нелинейным системам, энерговооруженность систем растет, «главный ресурс» все более и более «покоряется» нам. Кризисы становятся все более конструктивными. Как отмечает О.Н. Астафьева, сегодня «параметры порядка выступают своеобразными механизмами удерживания нежелательных трендов социокультурных процессов, снижения негативных проявлений в культуре в условиях нестабильности и кризиса. Это позволяет формироваться «точкам роста» — инновационным явлениям, нормам и формам культуры и т.д., что свидетельствует об активизации процессов самообновления культуры и становления новых параметров порядка» [О.Н. Астафьева, 2006].

Продолжим наши исследования природы кризисов, несмотря на то что на первом же шагу (это закономерно для нелинейных процессов) они привели нас к обратным результатам: кризисы не ускоряют, а замедляют развитие, а бескризисное плановое хозяйство дает вдвое лучший результат.

Коль скоро потоки энергии, вещества, информации и прочего в нашей сверхсложной системе «общество» и в одной из ее подсистем «мировая экономика» возрастают, ее (их) неравновесность увеличивается (приближаясь к точке взрывоопасной критической метастабильности), частота следования кризисов должна увеличиваться [Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов, 2007]. Пока этот процесс сдерживается синхронизирующим действием Солнца, но, по-видимому, недалек тот день, когда эта синхронизация будет сорвана и количество кризисов скачком увеличится в два раза. Синхронизироваться будет лишь каждый второй кризис, а «первый» будет развиваться «собственными» силами, без «помощи» Солнца. При дальнейшем нарастании внутренней энергии системы частота следования кризисов утроится, учетверится и т.д. Подобные процессы, конечно же, происходили и раньше — волны Кондратьева, например, давно уже «не указ» для кризисов. Готово ли наше недостаточно сложное и не слишком высокоразвитое человеческое общество к подобным «неожиданностям»? Не столкнул ли нас негативные последствия кризисов и другие причины в объятия, например, мировой диктатуры фашистского типа?

Существует множество художественных произведений — так называемых «романов-предупреждений» на эту тему, и один из первых — роман Джека Лондона «Железная пята». Уж очень похоже наше сегодняшнее реальное состояние на фантастический мир, созданный писательским гением классика более 100 лет тому назад. Отсюда ясна предельно высокая, жизненно необходимая роль и ответственность перед человечеством существующих и будущих систем контроля, управления и регулирования общественными процессами. И эти системы будут необходимы до тех пор, пока общество не достигнет должного уровня («ступени») организации, сложности, нелинейной (само) критичности и т.д. По крайней мере, в ближайшие 100 лет задача синтеза систем управления, адекватных свойствам системы «общество», при высочайшей ответственности за решаемые ими задачи будет архиважной! «Выявление и поиск необходимых параметров порядка для конкретной системы и в конкретной социокультурной ситуации связаны с соблюдением динамического равновесия между самоорганизацией и управлением в социокультурной практике... Но именно культура через свои параметры порядка способна либо усиливать интегрирующее и мобилизующее начало в обществе, либо, напротив, тормозить реформирование социальных отношений [О.Н. Астафьева, 2006].

Однако, как уже сказано, прогресс не остановить никакому тоталитарному режиму, никакому суперпиночету. Он может лишь, подобно реальному Пиночету или Кейси, притормозить прогресс и, пролив большое количество крови, снизить тем самым эффективность использования «главного ресурса» (и всех остальных, соответственно, тоже). А как все же добиться противоположного, позитивного результата — максимальной скорости развития? Обратимся вновь к «классикам синергетики»: частота следования циклов «кризис-ремиссия» все более и более возрастает (такова закономерность прогрессивного развития), и для внешнего наблюдателя переходы между фазами становятся, наконец, незаметными, сливаются в некий непрерывный «полукризис». Добавим к этому уже отмеченный здесь факт, что система, кроме ускорения «мерцаний», приближается к точке метастабильности, критичности, неустойчивости.

Отсюда ясно, что в идеале нас ожидает не «среднее» полукризисное состояние, а пролонгированный (креативный!) хаос-кризис, очень похожий на технологический процесс обработки вещества (например, тепловой) в так называемом «кипящем слое»: все общество нелинейно кипит-бурлит, все траектории в фазовом пространстве предельно хаотичны и заполняют его практически «фрактально-равномерно» плотно и полностью, все элементы и их временные объединения — подсистемы — максимально свободны и независимы друг от друга, так как переходы с траектории на тра-

екторию не требуют почти никаких усилий, процессы (например, обмена) протекают с максимально возможной для них скоростью [Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов, 2007, с. 82], не ограничиваемой устройством и (или) структурой «реактора»-общества, его социальными институтами и прочим. Скорость развития возрастает стократно, а возможно, и тысячекратно по сравнению, например, со средней за предыдущий миллионнолетний период или даже с сегодняшней скоростью исторического развития (довольно высокой)...

И не кризисы (как в наше время), а, наоборот, периоды «спокойного» «линейного», медленного развития между ними будут рассматриваться как нежелательные замедления жизни, из которых надо поскорее выйти (в технологии «кипящего слоя» моменты прекращения «кипения», когда вещество просто ссыпается на дно реактора и «стабильно» неподвижно лежит там, являются аварийными, так как эффективность и производительность падают почти до нуля, установка практически выходит из строя и останавливается полностью). Как же достигнуть столь оптимальной организации (и возможно ли такое в принципе)? Структуры-аттракторы, безусловно, притягивают к себе траектории нашего развития. Постепенно образуется «странный» аттрактор, подобный описанному в предыдущем абзаце «кипящему слою».

Но не надо обольщаться. Как уже сказано, само собой это не произойдет. До самоорганизации нашему современному социальному безобразию еще далеко, примерно как до Луны пешком, а управление и регулирование сегодня столь же далеки от оптимальных, адекватных стоящим перед ними задачам. В общем, не следует забывать, что и упомянутый выше фашизм — тоже аттрактор, и, как более примитивная система, он и более устойчив, и более легко достигим, и, к сожалению, более (в некоторых своих проявлениях) привлекателен. В общем, коридор в сложное чрезвычайно узок, и создать необходимые условия, параметры системы, чтобы попасть в этот узкий проход, даже при идеальных системах управления и регулирования достаточно трудно. А уж при нынешних... Пожалуй, понадобится еще 100 лет на создание этих условий и параметров. Быть может, стабильно-взрывообразное, лавинообразное развитие современных аттракторов — «тигров-драконов» или наше, тоже достаточно бурное 70-летнее равномерное развитие в какой-то мере и являются прообразом будущего «странноаттракторного» кризисно-хаотического стабильного развития всего человечества? Своего рода автомобильное «предсказание» — точный чертеж нашего будущего.

Как говорят американцы, если тебе попался лимон, не надо плакать, а надо попытаться сделать из него лимонад. Один из возможных и, на наш взгляд, вполне осуществимых в будущем реальных путей трансформации кризиса — сегодняшнего страшного

стихийного социального бедствия мы и попытались в главных чертах наметить. Вероятно, «абсолютный», творящий хаос не будет достигнут «сразу». Возможно, что это вообще недостижимый идеал, стремясь к которому общество будет последовательно проходить все более и более оптимальные (в смысле использования «главного ресурса») стадии так называемого детерминированного хаоса, все более полно, плотно и равномерно заполняющие фазовое пространство странные аттракторы [Е.Н. Карлик, 2008, С.Ю. Малков, 2009].

Вряд ли столь сложную структуру-аттрактор можно «сделать» преднамеренно, даже при идеальных системах управления-регулирования. Скорее всего, такая структура сама создается в системе, достигшей нужного уровня, степени (ступени) сложности, и сама же затем будет самоподдерживаться и самосовершенствоваться в достаточно высокоорганизованном обществе.

А наша задача сегодня («программа-минимум») — разработать, вычислить и «внести в список» по возможности все необходимые социальные, экономические, политические и прочие параметры общества, их взаимосвязи, уровни интенсивности и, например, автомодельно «спроектировать» общую структуру будущего человеческого бытия, которое потом само «плавно» войдет в соответствующий аттрактор «детерминированного» хаоса и в дальнейшем будет при этом иметь возможность самоусовершенствоваться вплоть до (возможного?) вступления в наиболее оптимальный режим недетерминированного креативного хаоса!

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абдильдин С. Один день в многовековой истории Казахстана. Астана, 2001.
- Астафьева О.Н. Концептуальные основания культурной политики: от теории к практике // www.artpragmatica.ru
- Гирц К. Влияние концепции человека на концепцию культуры // Антология исследований культуры. СПб., 1997.
- Капица С.П., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г. Синергетика и прогнозы будущего. М., 2001.
- Карлик Е.А. Теория обменных процессов с фундаментальным характером природы управления. М., 2008.
- Карпичев В.С. Основания инновационного прорыва в государственном управлении. М., 2008.
- Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика: нелинейность времени и ландшафты коэволюции. М., 2007.
- Малков С.Ю. Социальная самоорганизация и исторический процесс: Возможности математического моделирования. М., 2009.
- Романов В.Л. Социально-инновационный вызов государственному управлению. М., 2006.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

О ПРЕЗЕНТАЦИИ КНИГИ В.В. СОКОЛОВА «ФИЛОСОФИЯ КАК ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ»

Соколов В.В. *Философия как история философии.* — М.: Академический проект, 2010. — 843 с.

23 ноября 2010 г. в Доме А.Ф. Лосева состоялась презентация фундаментального труда известного российского ученого, заслуженного деятеля науки РФ, почетного профессора МГУ имени М.В. Ломоносова, докт. филос. наук В.В. Соколова «Философия как история философии». Это событие собрало известных ученых, преподавателей и студентов. В выступлениях отмечалось, что книга «Философия как история философии» является не только ценным учебником для студентов и аспирантов, но и глубоким научным исследованием, содержательным источником для педагогической деятельности. Обсуждение вместе с тем носило творческий характер. Большой интерес вызвали вводимые автором в научный оборот новые термины и дополнения в характеристике различных направлений, такие, например, как «верознание» и др. Некоторые идеи книги вызвали острую дискуссию, в частности положение автора о субъект-объектном отношении как всеобщем методологическом принципе рассмотрения всей всемирной философии. Из большинства выступлений следует, что книга В.В. Соколова дает богатый материал для исследований актуальных проблем, касающихся соотношения философии в ее современном состоянии и в контексте всемирной истории. Ниже приводится краткое изложение выступлений некоторых участников презентации.

С анализом книги выступил декан философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, член-корр. РАН, докт. филос. наук, профессор В.В. Миронов. В своем выступлении он отметил, что выход книги В.В. Соколова — итог многолетних размышлений автора. Это пример работы в рамках философского смыслового пространства, когда вдруг оказывается, что знакомые всем вещи и понятия могут нести иное содержание, раскрываться другой гранью, оставаясь в пределах традиционного философского понимания. Миронов особо подчеркнул идеи автора о роли мифа как особого культурного явления. Актуальность этих идей связана с тем, что современная культура в определенном смысле «погружается» внутрь медийного аудиовизуального пространства, т.е. возвращается к мифу.

Миф базируется на вере «в обязательность и повседневность чуда». Этими ожиданиями полна и современная жизнь, в которой чудо становится особой медийной конструкцией. Сам миф, как отмечает В.В. Соколов, принципиально отличен от религии, но в соединении с культом может служить *«ее «теоретическим» фундаментом»*. То есть именно культ (культивирование как постоянный процесс), помноженный на возможности образного воздействия современных аудиовизуальных средств, создает невиданные ранее возможности почти религиозного воздействия на массу с целью манипуляции сознанием. Ряд медийно сконструированных политехнологиями событий, по сути, выстраивается как мифы, в которых четко выражен герой и трикстер (война с Грузией, отставка Ю.М. Лужкова и т.д.).

Миф, как показывает автор, лежит в основе смыслотворчества человека. Он возникает вместе с появлением слова как такового, отражая стихию самой первобытной жизни как результата обобщающей деятельности мысли, но обобщающей не с помощью логики, а с помощью образов и метафор. Для первобытного мышления характерным является не противопоставление самого себя природе, а скорее отождествление с нею, осознание собственной включенности в нее. Коллективное преобладает *над индивидуальным*. Как пишет В.В. Соколов, *«в эту эпоху почти еще нетронутой природы субъект минимален, а объект максимален»*. Именно такое восприятие мира, его познание прежде всего через восприятие и ощущения порождают не понятия, а образы, совокупность которых реализуется в мифологических системах. Миф выступает как оформление нерелексивного чувственно-образного восприятия мира. В Античности доминирует мировосприятие, в рамках которого человек прежде всего осмысливает природу и одновременно осознает себя как отдельное существо и часть этой природы. В.В. Соколов отмечает, что само понятие «природа» уже этимологически содержит вопрос рождения, возникновения. Далее В.В. Миронов в подтверждение своих слов цитирует автора книги: *«Как в русском, так и в греческом (phytai) и латинском (nascor) этимология данного слова (рождаться, происходить) свидетельствует о животворной сути этого тотального понятия. Как видим, оно в мифологии стало первым объектом осмысления, ибо там человек — непосредственный и наиболее значимый компонент жизненного бытия»*. То есть, согласно В.В. Соколову, возникает особый тип мировоззрения, оказавший и продолжающий оказывать влияние на всю человеческую культуру. Наряду с пониманием существования внешней природы («ОНО») человек фиксирует свое «Я» как некую относительно выделенность из бытия, или осознаваемую индивидуальность, и признает свою зависимость от сообщества, в ко-

тором он существует, фиксируя это в категории «Мы», т.е. свою коллективность. Природа, или «ОНО», вечна и устойчива, тогда как существование «Я» внутри этой устойчивости, напротив, не может быть осмыслено вне понятия временности. Таким образом, как отмечает В.В. Соколов, возникает *«тотальное понятие природы»*, а *«фактор времени, противостоящий вечности, образует важнейшие предпосылки субъектности. Именно этот фактор свидетельствует о нарастающей активности субъектного начала»*.

Далее В.В. Миронов обратил внимание на мысль автора о том, что человек был еще не в силах задавать рациональные вопросы природе современным образом, отделяя объект от субъекта. Окружающий мир воспринимался произвольно, но это не значит, что в результате такого восприятия он не познавался. Это было познание, но совершенно иного типа, чем в зародившейся позже науке. *«Мифологические представления... порождали “образы”, в которых при всей их суммарности не содержалось ни доли обобщения... Мифотворческий образ — производное именно мифотворческого мышления со всеми законами мифотворческого восприятия пространства, времени и причины, с его слитностью субъекта и объекта»*. А это, в свою очередь, означает начало становление особого типа раннего мировоззрения или мировосприятия, связанного прежде всего с эмоциональным переживанием бытия, заполненного *«бесчисленным множеством самых различных, довольно размытых образов»*. Именно нарастание субъектного начала постепенно превращает человека в человека современного, все в большей степени отделяющего от себя природу. Именно фактор возможности восприятия природы вне себя даст позже импульс становления науки. Более того, в науке, созданной на основе понятий, роль образного мышления остается весьма важной, особенно в тех областях, где недостаточно экспериментальной базы и отсутствуют возможности эффективной верификации гипотез (например, космологические или космогонические гипотезы в астрономии). В каком-то смысле ученые также занимаются мифотворчеством, дабы зафиксировать гипотезы в некоей единой мировоззренческой системе.

Затем В.В. Миронов обратился к анализу автором вопроса возникновения философии из мифа. По мнению В.В. Соколова, миф, выступая первой исторической формой целостного понимания мира, был одним важнейшим источником философского знания, и ряд особенностей мифологического сознания перешел в философию, подвергшись определенной рациональной интерпретации, и остается в ней до сих пор. Философия всегда сохраняет в себе необходимость постижения внерациональных компонентов человеческого существования, которые могут быть охвачены поэтическим, образным восприятием мира, необходимым любому человеку

для целостного ощущения бытия. Философия и возникает как диалектическое преодоление мифологического сознания с его неразделенностью субъектно-объектных отношений.

Принявший активное участие в обсуждении книги В.В. Соколова директор Института философии РАН, академик РАН, докт. филос. наук **А.А. Гусейнов** сказал, что новое, уточненное и расширенное издание книги профессора В.В. Соколова еще более убедительно, чем первое, подтверждает ее исключительную важность. Этот труд является весомым аргументом в принципиальной дискуссии о природе философии и ее месте в культуре, которая в резких, порой даже политически заостренных формах проходит в нашей стране и мире.

А.А. Гусейнов выделил два вопроса: 1) как в рамках философии соотносятся история и теория? и 2) каков научный статус философии? В те годы, когда философия диалектического материализма была в нашей стране возведена в ранг государственной идеологии и считалась единственно и исчерпаемо научной, у нас сложился разрыв между философией в ее систематическом, логически развернутом виде и историей философии. Что касается самой истории философии, то она стала предметом акцентированной критики — извинительной по отношению к ее домарксистскому этапу, ибо он считался только подготовительным по отношению к диалектическому материализму, и разоблачительной по отношению к современным философским течениям и школам. Сейчас, конечно, и разрыв между теорией и историей философии, и высокомерие по отношению к истории философии преодолены. Но следы и того, и другого остались. Они сохраняются, например, в виде такого разделения философских дисциплин, как если бы история философии была всего лишь одной из них наряду с теорией познания, этикой и т.д. Их можно обнаружить в стилистике работы с историко-философским материалом, когда едва ли не в каждом учебнике можно прочесть, в чем ошибались Декарт, Кант и др. Книга В.В. Соколова ценна тем, что она показывает единство истории и теории философии — такое единство, которое само является единственным в своем роде, присущим именно философии и, может быть, только ей. Здесь история философии не просто связана с философской теорией, переходит в нее, а сама выступает как философская теория в ее самом что ни на есть современном виде. В первом издании книга называлась «Историческое введение в философию»; ее вполне можно было бы назвать «Теоретическое введение в историю философии». Сейчас она называется «Философия как история философии», и в этом случае без ущерба для существа дела можно название перевернуть: «История философии как философия». В книге есть и оригинальное авторское понима-

ние философии, и определенным образом выстроенная история философии. Трудно сказать, что здесь является первичным: то ли понимание философии выведено из анализа ее исторического развития, то ли сама история интерпретирована в соответствии с тем, как понимается философия.

А.А. Гусейнов затронул вопрос об эпистемологическом статусе философии. Философия уже долгое время в научном сообществе находится под подозрением. Вопрос о том, является ли философия наукой, стал едва ли не риторическим. Даже многие представители самого философского цеха склонны давать на него отрицательный ответ. Совершенно очевидно для всех, что по критериям современного естествознания философия наукой не является. Отличие философии от физики и биологии представляется, конечно, более сильным и имеет иную природу, чем их отличие друг от друга. В то же время никто не может отрицать тот факт, что то, что именуется философией, и то, что именуется наукой, изначально и по существу связаны между собой, да и само современное естествознание возникло в рамках и как конкретизация того знания, того взгляда на мир, которые сформировались в философии Нового времени. Когда-то науки рассматривались как разновидности философии, что, возможно, было верно генетически, но не по существу, и со временем они разорвали пуповинную связь с ней. Затем стала намечаться тенденция выводить философию из понятия науки, которая тоже оказалась несостоятельной. Соотношение философии и науки, видимо, нельзя интерпретировать в рамках родовидовых связей. Оно сложнее. Надо думать, что устоявшаяся фигура речи «философия и наука», фиксирующая самостоятельность этих форм знания, имеет под собой солидный интеллектуальный и общественный опыт. В.В. Соколов хорошо осознает диалектичность этой проблемы. Он склонен принять и всерьез отнестись к метафоре Б. Рассела, назвавшего философию ничейной землей между наукой и теологией. Дело, конечно, не в метафоре, которая часто заменяет отсутствие ясного знания. В.В. Соколов дает такую конкретизацию философии как области интеллектуальной деятельности, которая подтверждает данный образ и наполняет его реальным содержанием. Имеется в виду его понимание предмета философии как субъектно-объектного отношения и фундаментальное в рамках его концепции понятие верознания.

Когда у В.В. Соколова говорится о субъектно-объектной предметности философии (притом не только философии позднего Средневековья и Нового времени, работающей с вычлененными и технически обработанными понятиями субъекта и объекта, но и всей философии, в том числе ранней, которая не знает ни этих понятий, ни этих латинских слов), то имеется в виду не отношение

между субъектом и объектом как двумя разными и фиксированными, осознанными в своей разности предметами. Насколько можно понять, для него самым важным и специфичным является изначальная связанность, нераздельность человека как субъекта интеллектуально осваиваемого им мира, выступающего в качестве объекта. Здесь важно не то, как понимаются субъект и объект, а отношения между ними, сама их связанность. Субъектно-объектное отношение первично по отношению к субъекту и объекту. Само понятие субъекта и объекта возникает в рамках и как продолжение субъектно-объектного отношения, являющегося специфическим предметом философии. Новые главы книги, посвященные Гегелю, Марксу и Энгельсу, в этом отношении весьма показательны: Гегель и Маркс обозначают особый качественный этап субъектно-объектных отношений, в рамках которых через понятие практики снимается противопоставление субъекта и объекта, свойственное предшествующей философии, тем самым доказываясь, что противопоставление субъекта и объекта было эпизодом историко-философского процесса и само являлось формой отношений между ними.

Наука превращает в объект все, с чем имеет дело, в том числе и человека. Объективность суждений — основа основ науки. Наука постоянно озабочена тем, чтобы нейтрализовать, снять возмущающее воздействие познающего субъекта на объект или, по крайней мере, учесть его в качестве объективного факта. Религия, напротив, строит картину мира, разумом и сердцем которого является субъект-абсолютная личность Бога, и слово «Бог» обязывает писать с большой буквы. Она все возводит к Богу и особенно сосредоточена на том, чтобы нейтрализовать объективирующее начало мира и дать свою интерпретацию фактам (например, проблеме зла), которые, казалось бы, противоречат этому исходному тезису. Субъект-объективный образ философии, предлагаемый В.В. Соколовым, является срединным по отношению к принципиальному объективизму (объектности) науки и принципиальному субъективизму (субъектности) религии. То же самое можно сказать о понятии верознания, имея в виду, что для религии специфична вера, а для науки — знание. Вера, конечно, существует и помимо религии, но самой религии вне веры быть не может, религия есть основной «институт» производства веры. Точно так же и знание существует помимо науки, но сама наука вне знания немыслима, она является специальным «институтом» по производству знания. В этом смысле философия, если ее основным человеческим продуктом, как полагает Соколов, является верознание, опять-таки находится в срединном положении по отношению к религии и науке.

А.А. Гусейнов подчеркнул, что то положение философии, которое реализовано в концепции В.В. Соколова, представленной в обсуждаемой книге, дает весьма продуктивное направление размышлениям о природе философии и ее месте в современном мире.

Заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, докт. филос. наук, профессор **В.В. Васильев** сказал, что, прочитав с удовольствием новую книгу В.В. Соколова, он прежде всего порадовался творческому настрою ее автора. Василия Васильевича называют патриархом философского факультета МГУ, но по своему научному задору, если так можно выразиться, он даст фору многим молодым ученым. Книга действительно новаторская. В ней предложена оригинальная схема интерпретации историко-философского процесса. Конечно, элементы этой схемы известны, но их комбинация новая. Речь идет о том, что структурообразующим моментом философии и, соответственно, истории философии должны быть субъект-объектные отношения. Философия, по В.В. Соколову, это максимально рационализированное мировоззрение, причем под мировоззрением он понимает воззрение на мир как место человеческого существования. Движение философской мысли — это все более глубокое понимание положения человека в мире, субъект-объектных отношений. Василий Васильевич полагает, что это методологически оправданный, эвристичный тезис. И в этой связи представляется, что очень удачно выбрана композиция книги В.В. Соколова. Она начинается с рассмотрения мифологических попыток осмысления места человека в мире, продолжается широкой панорамой античной, средневековой и новоевропейской философии, а завершается изложением системы Канта, который объявил вопрос «что такое человек?» главным вопросом философии. Значит, философия в ходе своей истории не только проясняет субъект-объектные отношения, но и уточняет собственную природу. Задача историка философии — сделать явным это обстоятельство. Таким образом, В.В. Соколов подчеркивает философскую значимость историко-философских исследований. Историк философии не пассивно воспроизводит прошлое, а объясняет и творчески структурирует его. Чтобы лучше понять специфику историко-философского подхода, представленного в книге В.В. Соколова, В.В. Васильев предложил сопоставить его с наиболее распространенными типами историко-философских дискурсов. Первый из них можно было бы назвать «телеологическим» или «нормативным». Нормативный историк философии явно или неявно допускает свое объективно привилегированное положение в деле познания сути философии или даже самой истины (речь идет именно об объективистских претензиях, так как субъективные предпочтения неизбежны) и рас-

смачивает системы прошлого в свете постепенного приближения к ней (или удаления от нее). Крайним проявлением такого подхода была, конечно, историко-философская концепция Гегеля, который скорее переписывал, чем реконструировал историю философии. Еще дальше идет «интерпретативный» историк философии, который использует фактический материал как саму по себе случайную точку опоры для собственных спекуляций. Впрочем, такой модус историко-философского существования не менее легитимен, чем остальные. Почему бы, в самом деле, не отталкиваться в своих размышлениях от какого-либо великого философа? Так поступали и поступают многие. Самый очевидный пример — М.М. Мамардашвили. При интерпретативном подходе от оригинальных систем, правда, мало что остается, они трансформируются автором во что-то совершенно другое. Трансформация происходит и в «нормативных» дискурсах, но «нормативный» историк философии нацелен на то, чтобы дать объективную картину философских теорий. «Интерпретативный» же автор по большому счету не заботится о корректности изложения произведений, к примеру, Канта или Декарта. Его интересуют только собственные идеи, но он словно не решается говорить от своего имени и надевает маски философских гениев. Интерпретативному историку философии полностью противоположен «доксографический» историк философии. Он стремится буквально передать мысли своего героя. Есть две разновидности доксографов. Первые считают свою задачу выполненной после пересказа теоретических тезисов того или иного философа. Вторые дополняют картину изложением аргументов, используемых философом для их обоснования. Второй путь заведомо более выигрышен, так как позволяет не только узнать суждения философа, но и приблизиться к их пониманию (дело в том, что многие философские тезисы сами по себе очень абстрактны и допускают разное толкование, но подкрепляющие их доказательства должны отталкиваться от неких самоочевидных вещей, давая возможность, таким образом, увязать эти тезисы с общепонятными интуициями, раскрывая их подлинный смысл). Однако полного понимания можно достичь лишь в том случае, если удастся встроиться в исторический и понятийный контекст философской системы прошлого. К достижению этой цели стремятся «герменевтические» истории философии — замечательных профессионалов в этой области немало в современной Германии. «Герменевтики», однако, растворяют те или иные системы в их социальном и идейном окружении, навязывая спорную мысль о несамостоятельности как философии в целом, так и отдельных философов. Кроме того, этот подход грозит релятивизацией философии, забвением того факта, что ядром философских дискурсов являются логические

аргументы, имеющие универсальное значение. Это значение, напротив подчеркивают представители «аналитической» историко-философской школы, образцовыми показателями которой являются труды Ф.Ч. Коплстона. Аналитический историк философии отличается от доксографа тем, что он не просто излагает тезисы и аргументы философов, но и пытается подвергнуть их имманентному анализу. Он выявляет логические нестыковки этих тезисов, а затем как бы встаёт на позицию разбираемого автора и пытается снять обнаруженные проблемы с помощью его же текстов. Именно аналитический историк философии может достичь глубокого понимания философской системы и даже, что называется, понять ее лучше самого автора. Риск аналитического метода в истории философии состоит в возможной модернизации изучаемого философа и в отходе от исторически конкретной реконструкции прошлого. В идеале поэтому надо стремиться к сочетанию герменевтического и аналитического подходов. Впрочем, возможны и более широкие синтезы: книга В.В. Соколова как раз являет собой пример удачной комбинации разных историко-философских методов. Громадный профессиональный опыт позволяет В.В. Соколову добиться действительно гармоничных сочетаний. Его концептуальные схемы, четко заявленные в начале книги, тем не менее, не давят на фактический материал. И это не переписывание истории, а ее реконструкция. Идеи мыслителей подаются не в логическом вакууме, а плотно вписываются в социокультурные обстоятельства эпох. Автор почти не замечен, но и не устраняется из повествования. В итоге эта книга, помимо прочего, может рассматриваться как хорошее пособие по воспитанию историко-философского вкуса. Единственное, что лично мне в ней не хватает, так это развернутого анализа аргументации обсуждаемых фигур. Возможно, это связано с тем, что философия для Василия Васильевича — прежде всего мировоззрение, а не точная, насколько это возможно, наука в первоначалах. И хотя он говорит о «максимально рациональном» мировоззрении, речь идет скорее о «концептуализированном» (в духе Конта), а не об аргументативно-фундированном воззрении на мир и человека в нем. Этот момент довольно существен. В самом деле, какую роль играют аргументы и доказательства в философии? Действительный ли это фундамент систем или скорее декорации, украшения, скрывающие подлинные — социальные, психические, биологические и др. подосновы картин мира, обнаруживаемых нами в текстах великих философов? Хотя некоторые знаменитые философские аргументы и впрямь можно понять как драпировку какой-то другой интеллектуальной мотивации, в философии есть области, имеющие, в частности, отношение к исследованию сознания, где строгие доказательства

возможны и где они реально позволяют прояснить фундаментальные вопросы. Василий Васильевич придерживается иного мнения. Впрочем, как отметил В.В. Васильев, вопрос этот запутан и заслуживает отдельного обсуждения. Достоинство книги В.В. Соколова состоит именно в том, что она побуждает к дискуссиям и заставляет вновь и вновь размышлять не только о концепциях мыслителей прошлого, но и о самой природе философии.

Заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, докт. филос. наук, профессор **М.А. Маслин** подчеркнул, что, как и многие присутствующие на этом обсуждении, он воспитывался на лекциях профессора В.В. Соколова и воспринимает свое участие в этом разговоре как большую честь. Книга В.В. Соколова представляет собой скорее не учебник, а монографию, которая содержит подробный рассказ о развитии западноевропейской философии с включением ряда сюжетов на темы арабо-мусульманской, христианской и иудейской традиции. Не вошли в нее только современная философия, которая представляет собой особое явление. В качестве учебника книга Василия Васильевича является наиболее подходящим руководством для тех, кто профессионально изучает философию, в том числе и для тех, кто ведет исследования в этой области. Так что это не учебник в традиционном смысле слова, так как по своей жанровой специфике в книге нет «облегченного», популярного изложения материала. Она написана для профессионалов, а не для «всех интересующихся» (как пишут в издательских аннотациях). Эти самые «интересующиеся», когда берутся судить о философии, отметил М.А. Маслин, смахивают зачастую на одного из персонажей А.Н. Островского, который в ответ на вопрос о том, что такое философия говорил, что это не что иное, как «шевеление мозгов». Подавляющее большинство гегелевских произведений тоже представляли собой изложение лекционных курсов. Несмотря на то что книга профессора Соколова не содержит специальных разделов, посвященных истории русской философии, ее методологическое оснащение, авторские подходы, приемы изложения материала вполне органичны для интерпретации русской философской мысли. Например, разъясняя проблему соотношения философии и науки, веры и знания в истории философии, В.В. Соколов вводит понятие «верознание» в качестве универсальной модели, объясняющей функционирование философского знания в его истории. Феномен «верознания», по В.В. Соколову, означает неизбежное возникновение и постоянное воспроизведение «тупиковых ситуаций» в истории мысли, которые имели место во все эпохи начиная уже с Античности, появление того, что принято называть иррационализмом. М.А. Маслин подчеркнул, что, по его мнению, «верознание»

в качестве именно рационалистической, а не религиозно-философской позиции отражает специфику творчества М.В. Ломоносова. Это представляется весьма важным в свете предстоящего в этом году 300-летнего юбилея основателя Московского университета. Однако, отмечает М.А. Маслин, определяя философию как «рационализированное мировоззрение» В.В. Соколов призывает к важности понимания того, что это не означает «тотальной рационализации» всего и вся. Предел всезнайству философии кладет религия своим выдвиганием религиозного Абсолюта, тогда как философия обречена на вечные поиски идеалов истины, добра и справедливости. Когнитивное содержание религии состоит в том, что она указывает разуму его границы и пределы. Подтверждение этой мысли, отметил М.А. Маслин, можно найти у Ломоносова: «...высшее всего, и сердце и ум наш к небу возводящее, спасительное есть дело представлять в уме своем непостижимое величество и непонятную премудрость всевышнего зиждителя». Человеческое изумление бесконечностью познания, когда разум немеет перед бездной, Ломоносов выражает в известных стихах:

Открылась бездна звезд полна;
Звездам числа нет, бездне — дна.
Песчинка как в морских волнах,
Как мала искра в вечном льде,
Как в сильном вихре тонкий прах,
В свирепом как перо огне,
Так я в сей бездне углублен.

Натуральная философия (философия, познающая натуру, т.е. природу), физика (в терминологии Ломоносова), или естествознание (в современной терминологии). Есть ближайшие аналоги знания философского, которое, как и естественно-научное знание, является, по Ломоносову, прежде всего знанием рационализированным. В этом отношении Ломоносов — сторонник верознания, хотя никак не может быть назван сторонником религиозной философии, институционализация которой в России происходит позже, в 30—40-е гг. XIX в. Если для И.В. Киреевского «философия не есть одна из наук, и не есть вера, а есть проводник между науками и верой» (тоже формула верознания, но уже иного рода), то для М.В. Ломоносова философия как раз ближе к науке, она отличается от веры, хотя и является для нее, по его словам, «родной сестрой». Упомянутая концепция верознания, подчеркнул М.А. Маслин, является весьма емкой и перспективной для познания различных оттенков соотношения разума и веры в истории русской философии.

Почетный профессор МГУ имени М.В. Ломоносова, докт. филос. наук **Г.Г. Майоров** поздравил профессора В.В. Соколова с выходом в свет его фундаментального труда, посвященного философии, рассмотренной с точки зрения её истории. Он отметил, что хотя эта книга номинирована как «учебное пособие для вузов», она, по существу, представляет собой весьма оригинальное, всестороннее, сугубо научное исследование западно-европейской философии от момента ее рождения до середины XIX в. Это не означает, что В.В. Соколов в своей книге рассматривает западно-европейскую философию изолированно от других культур. Напротив, отдельные главы он посвящает предфилософскому мировоззрению древнейших восточных цивилизаций (глава I), религиозно-философским учениям Византии (глава VIII) и арабо-мусульманской и еврейской средневековой философии (глава IX). Свою историю философии В.В. Соколов доводит до середины XIX в., завершая ее критикой в главе «От философии к идеологии в марксизме — диалектический материализм» (глава XIII).

Г.Г. Майоров отметил, что его оценка книги В.В. Соколова более чем положительная, почти восторженная. Несмотря на большой объем текста, книга совершенно лишена пустословия. Напротив, язык автора предельно лаконичен. Особенно впечатляет эрудиция профессора В.В. Соколова. Не меньше впечатляет и оригинальность авторских трактовок философских систем и необычное понимание самой философии, с которыми, правда, не всякий историк философии согласится. На первой же странице текста читаем, что элегия и мифология — теоретическая платформа, появляющаяся еще до философии (с. 3), и далее: философию «можно и даже должно понимать как наиболее сложную науку о человеке (о чем говорит само древнегреческое слово «любомудрие» (там же)). Подобное понимание, по мнению Г.Г. Майорова, вряд ли выражает специфику философии, а слово «любомудрие» (философия) вряд ли сводится к понятию «самая сложная наука о человеке». Неудачным, на его взгляд, следует признать и определение В.В. Соколовым философии: «...наиболее систематическое, максимально рационализированное мировоззрение» (с. 5). Под данное определение философии не подойдет не только философия Ницше и Кьеркегора, но и философия Платона и неоплатоников, не говоря уже об иррационалистических направлениях философии.

Однако все замечания, подчеркнул Г.Г. Майоров, касаются только нескольких неудачных выражений, попавших на страницы превосходно написанной и необычайно содержательной книги, в которой В.В. Соколов, проявляя присущую ему от природы способность к обобщению, создает впечатляющую картину развития философии в истории от зарождения в Древней Греции до все-

объемлющего идеализма и немецкой классической философии и от него до «диалектического материализма» Маркса и Энгельса (глава XVIII).

Г.Г. Майоров сказал, что, судя по предыдущим выступлениям коллег, присутствующих в зале, они в большинстве своем сосредоточились главным образом на Введении, тогда как главные научные результаты получены автором в основной части книги и там же реализуется его прекрасная идея представить философию через ее историю.

В заключение Г.Г. Майоров охарактеризовал труд В.В. Соколова как большой вклад в российскую историко-философскую науку.

Профессор кафедры социальной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, докт. филос. наук **И.А. Гобозов** сказал, что В.В. Соколов является выдающимся историком философии. На его учебниках выросли многие отечественные философы, внесшие затем большой вклад в историко-философскую дисциплину. Представленная работа является квинтэссенцией многочисленных трудов профессора В.В. Соколова. Это классический труд, посвященный классическим и вместе с тем традиционным философским проблемам. Его ценность заключается в том, что философия в настоящее время переживает глубокий системный кризис. Сейчас доминируют постмодернистские концепции, сводящие серьезные философские рассуждения к пустому дискурсу обо всем и ни о чем.

Сразу же во Введении автор подчеркивает, что «философия — весьма древний и нелегкий для понимания компонент духовной интеллектуальной культуры человечества» (с. 3). Поэтому философия не есть пустой дискурс. С самого начала она рефлексировала над бытием человека и окружающей социоприродной действительностью.

В.В. Соколов. По мнению И.А. Гобозова, В.В. Соколов в своей книге поднял много интересных проблем, но особого внимания заслуживает проблема субъектно-объектных отношений. Раскрытие этих отношений «позволяет трактовать одни учения смещенными в сторону объекта — в максимальной форме это *материализм*, а другие — в сторону субъекта. Наиболее последователен здесь так называемый субъективный идеализм» (с. 7). Сейчас из философской литературы изгнаны термины «материализм» и «идеализм». Но В.В. Соколов показал, что эти термины не являются искусственными конструктами. Они отражают реалии истории философии.

К недостаткам книги И.А. Гобозов отнес изложение марксизма. Он считает, что это изложение носит поверхностный и предвзятый характер.

В заключение И.А. Гобозов пожелал В.В. Соколову крепкого здоровья и еще больших творческих успехов.

Профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, докт. филос. наук **В.Ф. Титов** отметил, что ему удалось прочитать только три главы — XIV о философии Канта, XVI — об идеалистической философии Гегеля и заключительную XVIII — о философии марксизма. В своем выступлении он коснулся лишь содержания заключительной главы. Свой выбор, отметил В.Ф. Титов он объясняет двумя обстоятельствами. Во-первых, тем, что в современной России далеко не все авторы, пишущие по истории философии, уделяют должное внимание вкладу классического марксизма в развитие философии. Во-вторых, тем, что в работах многих авторов имеет место необъективное, предвзятое, политически конъюнктурное освещение учения основоположников марксизма. В этой связи не лишним будет упомянуть тот факт, что даже Т.И. Ойзерман, самый известный и влиятельный в советские времена марксист, в 2003 г. опубликовал книгу «Марксизм и утопизм». В ней наряду с советской интерпретацией содержится немало высказываний об утопичности идей марксизма и даже об их недостаточной аргументированности. Вот одно из них: «Марксово исследование капитализма осталось незавершенным. Более того, исследование развития капитализма осталось незавершённым и в трудах всех без исключения последователей Маркса. Это обстоятельство, которое никогда не учитывалось в полной мере марксистами XX века, обесценивало их социалистические выводы».

В.В. Соколов, по мнению В.Ф. Титова, несмотря на критическое отношение к марксизму в целом, объективно оценивает место и роль марксизма в истории философии, раскрывая его сильные и слабые стороны. Это позволяет составить адекватные представления о месте и роли Маркса и Энгельса в истории философии.

Солидаризируясь с ранее выступавшими, В.Ф. Титов еще раз подтвердил высокий научный уровень книги и огромный вклад Василия Васильевича Соколова в развитие историко-философской науки.

С заключительным словом выступил автор книги, профессор **В.В. Соколов**.

Он выразил благодарность всем участникам обсуждения его книги, работа над которой осуществлялась по гранту РГНФ и, согласно его требованиям, была выпущена в свет издательством «Академический проект» как учебник. В предшествующем издании 2004 г. опубликованном в большой серии «Классический университетский учебник» (в связи с 250-летием МГУ имени М.В. Ломоносова), книга была озаглавлена «Историческое введение в философию».

Это издание обсуждалось на «Круглом столе» в журнале «Вопросы философии» в мае 2005 г. (отчет обсуждения опубликован в № 3 журнала за 2006 г.). Некоторые участники тогдашнего обсуждения приняли участие и в нынешнем. В.В. Соколов заметил, что обсуждаемая работа значительно отличается от предшествующего издания. Новое название «Философия как история философии» обосновано существенными концептуальными поправками во Введении ко всей увеличенной в объеме и содержания книге, которая, к сожалению, по-прежнему представлена как «учебник». Предшествующее издание завершалось философией Канта, теперешнее включает последующую немецкую классическую философию и философию К. Маркса и Ф. Энгельса.

Наиболее адекватным было бы отнести книгу к «учебному изданию» (на завершающем контртитule оно обозначено как «научное издание»). Разработка в ней субъект-объектной парадигмы, а также других новых концептуальных положений, составляющих теоретический фундамент данного исследования, значительно отличается его от множества обычных описательно-эмпирических пособий и некоторых монографий. Конечно, данная книга не может служить начальным пособием по истории философии, но вполне «по зубам» магистрантам и тем более аспирантам, освоившим историю философии на первом уровне.

В.В. Соколов отметил, что на презентации поставлены некоторые первостепенные вопросы общеметодологического и более частного характера. Как тех, так и других могло бы быть, конечно, еще больше. На упомянутом выше «Круглом столе» в «Вопросах философии» в 2005 г. один из его участников (кажется, А.А. Гусейнов) высказал мнение, что книга нуждается во многих обсуждениях. Теперь ее объем увеличился и введены новые идеи. В.В. Соколов сказал, что если позволят здоровье и обстоятельства, в течение 3—4 лет он смог бы проанализировать труды важнейших российских мыслителей и более поздних западных философов в свете концепции «верознания» (и не только). Но вряд ли возможен второй том этого труда. Не вдаваясь в такого рода мечтания, автор вынужден был возразить Г.Г. Майорову, который не принял его общее определение философии как наиболее сложной науки о человеке. Между тем, по мнению В.В. Соколова, исходная формула субъект-объектности как единства в раздвоении ориентирует именно на такое определение философии, что доказывается всей историей мировоззрения философии.

В.В. Соколов отметил также, что он во многом не удовлетворен тем, как получилась глава («эпоха») о Марксе и Энгельсе. Следовало бы в первую очередь изложить их формулировку исторического материализма и лишь затем диалектического, хотя суть пер-

вого выявлена, по мнению автора, удовлетворительно. Вместе с тем автор полагает, что ему удалось правильно раскрыть различие между Марксом и Энгельсом в истолковании так называемой диалектики и отметить неопределенность в ее трактовке последним. В.В. Соколов считает правильным в концептуальном отношении замену этого антично-средневекового неопределенного теоретизирования на диадную методологию, с одной стороны, и триадную — с другой. В характеристике же диалектики как логики поставил точку Аристотель, подчеркнул В.В. Соколов.

*В.Д. Рута**

ПРАВИЛА ПРЕДОСТАВЛЕНИЯ СТАТЕЙ

Журнал «Вестник Московского университета. Серия 7. Философия» публикует статьи по различным направлениям философской науки, информацию о конференциях и критические рецензии, выходит один раз в два месяца. При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Требования к оформлению статей

Редколлегия журнала принимает к рассмотрению статьи не более авт.л. (40 000 знаков)? аннотацией (до 900 знаков) на русском и английском языках и ключевыми словами (не менее 3—5 слов/ словосочетаний) на русском и английском языках.

Пристатейный библиографический список оформляется в соответствии с требованиями РИНЦ. В случае использования в статье редких языков (греческий, китайский, японский, санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база прилагается в отдельном файле. Таблицы, схемы, рисунки, иной иллюстративный материал должны быть сохранены отдельными файлами в форматах «*.jpg».

- редактор — Microsoft Word; количество знаков на странице — 1800;
- шрифт — Times New Roman; размер шрифта — 14; интервал — 2,0; лист формата А4;
- поля стандартные;
- аннотация на русском и английском языках, а также ключевые слова на русском и английском языках должны быть помещены в начале статьи после названия;
- библиографические ссылки в тексте должны оформляться следующим образом: в квадратных скобках указываются инициалы и фамилия автора/авторов (в случае их отсутствия — название работы), год издания цитируемого произведения и страница);
- перечень процитированных произведений должен быть оформлен в алфавитном порядке и вынесен в конец статьи в раздел «Список литературы»;
- примечания к тексту статьи делаются постранично с использованием сквозной нумерации;
- кавычки — « »; двойные кавычки « ” ».

Необходимо указать сведения об авторе: Ф.И.О. (полностью); ученая степень; ученое звание; место работы и должность; адрес, e-mail, телефон, факс. Сведения об авторе следует поместить на первой странице статьи в сноске, помеченной звездочкой.

Порядок рецензирования рукописи

1. Рукописи проходят рецензирование одним из членов редколлегии или ведущим специалистом с профильной кафедры, назначенным на заседании редколлегии.
2. На основании рецензии и обсуждения статьи на заседании редколлегии принимается решение о публикации статьи, об отправке ее на доработку в соответствии с замечаниями рецензента или об отказе в публикации.
3. Рецензия оформляется в письменном и электронном виде и передается ответственному секретарю.
4. Рецензии на статьи находятся у ответственного секретаря и предоставляются по запросам авторов статей и экспертных советов ВАК.
5. Заседания редколлегии проводятся не реже 4 раз в год.

Рукописи направляются по адресу: vestnikmsu@mail.ru

Сайт журнала — www.philos.msu.ru/vestnik/philos

Во всех случаях полиграфического брака просьба обращаться в типографию

Плата с авторов за публикацию рукописей не взимается.

* Рута Владимир Дмитриевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии РЭУ имени Г.В. Плеханова, тел.: 503-17-56; e-mail: vdruta@yandex.ru

УЧРЕДИТЕЛИ:

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
философский факультет

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

МИРОНОВ В.В., докт. филос. наук, профессор — главный редактор,
БОЙЦОВА О.Ю., докт. полит. наук, профессор — зам. главного редактора,
КУЗНЕЦОВ В.Г., докт. филос. наук, профессор — зам. главного редактора,
КУЗНЕЦОВА Т.В., докт. филос. наук, профессор — ответственный секретарь,
АЛЕКСЕЕВ А.П., докт. филос. наук, профессор, БОРЗЕНКОВ В.Г., докт. филос.
наук, профессор, БРЫЗГАЛИНА Е.В., канд. филос. наук, доцент, ВАСИЛЬЕВ В.В.,
докт. филос. наук, профессор, ГИРЕНКО Ф.И., докт. филос. наук, профессор,
ДАВЫДОВ И.П., канд. филос. наук, доцент, ЗАВАДСКИЙ С.А., канд. филос. наук,
доцент, КИРАБАЕВ Н.С., докт. филос. наук, профессор, КОЗЫРЕВ А.П., канд. фи-
лос. наук, доцент, КОСТИКОВА А.А., канд. филос. наук, доцент, КРЖЕВОВ В.С.,
канд. филос. наук, доцент, КРУПНИК И.Л., канд. филос. наук, ЛЕБЕДЕВ С.А., докт.
филос. наук, профессор, МАРКИН В.И., докт. филос. наук, профессор, РАЗИН А.В.,
докт. филос. наук, профессор, СОКУЛЕР З.А., докт. филос. наук, профессор,
СТЕПИН В.С., докт. филос. наук, профессор, ШАПОШНИКОВ В.А., канд. филос.
наук, доцент, ШИШКОВ А.М., канд. филос. наук, доцент

Редактор И.И. Жиброва

Технический редактор Н.И. Матюшина

Корректор Н.И. Коновалова

Адрес редакции:

125009, Москва, ул. Б. Никитская, 5/7.
vtnu_red@mail.ru

Адрес редколлегии:

119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы,
МГУ имени М.В. Ломоносова, I Учебный корпус,
философский факультет, каб. Г-554.

Сайт журнала: www.philos.msu.ru/vestnik/philos

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации РФ.
Свидетельство о регистрации № 1553 от 14 февраля 1991 г.

Сдано в набор 00.00.2011. Подписано в печать 00.00.2011.
Формат 60×90/16. Бумага офс. № 1. Гарнитура Таймс.
Офсетная печать. Усл. печ. л. 6,5. Усл. кр.-отг. 0,0.
Уч.-изд. л. 0,0. Тираж 0000 экз. Заказ № . Изд. № 0000.

Ордена «Знак Почета» Издательство Московского университета.
125009, Москва, ул. Б. Никитская, 5/7.
Типография МГУ.
119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 15.

И Н Д Е К С 70998 («Роспечать»)
И Н Д Е К С 39313 («Пресса России»)

ISSN 0201—7385
ISSN 0130—0091

ISSN 0201—7385. ISSN 0130—0091.
Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2011. № 1. С. 1—104.