

Вестник Московского университета

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в ноябре 1946 г.

Серия 7 **ФИЛОСОФИЯ**

№ 3 • 2017 • МАЙ — ИЮНЬ

Издательство Московского университета

Выходит один раз в два месяца

СОДЕРЖАНИЕ

История философии

К р о т о в А.А. Архитектоника и доказательства (теория философии Марсиала Геру) 3

Онтология и гносеология

Х а н о в а П.А. Фигура призрака: Мейясу и Деррида 19

Философия и методология науки

Г а с п а р я н Д.Э. Проблема воплощенных и символических понятий в контексте машинной формализации семантики 35

Я к о в л е в В.А. Эпистемологическая структура инноваций в науке . . 52

Герменевтика

Д е н и с е н к о В.Н., Р ы б а к о в М.А., П о в а л к о П.Ю. Феноменология языковых средств в семиозисе художественного текста (на материале романа Т.Н. Толстой «Кысь») 69

М о р о з о в а М.В. Чтение художественной литературы как парадигмальная модель опыта в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера. 79

Философия и антропология

П о п о в А.П. Изобретенное «Я»: самореферентность и самоописание . . 94

Философия культуры

М а й о р о в а Е.Д. Мыслители итальянского Возрождения XV — начала XVI веков о сущности живописи и ее месте в культуре эпохи . . . 105

CONTENTS

History of Philosophy

K r o t o v A.A. Architectonics and arguments (Martial Gueroult's theory of philosophy).	3
--	---

Ontology and Gnoseology

K h a n o v a P.A. Spectres of philosophy: Derrida and Meillassoux	19
--	----

Philosophy and Methodology of Science

G a s p a r y a n D.E. The problem of embodied and symbolic concepts in the context of machine formalization of semantics	35
I a k o v l e v V.A. Epistemological structure of innovations in science	52

Hermeneutics

D e n i s s e n k o V.N., R y b a k o v M.A., P o v a l k o P.Yu. Phenomenology of the linguistic means in the literary text semiosis (on the basis of the novel Kys' by Tatiana Tolstaya)	69
M o r o z o v a M.V. Fiction literature reading as a paradigmatic model of experience in philosophical hermeneutics of H.-G. Gadamer	79

Philosophy and Anthropology

P o p o v A.P. The invented Self: self-reference and self-description	94
---	----

Philosophy of Culture

M a y o r o v a E.D. Thinkers of the Italian Renaissance of the XV – beginning of XVI century about the essence of painting and its place in the culture of the era.	105
--	-----

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

А.А. Кротов*

АРХИТЕКТОНИКА И ДОКАЗАТЕЛЬСТВА (ТЕОРИЯ ФИЛОСОФИИ МАРСИАЛЯ ГЕРУ)

В статье анализируются главные положения метафилософии Марсиаля Геру: дедукция условий возможности истории философии; отличие ее от истории науки; отсутствие в ней прогресса, понимаемого как вытеснение устаревшего содержания более актуальным. Затрагивается характерный для творчества Геру метод исследования структур классических философских произведений. В творчестве Геру, несомненно, присутствуют мотивы, в высшей степени важные для современных историков философии. Это и обоснование плюрализма как формы существования истории философии, и трактовка философии как постоянно возобновляемого опыта, и решение вопроса о соотношении вневременной истины с последовательной сменой учений. В достаточной степени обоснованными представляются размышления Геру о том, что полномасштабное сведение философии к внешним по отношению к ней факторам приводит к потере ее предмета. Главная сложность, с которой сталкивается его подход, — в подчинении истории философии метафизической схеме, обнаруживающей свое родство с онтологическим реализмом. В результате беспристрастный анализ исторических данных, призванный вывести за пределы ограниченного круга представлений претендующих на исключительность учений, сам оказывается включенным в контекст одной из метафизических традиций.

Ключевые слова: философия истории философии, Марсиаль Геру, французская философия, философия XX в., дианоэматика.

A. A. K r o t o v. Architectonics and arguments (Martial Gueroult's theory of philosophy)

In the article are analyzed the main principles of Martial Gueroult's meta-philosophy: the deduction of conditions of opportunity of the history of philosophy, its dissimilarity from the history of science, the lack of progress in it, understood as the displacement of outdated content by more relevant. Touched on the typical for Gueroult method of studying the structures of classical philosophical works. In Gueroult's work, of course, there are motifs that are highly relevant for modern historians of philosophy. This is justification of pluralism as a form of existence of the history of philosophy, and the interpretation of philosophy as a constantly renewed experience, and the decision of the question of the relation

* Кротов Артем Александрович — доктор философских наук, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (495) 939-18-48; e-mail: krotov@philos.msu.ru

between timeless truths with sequential shift of doctrines. Sufficiently substantiated are Gueroult's reflections that the full attention of philosophy to the external factors leads to loss of its subject. The main difficulty of his approach — in subordination of the history of philosophy to metaphysical scheme, which reveals its relationship to ontological realism. As a result the impartial analysis of historical data obliged to extend beyond a limited circle of ideas intended to be exclusive, is included in the context of one of the metaphysical tradition.

Key words: the philosophy of the history of philosophy, Martial Gueroult, French philosophy, philosophy of the 20th century, diano matique.

Одна из характерных тенденций развития интеллектуальной культуры двадцатого столетия связана со стремлением осуществить синтез казавшихся прежде разнородных элементов, достичь пределов человеческих возможностей в творчестве, выйти за границы шаблонов и аксиом недавнего прошлого. Появлялись концепции, претендовавшие на подведение итогов в самых разнообразных областях познавательной деятельности. Обилие философских концепций подталкивало выдвинуть убедительное, учитывающее достижения и новаторские идеи, объяснение факту плюрализма учений в мировоззренческой сфере. Простейшая линейная схема, принимающая за основу единственный фактор прогресса, уже не удовлетворяла взыскательным вкусам многих среди тех, кто привык вести существование в насыщенной философской атмосфере, образованной переплетением классических и современных понятий и теорий. Истолкование нюансов, типичных для различных этапов историко-философского развития сопровождалось переосмыслением представлений о самой природе философского знания. Важной задачей виделось не только отыскание причин, с необходимостью определивших присутствие мировоззренческого плюрализма в прошедшей истории, но и формулировка обоснованной, безупречно выверенной оценки перспектив сложившегося в философии положения дел применительно к ближайшему будущему.

Среди наиболее масштабных проектов, выдвинутых в XX в. в области философии истории философии, своей обстоятельностью выделяется «дианоэматика» Марсиаля Геру (1891—1976). Он учился в Эколь Нормаль, впоследствии был участником обеих мировых войн. По существу вся его жизнь тесно связана с работой в университетской среде. Он был профессором философии в университете Страсбурга (1929—1945), в Сорбонне (1945—1951) и Коллеж де Франс (1951—1963), где занимал кафедру истории и технологии философских систем. Геру — член Академии моральных и политических наук. Среди его главных работ — «Эволюция и структура наукоучения Фихте» (1930), «Трансцендентальная философия Со-

ломона Маймона» (1931), «Лейбницианские динамика и метафизика» (1934), «Протяженность и психология у Мальбранша» (1939), «Декарт согласно порядку доказательств» (2 тома, 1953), «Беркли» (1956), «Мальбранш» (3 тома, 1956–1959), «Спиноза» (2 тома, 1968–1974), «Дианоэматики» (4 тома, опубл. в 1979–1988). Над теорией историко-философского процесса Геру начал работу в первые же годы своей преподавательской деятельности, начальная редакция «Дианоэматики» относится к 1933–1938 гг. Впоследствии он дополнял, расширял, трансформировал свой фундаментальный труд по философии истории философии. В 1957 г. во время философского конгресса он объявил коллегам: «Я вам доверю, что давно работаю над большой книгой — не знаю даже, не умру ли прежде, чем закончу ее, — о философии, истине, истории» [*M. Gueroult*, 1979, р. 7]. Так или иначе, приведенные слова оказались пророческими, текст четырех томов «Дианоэматики» был опубликован уже после смерти Геру его ученицей Жинет Дрейфус. Ряд идей, содержащихся в итоговом теоретическом труде Геру, читатель может обнаружить и в отдельных его статьях, в монографиях, посвященных классикам новоевропейской философии. Некоторые из его методологических идей заявлены в прижизненных публикациях исчерпывающе и вполне четко, иные представлены в сжатой, тезисной, фрагментарной форме.

В статье «Проблема легитимности истории философии» он констатирует, что «легитимность истории философии периодически ставится под сомнение» [*M. Gueroult*, 1956, р. 45], главным образом, наивным мышлением, не отличающим философию от науки и полагающим, будто по-настоящему имеют значение лишь самые новые концепции, находящиеся на переднем рубеже прогресса. Геру избирает нестандартный отправной пункт для решения заявленной проблемы. «Законная или нет, она существует» [*ibid.*], — заявляет он об истории философии. Вопрос факта должен лежать в основании обсуждения темы правомерности. Подобный поворот сразу задает направление исследования: установление условий возможности истории философии. «Неразрывность философии и ее истории — главная характеристика факта этой истории» [*ibid.*, р. 47]. При этом история философии, в отличие от иных наук, по-разному трактуется исследователями как в отношении методов ее изучения, так и целей. Формы, которые она принимает, многообразны. Они всегда определялись понятием философии, которого придерживался исследователь. Но несомненный факт заключается в том, что философское сознание любой эпохи испытывает потребность в знании о своем прошлом, интерес к концепциям древности, которые в любую эпоху воспринимаются как не лишенные своей ак-

туальности. Философские учения не существуют вне контекста притяжения и отталкивания, антагонизма и родства с предшествующими системами. Новые учения конституируются, обретают силу, развиваются в атмосфере полемики с иными подходами, зачастую предложенными чрезвычайно давно. Равным образом и историк философии не может изучать свой предмет, совершенно исключив полемические моменты, ибо его понимание исследуемой области наталкивается на альтернативные модели. В то время как для науки история не является ее обязательной частью, в философии ситуация обратная. В истории философии нет прогресса, в ней присутствует плюрализм подходов, которые расположены в единой плоскости по отношению к непрерывному поиску истины. Если для вхождения в мир науки нет необходимости погружения в обстоятельства, сопряженные с открытиями прошлого, то для философии ее история — и главный инструмент для знакомства с нею, и постоянный «источник вдохновения». Философия представляет собой космос спекулятивных возможностей, ни одна из которых не может окончательно опровергнуть другие. Выдвигая понятие дианоэматики, Геру обозначает им дисциплину, изучающую условия возможности философий в истории. По его мнению, «дианоэ�атика как философия философий, данных фактически, должна конституироваться как проблематика реальности» [ibid., p. 68]. Но это реальность особого рода, нуждающаяся в конкретизации. В качестве метафилософии дианоэ�атика не совпадает ни с наукой, ни с искусством, хотя названные сферы и соприкасаются с областью философии.

В докладе на коллоквиуме, прошедшем в Брюсселе, Геру определил свой метод историка философии как «метод структур» [*M. Gueroult*, 1973, p. 285]. Примером его применения может служить любая из монографий Геру. В сжатом виде главные особенности своего метода он резюмировал в первом томе сочинения, посвященного метафизическим «Размышлениям» Декарта. Геру иронично замечает, что зачастую исследователь, воображающий, будто достиг понимания классического текста, на самом деле понимает лишь самого себя. Иллюзия понимания возникает всегда, если наблюдается преобладание фантазии над правильно выстроенным, выверенным рассуждением. Геру призывает во всех случаях отдавать предпочтение строгому, последовательному анализу над свободным полетом фантазии, нетерпеливым в своем стремительном желании достичь мнимой глубины. Приверженец «вдохновения», обратившийся к изучению классической системы, подобен бабочке, бездумно устремляющейся к светящейся лампе. Ему кажутся неуместными требования предоставить аутентичную интерпретацию,

во всех своих деталях подтверждаемую текстами, он окружает себя дымкой фантазии. «Именно в тексте, однако... философия, которая совсем не пустой бред, стремится обнаружить ключ к загадке, предложенной ей творчеством великих гениев. И этот текст, его следует объяснять» [M. Gueroult, 1999, p. 10]. Исследователю доступны два способа объяснения. Путь критики сосредоточен на выяснении вопросов теоретических источников, влияний, особенностей духовной эволюции. Другой способ — анализ структур. Он предполагает раскрытие «доказательных и архитектурных структур» философского произведения. Геру настаивает на том, что речь идет об объективном анализе, чуждом предвзятости и эмоциональных оценок. «Открытие подобных структур — главное для изучения любой философии, так как именно через них конституируется ее здание в качестве философии, в противоположность басне, поэме, духовному или мистическому порыву» [ibid.]. Независимо от того, представляет собой философия форму иррационализма или выступает выражением рационалистической традиции, лежащие в ее основании структуры предполагают наличие доказательств. Архитектоника философского сочинения ставит своей целью убедить разум читателя принять за истину предлагаемое его вниманию учение. Архитектонические и логические средства системы всегда соединены вместе, неотделимы друг от друга. В своем стремлении их раскрыть историк философии не должен руководствоваться желанием прослыть оригинальным, предложить непременно нечто невиданное, исключительное, поражающее воображение коллег. «Нашим намерением, однако, не было любой ценой создать новое, но предложить точное. Банальное для нас стоит больше, чем неизданное, если одно истинно и другое ложно» [ibid., p. 13]. Французский мыслитель стремится до предела установить на исключение из исследовательской практики всего случайного, субъективного, эмоционального.

В «Дианоэматике» Геру говорит о том, что «история философии может быть рассмотрена с двух сторон: философски как проблема, исторически как факт» [M. Gueroult, 1984, p. 13]. Философия, с одной стороны, претендует на обладание вневременной истиной, с другой — имеет историю, в которой происходит последовательная смена учений. Для философского сознания в этом заключена трудность, противоречие между претензией систем на окончательную истинность и постоянным возникновением все новых их форм и разновидностей. С другой стороны, бесспорным фактом является само существование истории философии. «Таким образом, возле трансцендентального исследования оснований возможности этого факта, т.е. наряду с *критической философией истории*

философии, есть место для *критической истории истории философии*» [ibid., p. 15]. Историю истории философии Геру рассматривает в качестве введения в собственно философию истории философии, заключающую в себе анализ центральной проблемы его итогового теоретического труда. Это введение фактически занимает три из четырех томов «Дианоэматике».

Французский мыслитель замечает, что любой человек, глубоко погружившийся в область философии, сталкивается не с четко очерченным набором общепризнанных истин, а прежде всего с историей возникновения и развития систем. «Вердикт истории» убеждает, что философия существует в виде постоянно возобновляемого опыта, но не как однажды найденное и навсегда застывшее абсолютное знание. Геру говорит об антиномии между убежденностью великих мыслителей в окончательности найденных ими ответов и ходом истории, по-видимому, опровергающим их уверенность. Антиномия с необходимостью приводит к центральному вопросу его исследования: как возможна объективно значимая история философии? В истории следует отыскивать философские данные, позволяющие найти решение антиномии. Причем такого рода ключевые данные должны присутствовать во всех великих системах, а не в отдельно взятой доктрине, которая определяла бы своим существованием смысл всех остальных. Их поиск не может быть успешным, когда исследование опирается на метод разложения системы на разрозненные и внешние друг другу элементы, охватывающие «сумму влияний», материальные условия эпохи, коллективные психологические установки. В этом случае философские учения предстают как «эпифеноменальное отражение» отрезка человеческой истории в сознании отдельной личности и, будучи сведены исключительно к этому, теряют собственные отличительные признаки, составляющие «субстанцию» подлинно философского построения. За упомянутым методом Геру соглашается признать роль вспомогательного средства философии, которое призвано подготовить ее работу, но не заменить. Сущность любой системы – в корпусе ее доказательств, создающих ее «сложный организм», неразрывных от ее архитектоники.

По мнению французского мыслителя, хотя различные философские учения разделены разногласиями, противоречиями и ни одно из них не смогло взять верх над остальными, все-таки каждое из них имеет свою объективную ценность. Для подлинного историка философии подобное убеждение неизбежно. Но очевидно, согласно Геру, и другое: ни одна из систем не обладала той полнотой истины, на которую претендовала, иначе из философии были бы уже устранены все подходы, кроме единственного. Следова-

тельно, ценность систем, их истинность должны пониматься иначе, чем казалось большинству прежних философов. Новая дисциплина должна предложить объединяющий системы прошлого подход. Но этот подход не должен лишать философское творчество определенной автономии, подчиняя все системы какой-то одной, объявляемой выражением высшей истины. ДианоэMATика – трансцендентальная дисциплина, поскольку, используя кантовскую терминологию, исследует основания возможности философского опыта. Но она же может считаться позитивной дисциплиной, так как исходит из фактических данных, выраженных в истории. Геру настойчиво подчеркивает, что не ставит своей задачей создание новой метафизики.

С методологической точки зрения, в основе дианоэматикИ лежит дедукция реальности метафизических систем. История философии включает в себе множество крайне разнообразных учений, заявляющих о постигнутой ими всеохватывающей истине. Каждое из них репрезентирует себя как верный образ, отражение подлинной действительности. Каждая философия, по Геру, уже своим существованием настроена на исключение, отрицание всех остальных. Но если каждая имеет объективную ценность, то все многочисленные претензии на исключительную значимость должны быть каким-то образом согласованы, без противоречия. Геру настаивает на том, что подобное согласование вовсе не предполагает непременноЕ объединения, примирения содержаний всех систем. Скорее, на его взгляд, речь должна идти о некоем взаимном ограничении систем. Следуя кантовской терминологии, оно может быть либо формальным, либо материальным. Но формальное ограничение систем подрывает тезис об их объективной ценности, так как побуждает приписывать им относительность, частичную реальность. Следовательно, ограничение должно касаться содержания учений, т.е. должно быть неразрывно связано с проблемой адекватного отражения в них действительности. Философская система ставит своей целью постижение реальности, что и побуждает ее разворачиваться в определенном логическом порядке, где каждая часть предполагает другие. Дальнейший ход дедукции в рамках дианоэматикИ развивается в следующем ключе: «...отношение к реальности есть, следовательно, условие возможности всякой философии. Но этим нисколько не определено, о какой реальности идет речь, ни какова природа этой реальности. Этим, таким образом, нисколько не предполагается, чтобы эта реальность была бы изначально предшествующей и внешней к философствующей мысли, которая с ней соотносится. Подобное утверждение безосновательно постулирует реализм по отношению к философствующей мысли» [M. Gueroult, 1979, p. 91]. Но именно такого рода реализм

всегда вдохновлял философов. Исходная предпосылка метафизики — убеждение в наличии внешней по отношению к нам реальности, требующей немалых усилий по ее разгадке, постоянно ускользающей от нас в своей глубинной сущности. Метафизика рождается с этим убеждением и развивается, постоянно опираясь на него. В такой системе координат ценность философского учения должна измеряться степенью точности отражения той сущности, которая выступает первоосновой бытия. Геру считает ошибочной реалистическую предпосылку метафизики, которая опровергается, на его взгляд, беспристрастным взглядом на историю философии. «Однако в действительности мы знаем, что ни одна из этих доктрин не является “воспроизводящей” реальность; так как если бы она была таковой на самом деле, одна и та же реальность была бы общей для всех, они были бы строго тождественны между собой и сводились бы к одной» [ibid., p. 92]. Тезис о том, что всякая философия должна отражать сущность внешних вещей, приводит к отрицанию ее подлинной ценности. Такого рода тезис Геру характеризует как постулат «вульгарного догматизма». Соответственно, условием возможности философских систем должна быть прямо противоположная характеристика: системы не копируют, не отражают внешнюю действительность и это никоим образом не свидетельствует об их фантастичности или иллюзорности. Каждая философская система независимо от остальных выносит заключение о том, какова реальность. Хотя системы расходятся друг с другом, их создатели не ставят под сомнение саму правомерность высказывать подобные заключения. «После исчезновения первичной реальности само осуществление философствующей мысли свидетельствует о том, что именно она предписывает, что является реальностью и где она находится. Она предстает, таким образом, как источник истинной реальности и всей реальности» [ibid., p. 103].

Всякая прежняя философия, согласно Геру, заключала в себе два противоположных постулата. С одной стороны, на постулате реализма базировалось ощущение собственной истинности, находящей выражение в соответствии учения внешней действительности. С другой стороны, на постулате идеализма основывалось движение философской мысли, конструирувавшей то, чем должна быть в ее понимании реальность. Таким образом, вырисовываются два типа реальности: общая для всех учений, полагаемая как внешняя для всех них, и «философская реальность», везде различная, в каждой системе определяемая по-особому. Метафизики склонны ошибочно отождествлять оба типа реальности. Понятие общей реальности неопределенно и является, по Геру, не обладающим самостоятельным существованием условием возможности философского опыта.

Философская же реальность каждого учения заключается, вопреки догматическому реализму, внутри него самого. Подобную позицию французский мыслитель именует радикальным идеализмом. Предшествующий ему идеализм все еще сохранял приверженность реалистическому постулату, в этом Геру видит его ограниченность. Философская реальность — не во внешнем объекте, требующем объяснения, а в самой системе, рассматриваемой в качестве Идеи.

За критерии реальности философских систем Геру принимает богатство возможных определений, самодостаточность, тождество внутреннего и внешнего в философствующей мысли. Соответственно, понятие ложной системы он предлагает заменить понятием недостаточной, неосновательной, не имеющей необходимого внутреннего напряжения для сопротивления давлению со стороны истории. Такая система не имеет реальности в том отношении, что она не способна к длительному существованию и потому может быть сочтена фиктивной. К системам подобного типа французский мыслитель причисляет творения дилетантов, «псевдоконструкции», лишенные рациональной строгости и опирающиеся единственно на фантазию. Подлинная система содержит целый понятийный мир, со своей внутренней органикой. «Бесконечность каждого из этих философских миров, впрочем, всегда мешает их завершению философом, их постигшим. Этим объясняется бесконечность размышлений, которые он порождает» [ibid., p. 156]. Многообразная плодотворность философского мира выражается в истории в продолжительном существовании целых направлений, как, например, платонизм или аристотелизм, кантианство. Благодаря каждому великому учению для мышления открывается вечный по своей сути, в высшей степени реальный мир. Полагая, что она объясняет единый универсум, философская мысль в действительности порождает множество реальных миров, или Идеи. Каждый из них не исключает ничего за пределами своей сферы.

По мнению французского мыслителя, успешное применение трансцендентального метода приводит к завершению борьбу систем, их казавшийся нескончаемым конфликт в истории. Если каждая система не что иное, как органически сконструированный мир, подчиненный имманентному интеллектуальному закону, то она не может быть подчинена другой системе. Геру призывает тщательно различать объективное содержание системы и то субъективное видоизменение мышления, благодаря которому оно становится доступно человечеству. Философская реальность порождается мышлением посредством свободного и субъективного акта. Элемент случайности в данном случае несомненен. Но когда упомянутый интеллектуальный акт получил осуществление, достигнутая с его

помощью Идея предстает как независимая от него. «Действительно, результат этого акта — установление абсолютно реального мира, который объясняется через самого себя, самодостаточен и, как следствие, существует через самого себя. И если он существует через самого себя, он необходимо существует вечно, поскольку включает в себе от вечности причину, побуждающую его существовать, и т.д. Он не может, следовательно, зависеть от случайного акта, из которого он кажется вытекающим. Действительно, если бы дело обстояло иначе, каждый из этих так называемых миров начинал бы и заканчивал существовать в то самое время, как философ начинал бы или заканчивал его мыслить» [ibid., p. 167].

Согласно Геру, всякая система предстает в качестве случайного исторического события, результата свободного акта философской мысли. Этот акт философской мысли имеет субъективное значение, привязан к конкретному времени. Но раскрываемое им содержание имеет объективную ценность, выходящую за пределы ограниченной исторической эпохи. Внешние обстоятельства научного, религиозного и иного плана выступают временными условиями появления того или иного учения, но не определяют его вечной значимости. С точки зрения Геру, подобный тезис легко доказать: в частности, научные представления меняются, не остаются застывшими на том уровне, который был достигнут на момент исторического рождения системы, но философская реальность несколько этим развитием не разрушается. Великая система сохраняет свое значение в любую последующую эпоху. Реальность системы никак не определяется историческими обстоятельствами ее появления. Философскую реальность французский мыслитель определяет как «в себе не историческую, но проявляющую себя в истории».

М. Геру вносит уточнение: он подразумевает под философским учением то понимание, «схватывание» вечной Идеи, которое достигается в субъективном мышлении. С этой точки зрения философская книга — нечто вроде «географической карты», позволяющей отыскать Идею посредством субъективного мышления. Книга дает возможность пройти по «лабиринту» философского мира любому желающему соприкоснуться с ним, повторить путь гения, его первооткрывателя. Поэтому задача историка философии — в постоянном переоткрытии оригинальных миров. Поскольку каждый мир бесконечен, исходная географическая карта впоследствии дополняется, уточняется исследователями и последователями родоначальника философского направления, творчество которого, таким образом, получает многообразные интерпретации. Наилучшим способом овладеть спецификой того или иного философского мира, войти в контакт с Идеей, остается точный, скрупулезный анализ

учения. В данном случае необходима опора на объективный метод структур, поскольку «Идеи — не фикции, о которых могли бы утверждать все, что угодно» [ibid., p. 181]. Путь к философским мирам пролегает через «специфический сверхчувственный опыт», живущий в истории. Геру предлагает различать два модуса философской мысли: временный, случайный и вечный, необходимый, «согласно которому Идеи существуют независимо от человеческих мыслей, их постигающих» [ibid., p. 188]. Вечный модус соотнесен с божественным рассудком. Идеи — мысли Бога. «Через этот временной акт раскрывается Идея, и через это раскрытие реализуется соединение божественного рассудка и человеческого. Философский опыт, живущий в истории, есть, таким образом, место этого раскрытия и этого соединения. С другой стороны, вышеописанный интеллигибельный мир становится миром мыслей Бога; и каждая из этих мыслей является специфическим и отдельным миром, откуда следует, что мысль Бога имеет объектом множество миров, радикально отличных от того, что обычная мысль называет “миром” и что она, следовательно, не имеет этот “мир” объектом» [ibid., p. 188—189]. Философскую реальность (Идеи) не следует считать ни образцом, ни отражением чувственно-воспринимаемого мира. В истории философии раскрывается множество возможных миров, имеющих разную степень совершенства. Каждая система включает в себе специфическое понимание истины. Какой бы ни была система — эмпирической, реалистической, идеалистической и т.д., она предстает не только рациональной конструкцией, но и «вдохновением сердца и, в известной степени, верованием». Поэтому философские системы имеют и теоретическое и практическое измерение. Историк философии испытывает двойное ощущение при изучении своего предмета. Он чувствует, что философская система автономна, что ее действительность связана с ее доказательностью. С другой стороны, он чувствует, что она не может быть понята вне условий своей эпохи. Он выступает и философом и историком, понимая, что оба аспекта его деятельности неразрывны. Сама история философии двойственна. Она отсылает к высшему по отношению к истории порядку (интеллигибельный мир), но вместе с тем сосредоточена на исторической причинности, на политических, психологических, религиозных факторах. Идею как философскую реальность невозможно отделить от времени ее появления в истории. В этом отношении с ней так или иначе должны быть соотнесены и некоторый уровень достигнутых научных знаний, и общее состояние нравов, и социальная структура, и политические обстоятельства, и искусство, и религия. Философию часто понимали как отражение эпохи, синтез ее важнейших черт. Геру не

согласен видеть в философии лишь отражение, он отзывается о подобной трактовке как об абсурдной. Ведь получается, что любая эпоха имела множество противоречащих друг другу отражений. Философия — всегда нечто, выходящее за пределы конкретных обстоятельств своей эпохи. Философские учения сохраняют свою жизнеспособность, даже когда все связанные с их рождением культурные факторы претерпели изменения. «Однако, если постигают, что система или Идея есть основание всего, что делает ее возможной в эпоху, легко объясняют и то, что не могут изолировать ее от эпохи... и то, что в то же время невозможно свести ее к элементам, характерным для этой эпохи, ни к простым нуждам или индивидуальным вдохновениям гения, который ее создал» [ibid., p. 201]. Идея может быть названа душой эпохи в том смысле, что с нею тесно связаны определенные исторические обстоятельства. Но условия появления, обнаружения Идеи в истории, настаивал французский мыслитель, не являются условиями ее бытия. Вечная значимость системы определяется свойственными ей самодостаточностью и интеллигибельностью.

Тело системы — это те обстоятельства в историческом времени, которые связаны с ее раскрытием, рождением в культуре, душа — вечная Идея. В качестве души она вполне может существовать и после смерти тела, в иную культурную эпоху. По образному выражению Геру, философская система имеет вечную душу, хотя для человеческого сознания она всегда окрашена в цвет определенного времени.

Французский мыслитель настаивал на том, что историк философии должен уделять серьезное внимание как временному, так и вечному элементу системы. Игнорирование исторических условий продуцирует произвольные суждения вроде тех, к которым приводит интуитивный метод. Игнорирование интеллигибельного элемента влечет за собой потерю из вида собственно философского смысла учения. В одном случае утверждается «антиисторический онтологизм», в другом — философский субъективизм.

М. Геру подчеркивал важность аффективного, субъективного фактора в философии. Люди становятся приверженцами той или иной доктрины зачастую в силу личностных предпочтений, которым лучше всего отвечает именно она. Свободный мировоззренческий выбор человека во многих случаях определяется верованиями, абстрагироваться от которых он не в состоянии. Как бы то ни было, свободный выбор не упраздняет объективность философского содержания великих систем. «Свобода требует, стало быть, бесконечность актов, следовательно, бесконечного умозрения. Таким образом, она требует по праву этого множества умозрений,

которые история нам открывает как существующие по факту» [ibid., p. 217]. Именно нерасторжимое соединение свободы и мышления выступает и необходимым условием, и оправданием разнообразия философских систем в истории. Их множество, таким образом, вовсе не следует пытаться устранить путем отыскания итоговой формулы, всеохватывающей доктрины. Она невозможна в силу природы философского знания. Геру говорит о праве разума находить свою реализацию во множестве различных систем.

Сопоставляя свою позицию с гегелевской, французский мыслитель акцентировал внимание на противоположности применяемого им трансцендентального метода подходу немецкого философа. Он провозглашает собственный радикальный идеализм переворачиванием гегельянства, поскольку не выводит историю философии из определенной системы, но использует противоположный порядок.

Авторитет Геру в среде историков философии всегда был чрезвычайно высок. Франсуаза Арманго видит важную заслугу Геру в том, что он «обновил философское значение истории философии» [*F. Armengaud*, 2001, p. 663]. Шарль Перельман подчеркивал, что тезисы Геру, раскрывающие его понимание истории философии, «основаны на длительном опыте философских текстов, глубоко знании многочисленных систем, мастерскую реконструкцию которых он предпринял» [*Ch. Perelman*, 1964, p. 132]. Фернан Брюннер следующим образом резюмировал сущность творчества Геру в целом: «...для него речь идет не о пересказе мнений, но о выявлении рациональной структуры системы, о постижении интеллектуального процесса, ее порождающего, через который она устанавливается и обосновывается во всех своих частях и еще может расти в уме того, кто нашел ее порождающие принципы. Выделяя систематическое единство философий, достигая перекрестка, где соединяются все тезисы учения, историк философии проделывает важный труд философа» [*F. Brunner*, 1964, p. 180]. Анри Дюмери солидаризировался с Геру по поводу критики в адрес интуитивистской концепции истории философии: «...я хочу подтвердить наблюдение г. Марсиаля Геру: философские учения суть произведения; это не интуиции, которые стремятся раскрыться, не приближения, которые направлены к идеальной системе. Творческая интуиция не существует прежде, чем она примет форму» [*H. Dumery*, 1964, p. 155]. Жинет Дрейфус полагает, что «среди философов, которые с целью решения проблемы отношения философии с ее историей имели намерение идти не от философии к истории, но от истории к философии, Марсиаль Геру сегодня единственный, быть может, кто, выражаясь по-фихтевски, избежал противоречия между действиями и словами. Совсем не навязывая истории закон своей фи-

лософии, но предписывая своей философии, как и всякой философии, закон реальности, живущей в истории, он делает то, о чем говорит, и примиряет философию с ее историей, которую не ограничивает никаким горизонтом» [G. Dreyfus, 1984, p. 11]. И.И. Блауберг, сопоставляя теоретические позиции Геру и Брейе, заключает, что «оба они задают высокую планку работы историку философии, призывая его к продуктивному сочетанию в себе двух “ипостасей” — историка, исследующего культуру конкретной эпохи, обстоятельства появления философских учений, и философа, способного к адекватному воссозданию ментальных структур» [И.И. Блауберг, 2008, с. 85].

Вместе с тем в последнее время нередки и критические замечания исследователей в адрес различных аспектов концепции французского мыслителя. «Решение Геру, продиктованное идеалом объективности, который он неуклонно отстаивал, было сформулировано, возможно, в полемических целях, весьма жестко: строго говоря, историк философии, по его мнению, вообще не является интерпретатором, поскольку, при условии точного следования методу, он дает единственно верное объяснение учения. Исходный замысел Геру едва ли можно считать осуществимым. Как справедливо замечает Л. Винчигуэрра, комментарий, при всем стремлении его автора к строгой объективности, никогда не бывает полностью свободным от толкований» [И.И. Блауберг, 2009, с. 236]. Бернар Буржуа, характеризуя позицию французского мыслителя, не соглашается признать за ней удачную реализацию замысла полного преодоления историко-философской модели гегельянства, поскольку для Геру «всякая философия (аутентичная) полагает сама себя, создает, изобретает сама себя абсолютно, не встречая выше себя или внутри себя иное, ее ограничивающее. Но тем самым она лишается фундамента, ибо всякий фундамент, конечно, тождествен тому, что он создает, но также и отличен от него, иной по отношению к нему. “Порядок доказательств” в своей целостности как таковой и в своем развитии как порядок именно таких доказательств лишен основания. Что побуждает спросить себя, действительно ли переход от абсолютного идеализма к радикальному идеализму, от христианского монотеизма Гегеля к языческому политеизму Геру в концепции истории философии представляет прогресс» [B. Bourgeois, 2001, p. 194].

В творчестве Марсиаля Геру несомненно присутствуют мотивы, в высшей степени актуальные для современных историков философии. Это и обоснование плюрализма как формы существования истории философии, и трактовка философии как постоянно возобновляемого опыта, и решение вопроса о соотношении вневре-

менной истины с последовательной сменой учений. Практиковавшийся Геру метод анализа структур философских текстов, с его акцентом на развертывание доказательств внутри системы, на реконструкцию ее архитектоники, вполне подтвердил свою плодотворность, будучи применен к классическим произведениям философов раннего Нового времени. В достаточной степени обоснованными представляются размышления французского мыслителя о том, что полномасштабное сведение философии к внешним по отношению к ней факторам приводит к потере ее предмета. Очевидно, справедливы его соображения об отличии метафилософии и от науки и от искусства. Отказ от попыток подчинения истории философии какой-то одной, избранной исследователем доктрине, действительно позволяет сохранить все ее многообразное содержание. Свойственная концепции Геру постановка проблем прогресса в истории философии, соединения в ней свободы и необходимости, выявления условий ее возможности, бесспорно, стимулирует дальнейшие размышления о способах их решения. Его наблюдения и приводимые в их подтверждение аргументы о важности полемической стороны для философии, об отсутствии в ее развитии окончательных опровержений великих систем, о теоретической уязвимости тезиса об отражении в различных учениях единой внешней реальности не могут игнорироваться современными исследователями, оставляться ими без анализа при выстраивании философии истории философии.

Разумеется, немалая доля истины заключена в тех критических замечаниях по адресу концепции Геру, в которых обращалось внимание на проблематичность отождествления интерпретации философского текста с абсолютно объективным анализом. Но главная сложность, с которой сталкивается его подход, пожалуй, в другом, — в подчинении истории философии метафизической схеме, обнаруживающей свое родство с онтологическим реализмом. В результате беспристрастный анализ исторических данных, призванный вывести за пределы ограниченного круга представлений отдельных, претендующих на исключительность учений, сам оказывается в определенном смысле подчиненным контексту одной из метафизических традиций.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Блауберг И.И. Э. Брейе и М. Геру: два подхода к истории философии // История философии. 2008. № 13.

Блауберг И.И. Дианозматика и структурный метод Марсиаля Геру // Историко-философский ежегодник 2008. М., 2009.

Armengaud F. Gueroult // *Dictionnaire des philosophes*, P., 2001.

Bourgeois B. L'invention philosophique: de l'idéalisme absolu de Hegel à l'idéalisme radical de Gueroult? // Comment écrire l'histoire de la philosophie? Sous la dir. de Y.Ch. Zarka. P., 2001.

Brunner F. Histoire de la philosophie et philosophie // Etudes sur l'histoire de la philosophie: En hommage à Martial Gueroult. P., 1964.

Dreyfus G. Avertissement de l'éditeur // Gueroult M. Dianoématique. Livre I. Histoire de l'histoire de la philosophie. V. 1. P., 1984.

Dumery H. Doctrine et structure // Etudes sur l'histoire de la philosophie: En hommage à Martial Gueroult. P., 1964.

Gueroult M. Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie // La philosophie de l'histoire de la philosophie. Roma; P., 1956.

Gueroult M. La méthode en histoire de la philosophie // Revue de l'université de Bruxelles. 1973. N 3—4.

Gueroult M. Dianoématique. Livre I I. Philosophie de l'histoire de la philosophie. P., 1979.

Gueroult M. Dianoématique. Livre I. Histoire de l'histoire de la philosophie. P., 1984. Vol. 1.

Gueroult M. Descartes selon l'ordre des raisons. P., 1999. T. 1.

Perelman Ch. Le réel commun et le réel philosophique // Etudes sur l'histoire de la philosophie: En hommage à Martial Gueroult. P., 1964.

ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ

П.А. Ханова*

ФИГУРА ПРИЗРАКА: МЕЙЯСУ И ДЕРРИДА

В статье проводится сопоставление концептов призрака в работе К. Мейясу «Дилемма призрака» и Ж. Деррида «Призраки Маркса». Концептам призрачности и мессианского Деррида есть явные аналоги в «Дилемме призрака», что дает возможные точки перевода между дискурсами деконструкции и спекулятивного материализма и позволяет использовать его текст в качестве «ключа» к рассуждению Мейясу. Через исследование отношения призраков со скорбью, временем и языком и дополнительно введенное (отсутствующее у Мейясу) различение призраков и мертвых становится видно, что Мейясу обращается к концепту призрака как к инструменту, позволяющему реализовать «связь без связи», обеспечивающую возможность построения спекулятивной неметафизической онтологии.

Ключевые слова: призрак, призракология, работа горя, спекулятивная философия, Абсолют, мессианизм, бытие призрака (призрачное бытие), корреляционизм.

P. A. K h a n o v a. Spectres of philosophy: Derrida and Meillassoux

Comparative juxtaposition of two texts dealing with spectres, «Spectral Dilemma» by Quentin Meillassoux and «Spectres of Marx» by Jacques Derrida shows that the concepts of 'hauntology' and 'messianicity' have analogies in Meillassoux's work. It allows us to use Derrida as a key to Meillassoux; a study of the relations between spectres and mourning, time, and voice, and distinguishing the spectres from the dead (missed out by Meillassoux) shows that Meillassoux uses the concept 'spectre' as an instrument or vicarious medium to realize the «touching without touching» — the possibility of non-metaphysical speculation.

Key words: spectre, hauntology, mourning, speculation, Absolute, messianicity, anesence, the Midas problem.

Спекуляция (speculation) всегда спекулирует призраком (spectre).

Ж. Деррида [Ж. Деррида, 2006б, с. 208]

Мы будем говорить о призрачном тоне, принятом в нынешней философии. Выбор тона, а также выбор концептов, фигур, которые философ расставляет на доске, чтобы сыграть партию, имеет

* Ханова Полина Андреевна — аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова, тел.: 8 (495) 939-13-55; e-mail: linakhanova@gmail.com

решающее значение для ее исхода. Один из основателей современного спекулятивного реализма, Квентин Мейясу, запланировал партию с высокими ставками, может быть, самыми высокими, какие вообще осуществимы в философии: речь идет о восстановлении возможности спекулятивного мышления об Абсолюте. Это нетривиальная задача, которая требует для своего решения нетривиального набора концептов (понимаемых в делёзианском смысле как дискурсивных инструментов для решения определенной проблемы).

Данная статья посвящена анализу одного из таких инструментов Мейясу — призраку. Если современный реализм в виде спекулятивной неметафизической онтологии вообще возможен, то мышление о призраках выступает одним из необходимых инструментов реализации этого проекта. Как так получается, что именно призрак позволяет найти путь к «в-себе», такой, что оно не схлопывается мгновенно в «для-нас», как только мы к нему прикоснемся своим мышлением, с бытием, которое не было бы всего лишь мыслимым? И что вынуждает спекулятивиста Мейясу сосредоточиться на теологической проблематике для построения своего онтологического проекта? Эти вопросы и заставляют меня обратиться к анализу возможностей, функций и истории философских призраков вообще, призрака как концепта и персонажа, призрака как того специфического дискурсивного инструмента, который позволяет помыслить хотя бы возможность преодоления «корреляционистского круга», со времен Канта замыкающего мышление внутри самого себя.

Призракология (hauntology) вошла в моду за те двадцать лет, что прошли с того момента, как этот термин был введен в оборот Жаком Деррида в 1993 г. в контексте разговора о «конце истории». Однако, как говорит Лиам Спроуд, «этот конкретный конец истории — лишь манифестация более глубокой проблемы концов как таковых, темпоральности и будущего, и именно через обращение к этой ключевой онтологической проблеме можно найти выход из конца истории» [L. Sprod, 2013]¹. И ключом к этим более глубоким проблемам является призрак. Деррида в «Призраках Маркса» вводит термин «hauntology»² как концепт, призванный заменить «приоритет бытия и присутствия фигурой призрака как того, что не присутствует и не отсутствует, ни живо, ни мертво» [C. Davis, 2005, p. 373] и служит инструментом для радикальной деконструктивной критики.

¹ См. также: Sprod L. Nuclear futurism: The work of art in the age of remainderless destruction. Winchester, 2012.

² Слово-бумажник, составленное из «haunt» — преследовать в качестве призрака, «привиденничать», и «ontology»; результат на французском языке («hantologie») неотличим на слух от слова «онтология» («ontology»).

Дерридарианскому рассмотрению призрачности я противопоставлю текст, отчасти наследующий работе Деррида, но использующий концепт призрака иным образом: «Дилемму призрака» — небольшое эссе Квентина Мейясу. Собственно дилемма состоит, грубо говоря, в выборе между атеизмом и религиозной верой в отношении к этическому вопросу смертей — чудовищных, несправедливых или несвоевременных, — которые порождают призраков. Теист не может продолжать жить с тем фактом, что такие смерти бессмысленны, если мертвых в посмертии ничего не ждет; атеист же не может согласиться с существованием такого Бога, который намеренно допускает смерть и в то же время берет на себя заботу о мертвых. Дилемма может быть разрешена, по утверждению Мейясу, только через обещание воскрешения мертвых, не подразумевающее актуального существования Бога. На этой основе он выстраивает свою теологию божественного несуществования, согласно которой Бога нет, но он может возникнуть.

Соположить два этих текста уже пытался Мартин Хеглунд [*M. Hägglund*, 2011], но он предпочел этико-теологический аспект и вопросы спасения и (не?)обходимости Бога; он, как и другие комментаторы, благополучно упускает то, что лежит на поверхности текста, — собственно *призрак*. Моя мысль состоит в том, что оба этих текста движимы одним и тем же *призрачным* вопросом; точнее говоря, обязательство, которое берет на себя Мейясу, требует обращения к призрачности.

Это два параллельных вопроса. Один — об отношении спекулятивного реализма к деконструкции (Мейясу ни разу не упоминает Деррида в своих текстах, но, я считаю, здесь может быть прослежена связь: концептам призрачности и мессианского Деррида есть явные аналоги в «Дилемме призрака», что дает нам возможные точки перевода между дискурсами деконструкции и спекулятивного реализма). Другой — о смысле призрака как фигуры философского рассуждения (в том контексте, в каком шахматные фигуры определяются не их внешним видом, но их поведением на доске): с тех пор как Деррида поймал его в Марксовом «Манифесте», призрак перестал быть метафорой или оговоркой и превратился в полновесный концепт. Что дает обращение к призракам и зачем оно делается? Можно подумать, что вопрос о призраках Мейясу поднимает исключительно как повод, полагая его отправной точкой для своей теологии, но это не повод (нечто найденное вокруг, уже существующее), это инструмент, тщательно выбранный и заточенный под определенную задачу. А инструментом его сделал Деррида. Поэтому разумно посмотреть на рассуждения обоих мыслителей и спросить себя, что делает этот инструмент и для чего он применяется.

Проговорим сначала, как возникают призраки (в результате неправильной работы скорби), затем исследуем их особое отношение со временем и, наконец, рассмотрим их функцию зова и отношение призраков к языку. Затем восстановим в свете полученного аргумент Мейясу, в результате чего станет видно, что функционально его схема может быть представлена как онтологизация Деррида: то, что первый понимает в кантианских терминах как *структуру опыта* [Ж. Деррида, 2006б, с. 235], второй онтологизирует в форме принципа контингентности, или Гипер-Хаоса. Если, как говорит Мейясу в «После конечности», основной вопрос философии состоит в том, как можно мыслить Абсолют, ответ требует призракологического модуса речи. Деррида сконструировал призракологику как метафилософский базис для выхода из тупика; Мейясу представляет свою работу как актуальный выход из этого тупика. Неудивительно, что они отправляются от одного и того же вопроса и проходят на своем пути те же теоретические шаги.

1. Скорбь правильная и неправильная

Понятие призрака имеет сложную текстуальную историю; нас будет интересовать ее ветка от Мейясу — к Деррида и от него через текст Н. Абрахама и М. Торка [J. Derrida, 1986] — к Фрейду. Впервые призрак осмысливается как побочный продукт горя у Фрейда. Нормальная скорбь, согласно Фрейду, в качестве ключевого компонента имеет *интроекцию* мертвых, т.е. идеализацию умершего и интернализацию идеального образа. Но иногда процесс скорби нарушается, и вместо интроекции происходит то, что Абрахам и Торк называют *инкорпорацией*, когда мертвый Другой остается в качестве «фантома» или призрака.

Именно эта оппозиция стоит за аргументом Мейясу. Он противопоставляет *существенную*, или *завершенную*, скорбь (успешную интроекцию) отчаянию («провести остаток жизни, прислушиваясь к жалобам призрака» [К. Мейясу, 2013, с. 71]). Собственно, все первичное отношение к призракам строится на том, что они есть нечто неправильное и их нужно изгнать. «Существенная скорбь», на первый взгляд, есть техника, позволяющая изгонять призраков, преследующих живых, дающая возможность последним продолжать жить, не испытывая мучительного страха, развеивать и изничтожать призраков. Тот же момент постоянно воспроизводится у Деррида: философы упоминают призраков только для того, чтобы поименовать нечто, подлежащее изгнанию, чтобы пометить это как «всего лишь призрак» в противоположность «реальному» лицу

или событию и одновременно обозначить враждебный объект: «...за ним гонятся лишь для того, чтобы изгнать» [Ж. Деррида, 2006б, с. 201]. В «Призраках Маркса» Деррида называет два основных способа изгнания призраков: экзорцизм в прошлое и проекция в будущее. Первый подразумевает объявление призрака не более чем иллюзией/воспоминанием. Второй же принимает призрака как конкретный план, нечто, подлежащее воплощению; призрак рассеивается, когда задание выполнено.

Ж. Деррида исследует оппозицию интродукции и инкорпорации в эссе «Fors: The english words of Nicolas Abraham and Maria Torok», где отношение между «нормальной» и «неправильной» скорбью переворачивается: в предположительно патологическом состоянии инкорпорации может оказаться больше уважения к *инаковости* мертвого Другого.

Следуя логике аргументации Деррида, есть два способа иметь дело с мертвым Другим, различающихся отношением ко времени: скорбь, обращенная «вперед», и скорбь, обращенная «назад». Скорбь, обращенная «вперед», может равняться мести («Гамлет»), революции (марксизм) или спасению (религиозная вера). Скорбь, обращенная «назад», приравнивает призрак к фантому или воспоминанию (и, в конечном итоге, к галлюцинации). Тогда этико-теологическая дилемма Мейясу может быть переформулирована следующим образом:

(1) признать, что мертвые мертвы (атеистическая позиция) — значит принять их смерть, какой бы немислимой она ни была;

(2) гарантировать им посмертное существование (религиозная позиция) — значит отбросить факт их смерти как несущественный, так как они все равно будут спасены.

Оба тезиса неприемлемы, потому что отрицают саму травматичную суть вопроса, саму немислимость тех смертей, что обсуждает Мейясу, и превращают мертвых в объект. Чтобы построить подлинные отношения с мертвыми, мы должны, таким образом, обратиться к самим призракам, к смыслу бытия призрака, призрачного бытия, точнее, не-бытия, *anessence*.

2. Призраки и мертвые

Мейясу ухватывает *anessence* с помощью понятия *сущностного призрака*. Ситуация сбоя в работе скорби, воплощенная в нем, диктует внутренне противоречивую цель: оплакать то, что не подвержено скорби [К. Мейясу, 2013, с. 70]. Более того, значение «скорби» в тексте Мейясу осциллирует между «жить с призраками» и «отпус-

тить призраков»: «Осуществление такой скорби позволило бы жить с настоящими призраками и тем самым больше не умирать вместе с ними» [там же, с. 71]. Фигура призрака здесь раздваивается: сама отсылка к работе скорби подразумевает одну из двух возможных экзорцистских стратегий, но в то же время Мейясу не хочет следовать ни одной из них, стремясь *сохранить* призраков рядом, а не избавиться от них. Кто же сохраняется, а кто изгоняется? Различение призраков и привидений, которое предлагает Уоррен Монтэг [*W. Montag*, 1999, р. 77], здесь не очень эффективно; другое различение, однако, может оказаться более полезным: призраки не есть мертвые. Мейясу позволяет себе употреблять термины «мертвые» и «призраки» как взаимозаменяемые, например, «призраки — это умершие...» [*К. Мейясу*, 2013, с. 70]. Или взять его определение Бога: «...появление такого режима существования, в котором *для призраков* становится возможным нечто отличное от *их* смерти» (курсив мой. — *П.Х.*) [там же, с. 76]. Но смерть не принадлежит призракам (по крайней мере, ни в одном из тех смыслов, в которых она принадлежит живым и умершим): тот, кто умер, и призрак — не одно и то же лицо, призрак — не форма посмертного существования, иначе не было бы проблемы: зачем поднимать вопрос о Боге, который может или не может взять на себя заботу об умерших, если есть воспринимаемая немертвая форма их существования. Если призраки беспокоят, огорчают и мучают нас, вместо того чтобы предоставлять успокаивающе-достоверную информацию о посмертии, то они нечто большее, чем просто копии. Это отвечает следующему шагу, который делает Деррида в «Fors»: призрачное состояние (понятое как объективированная, экстернализованная копия умершего) непродуктивно как для нас, так и для мертвых, если мы отказываем им в их отличности от нас и таким образом перекрываем возможность любого *трансформативного* отношения с призраками. «Фетишизированный и овнешненный таким образом мертвый Другой и в самом деле безжизнен. Мысль Деррида состоит в том, что подлинная скорбь по Другому, включая и абсолютного Другого, *сопротивляется процессу как инкорпорации, так и интроекции*» [*J. Gericke*, 2012, р. 305]. «Призрачное состояние», понятое именно как *состояние мертвого человека*, оскорбительно как для призраков, так и для мертвых.

Кто же тогда мертвые в аргументе Мейясу? Это жертвы необычно жестоких, страшных или несправедливых смертей, «умершие естественной или насильственной смертью, с которой не могут примириться ни те, кто умер от нее, ни те, кто выжил в них» [*К. Мейясу*, 2013, с. 70]: он не называет имен, но они витают в воздухе: Холо-

кост, ГУЛАГ, 11 сентября и т.п. Здесь появляется призрак Адорно: «...неправильно, что после Освенцима поэзия уже невозможна. Правильно, наверное, будет задаться менее “культурным” вопросом о том, а можно ли после Освенцима жить дальше» [Т. Адорно, 2003, с. 323]. Но почему именно эти мертвые? Если их посмертная судьба представляет собой проблему для живых, то и любая другая смерть тоже. Фрейд написал свою работу о случаях «неправильной скорби» задолго до гекатомб XX столетия. Почему бы не сказать, что любая смерть непереносима, любая скорбь невозможна? Смерть отца Гамлета определенно непереносима в смысле Мейясу, но только в восприятии Гамлета. «Именно живые, а не мертвые нуждаются в помощи» [К. Мейясу, 2013, с. 72]. Вопрос о посмертной судьбе — это, конечно, вопрос о возможности живых продолжать жить, т.е. вопрос *справедливости*.

Справедливость задается как одна из главных тем «Призраков Маркса», как наш базовый концепт для осмысления будущего. Если не будет справедливости, то не будет и будущего. Но справедливость применима только к мертвым, и только с ними имеет дело Бог Мейясу.

Для Деррида же справедливость как зазор между тем, что есть, и тем, что должно быть, есть сама суть призрачности. Призраки являются, чтобы поставить под вопрос нашу жизнь, чтобы наложить на нас некоторую ответственность. Наша ответственность отмечает те «политики дружбы», через которые мы заключаем договор с прошлым, чтобы помнить его и учиться у него. Мертвые завещают нам невысказанное обещание, за которое нам приходится отвечать перед призраками (призраки являются, чтобы спрашивать, а не давать ответы). По выражению Колина Дэвиса, «мертвые не возвращаются; нас преследует активный наказ: не знать, что мертвые нам завещали» [C. Davis, 2007, p. 80]: если мертвые не «покоятся с миром», а преследуют и мучают нас, это значит, что мы отказываемся слышать, отказываемся выполнять их наказ. Чтобы сохранить продуктивные отношения с мертвыми, мы должны прекратить изгонять призраков и выслушать, о чем они вопрошают и о каком долге напоминают нам.

Долг этот, однако, никогда не может быть выплачен полностью:

1) он имперсонален. Призраки, о которых здесь идет речь, «существенные» призраки Мейясу — явление социальное. Одна из ключевых черт призраков — они не «уникальное» послание, адресованное виновному лицу или родственникам умершего. Коммуникация с призраком находится в «общественном владении», доступ к призраку не принадлежит кому-то исключительно (это именно то,

что позволяет отличить призрак от галлюцинации)³. Взять, к примеру, феномен «дома с привидениями»: это культурная стратегия перевода личной проблемы в общественную [Д. Кралечкин, 2013]. Бремя ответа и ответственности ложится на любого, кому не повезло оказаться в зоне действия и услышать зов;

2) существуют призраки, «вопиющие по ту сторону любого отчуждения» [К. Мейясу, 2013, с. 71], т.е. их смерть столь травматична, что никакая доступная человеку месть не будет адекватной. Согласно Деррида, призраки призывают «действовать в духе» чего-либо, взять справедливость в собственные руки; Мейясу перекладывает ответственность за справедливость для таких мертвых на Бога. Значит, ответственность, возложенная на нас призраками, — обеспечить Бога.

Так Мейясу, сам того не замечая, через теологическое прочтение дискурса обещания, справедливости и обязательства оказывается наследником задачи, сформулированной Деррида: «...продуктивное отношение между живыми и призраками» у Деррида имеет имя *мессианского*, «структурного... мессианского без мессианизма» [Ж. Деррида, 2006б, с. 89]. Мессианского как структуры опыта (опыта призрачного, опыта ожидания-без-предсказуемости), не включающего никакой метафизической фигуры того, что, собственно, ожидается.

3. Зов

Кто или что есть призрак? Мейясу этот вопрос мало интересует, за исключением функционального аспекта: призраки призывают к чему-то, они *взывают*. Вопрос о призрачности, таким образом, переходит в сферу языка, коммуникации, *медиума*. «Дилемма призрака» требует предъявить «возможность образования неусыпной связи с этими умершими» (курсив мой. — П.Х.) [К. Мейясу, 2013, с. 71]. Призраки — сама суть связи: они одновременно медиум и месседж. Это наглядно демонстрирует Кралечкин на примере феномена «ghost wife»: «...он позволяет восстанавливать систему коммуникации даже в тех случаях, когда она, казалось бы, навсегда оборвана, создавать видимость общения с тем, с кем общаться невозможно (просто потому, что его уже нет)» [Д. Кралечкин, 2013].

³ В «Гамлете» призрак отца является сперва стражникам, затем Горацио и только потом собственно адресату послания. Во втором же явлении призрака его не видит никто, кроме Гамлета, что дает основания заподозрить, что *на этот раз* это все же была галлюцинация.

Призраки — подменный (в смысле Хармана) медиум коммуникации с прошлым или будущим, медиум со *смещенным* или неопределенным источником высказывания [R. Mochik, 1999, p. 110]. «Место, из которого доносится приказ, не может быть определено ни как живое настоящее, ни как просто отсутствие — абсолютное отсутствие смерти» [Ж. Деррида, 2006б, с. 6]. И именно это интересно в призраках. Деррида говорит в «Demeure»: «Я не могу сказать, согласно здравому смыслу, не должен быть способен сказать: Я умираю или Я мертв. Если и есть место или инстанция, где нет свидетеля свидетельства или никто не наблюдает за наблюдателем, то это смерть» [J. Derrida, 2000, p. 46]. Это апория, перформативное противоречие: быть мертвым и обладать голосом. Какой голос может по праву произнести: «Я мертв»? Это голос призрака.

Он смещенный более чем в одном смысле: мы не только не можем идентифицировать ни источник сообщения, ни его адресат, ни его место на временной шкале: мы даже не знаем, приходит ли призрак из прошлого или будущего (этот момент современные исследования призрачности в культуре зачастую упускают, концентрируясь исключительно на мотиве ностальгии по прошлому: *тот* Призрак (с которого начинается официальная история призракологии), призрак коммунизма, приходит, когда коммунизм не только не умирал, но и не существовал вообще. Согласно прочтению Деррида Маркса, коммунизм изначально был призраком, преследовавшим капитализм с момента его зарождения. «Прежде чем узнать, можно ли провести различие между призраком из настоящего и призраком из будущего, настоящим в прошедшем и настоящим в будущем, возможно, следует спросить себя, не состоит ли *эффект призрачности* в том, чтобы разрушить это противопоставление, и даже эту диалектику между действительным присутствием и его другим» [Ж. Деррида, 2006б, с. 59]. Время призрака, «time out of joint», подрывает саму модель линейного континуума времени с его привилегированным направлением в будущее, как и феноменологическое понимание времени, отдающее приоритет настоящему («последовательность различных модальностей настоящего (настоящего прошлого, актуального настоящего: “сейчас”, настоящего будущего)») [там же, с. 11]: «Речь идет не о времени уничтоженных, нарушенных, исковерканных, плохо подогнанных, дисфункциональных стыков — чье *dys* суть негативная оппозиция и диалектическая дизъюнкция, но о времени, чья связанность *негарантирована* и соединение *неопределенно*» [там же, с. 33–34].

4. Время призрака

Есть тенденция оправдывать использование теологических концептов в их «обезвреженном» виде (подобно ослабленному вирусу в вакцине): нет Бога, но есть Благодать (Бадью), нет Бога, но есть Святой Дух (Жижек) [А. Ветушинский, 2013, с. 30], и даже сам Деррида в «Письме и различии»: нет Бога, но есть Божественное [Ж. Деррида, 2007, с. 299]. Мейясу, казалось бы, вписывается в эту линию: нет Бога, но он может прийти. Однако модус этого «может прийти» нуждается в пояснениях.

На первый взгляд, Мейясу помещает Бога на временную шкалу. Этот ход сам по себе нетривиален и продуктивен, поскольку оставляет вопросу о существовании/отсутствии Бога более чем два ответа: (1) Бога нет (не было и не будет); (2) Бог существует необходимо (вечно); (3) Бог не существует, но существовал в прошлом (Ницше/Жижек); (4) Бог не существует, но может возникнуть (мессианизм). Но обычной возможности-в-будущем, очевидно, недостаточно, чтобы смириться с чудовищными смертями, приведшими к появлению призраков. И Деррида [Ж. Деррида, 2006а, с. 71], и Мейясу [К. Мейясу, 2013, с. 77] подозревают читателя в искушении редуцировать их тезисы к религиозной доктрине, и оба отрицают любые религиозные ассоциации к мессианизму или будущему Богу, включающие «скрытые закономерности», способные связать мессианское событие с настоящим. В самом деле, любой «закон» будет длить логику истории. Согласно Джону Капуто, «смысл Мессии всегда в том, чтобы быть горизонтом надежды и ожидания, и мы никогда не должны путать пришествие Мессии, его *грядущность*, с актуальным *присутствием*. Если Мессия однажды явится во плоти, это все разрушит, ибо чего тогда нам ждать и на что надеяться?» [J. Caputo, 2000, p. 178].

К. Мейясу решает эту проблему через модальности. Он лишает Бога одного из его фундаментальных качеств — необходимости, променяв ее на возможность. Необходимый Бог, заявляет он, не выполняет функцию спасения от отчаяния, потому что он подвержен проблеме теодицеи: если он существует сейчас, он виновен в этих смертях. Единственный путь, выводящий из отчаяния, указывает Мейясу, концептуализировать Бога несуществующим, но сохранить *возможность* пришествия Бога вписанной в реальность настоящего [К. Мейясу, 2013, с. 75]. Трудно не заметить здесь сходство со специфической «вневременностью» призраков, которая удерживает раскрытым разрыв между настоящим и мессианским событием, не дающий последнему воплотиться, сохраняя его непредсказуемым и неизбежным: «...ничто не запрещает его прише-

ствие, нет, с другой стороны, никакого судьбоносного закона, гарантирующего его появление» [там же, с. 77].

То, что есть призрак, означает, что Бог (или справедливость) еще находится в подвешенном состоянии, в возможности, не переходящей в актуальность. Любая определенность, по словам Мейясу, здесь будет катастрофической: если мы отличаем призраков от мертвых, это значит, что если (когда) мертвые воскреснут, призракам придется исчезнуть. Это мысль Делеза: «Бог — враг призраков-духов... порядок Бога идет вразрез с порядком призраков-духов» [Ж. Делёз, 1998, с. 382]. Наш контракт с призраками состоит, следовательно, в том, чтобы удерживать Бога на расстоянии, чтобы он не возник *сейчас*; и наоборот, раз вся теология Мейясу базируется на несуществовании Бога в настоящем, нам следует призвать призраков, чтобы те выводили наше присутствие, наше Dasein из равновесия в его связи с будущим, таким образом сохраняя виртуальную возможность этого будущего, нередуцируемую к оппозиции присутствия и отсутствия. Призракология предоставляет нам странную временную модальность со смещенными отношениями между прошлым и настоящим (прошлое возвращается в настоящем, но не в виде актуального присутствия, а каждый раз уже снова) и между настоящим и будущим (будущее, которое всегда ожидаемо, но приходит неожиданно). Этот модус, общий для двух мыслителей, задает событие (истинное событие, пользуясь выражением Бадью), которое разрушает привычное эсхатологическое понимание истории [Ж. Деррида, 2006б, с. 56].

Именно в этом мессианском, призрачном тоне можно говорить о Боге, или Абсолюте.

5. От Бога к призраку

Теперь, когда между логиками Мейясу и Деррида наметились явные общие точки, можно попытаться восстановить аргумент, переведя его из этико-теологического в сугубо онтологический дискурс. В заключительной части своего эссе Мейясу подвизывает свое рассуждение к своей главной онтологической позиции, изложенной в «После конечности», наиболее влиятельной своей работе: призрачный Бог, разрешающий дилемму призрака, — не просто Бог, но общее имя для всякого Абсолюта. И относительно этой проблемы — проблемы абсолютного — можно попытаться теперь восстановить функцию призрака «по большому счету».

Рассмотрим аргумент Мейясу в обратном порядке — от его финального вывода к исходной посылке.

Вводимый Мейясу концепт возможного Бога является частным случаем возможности сверхъестественного события, т.е. нарушения законов природы, т.е. признак их контингентности. Следующей проблемой для него становится объяснение, почему, собственно, эти ненужные законы природы предъявляются нам как постоянные, другими словами, почему мы видим мир как упорядоченный, несмотря на то, что этот порядок не является необходимым; или, иными словами, почему пришествие Бога не наступает сию минуту. Для этого Мейясу отвергает принцип достаточного основания, т.е. связку между неким реальным абсолютом и тем, как выглядит мир, между (метафорически говоря) Богом и тем, в каком виде он сотворил мир. Наличие/отсутствие принципа достаточного основания маркирует (по Мейясу) зазор между спекулятивизмом и метафизикой (всякая метафизика спекулятивна, но не всякая спекулятивная философия – метафизика [К. Мейясу, 20011, с. 80]). «Мы должны найти такую абсолютную необходимость, которая не будет возвращать нас ни к какому абсолютно необходимому существу» [К. Мейясу, 2015, с. 44], т.е. как раз то, что отличает спекулятивную философию от метафизики. В этом смысле Мейясу стремится быть спекулятивным (искать абсолютную необходимость), но не быть метафизиком (не найти при этом абсолютно необходимую сущность). «Дилемма призрака», важно отметить, не предлагает *решения* проблемы Юма в режиме неметафизической спекуляции; она только постулирует необходимость *именно такого* решения. И обосновывается эта необходимость, т.е. весь смысл Мейясу и его философии, через проблему призраков. На призраках, можно сказать, держится дело всей его жизни.

Но связь между тем и другим не столь очевидна, как Мейясу пытается ее представить. Мейясу ставит вопрос в модальной плоскости: даже дважды модальной, поскольку с возможностью сверхъестественного несовместимо не существование законов природы (они, несомненно, существуют и действуют, но из них самих ничего нельзя заключить о границах их применимости в пространстве и во времени), а несовместима их необходимость; задача же (которую Мейясу обнаруживает уже в проблеме Юма) состоит в обосновании *веры* в эту необходимость.

Характерно, что Мейясу поднимает вопрос именно об обосновании веры. Для него вера как синоним религиозного или другого догматизма является, как показывает Альберто Тоскано [А. Тоскано, 2013], главным противником: Мейясу движим охранительной идеей, призванной оборонить доминион философии от слияния с теологией. И мнимо теологическая форма, которую принимает эта оборона, может быть понята только как маскировка в военных целях:

«рациональная теология» Мейясу оппозиционна любым формам догматизма. Собственно, эта оппозиция стоит, среди прочего, за борьбой Мейясу с корреляционизмом. Для Мейясу корреляционизм в сильной форме является синонимом отсутствия рациональных критериев для того, чтобы отделить религиозный догматизм или экстаз безумца (что в данном случае одно и то же) от спекулятивной философии, что неожиданно сближает его задачу с позицией Канта, как ее восстанавливает, например, Бен Вудард: «...для Канта спекулятивная метафизика должна быть обуздана — ввиду проблемы внутреннего безумия и в отсутствие внешних гарантий безопасности трансцендентальных условий нет ничего, что могло бы помочь формально различить спекулятивную способность к метафизической диагностике от бреда безумца: оба равно выпадают из области практичности и повседневного опыта» [B. Woodard, 2011, p. 4]. Так спекулятивная метафизика — то, с чем боролся Кант, создавая (как это впоследствии будет названо) архетипический образец корреляционизма, — и сам корреляционизм оказываются в одном лагере и подпадают под одно обвинение в отсутствии демаркационной линии между спекулятивной мыслью и религией/безумием.

Но вернемся к проблеме законов. Несовместимость возможности сверхъестественного/Бога с законами любого рода распространяется, разумеется, не только на законы природы, но и на саму идею объяснения по типу закона. Это является необходимой составляющей концепта Бога у Мейясу. Можно даже сказать, подерживая предложенную самим Мейясу «перевернутую» манеру говорения, что вопрос о Боге возникает исключительно из проблемы недостаточности законов. Иными словами, Мейясу требуется доказать, что есть необходимость в том, чтобы законы любого рода были контингентными (это позволит ему продолжить его поиски спекулятивного абсолюта, которые начинаются с проблемы архиископаемого и разворачиваются в «После конечности»), и он занят поиском «провала», момента, где объяснение по типу закона обнаруживает свою фатальную недостаточность, и дает этому провалу имя «Бог». В борьбе с причинностью он вводит концепт *беспричинности* (acausality), лишенной телеологии. Иными словами, ему нужен повод ввести событие, разрывающее порядок причинности. И в качестве такого повода он избирает проблему скорби.

Но прежде чем проблема скорби появится в поле нашего зрения (продолжая двигаться задом наперед), отметим существенный ход: переключение модальности вопроса с существования/несуществования на возможность/невозможность (Бога). Фактически Мейясу совершает подмену Абсолюта на возможность Абсолюта.

В этом месте Абсолют Мейясу раскалывается на два. Спекулятивный абсолют — классическая парменидовская фигура, абсолют разума или логики, которая настолько совпадает с бытием, что обладает правом судить о бытии только из самой себя, без обращения к опыту или материи. Но, как замечает Альберто Тоскано, сопоставляя позицию Мейясу с Колетти [А. Тоскано, 2013, с. 93], есть в работе Мейясу и второй абсолют: абсолют сущности, отделенной от корреляции: «...мы должны понять, как мышление может получить доступ к *абсолютному*: бытию настолько *непривязанному* (первоначальный смысл слова *absolutus*), настолько сильно отделенному от мышления, что оно представляет себя как без-относительное к нам — способное существовать независимо от того, существуем мы или нет» [К. Мейясу, 2015, с. 35].

Ключевое слово здесь — доступ. Проблема доступа, или, как ее называет Йоэль Регев, «проблема Мидаса» состоит в следующем: «...все, чего касается мысль, в мысль же и обращается, всякий абсолют, которого мы достигаем, схлопывается в силу самого этого факта в ложный абсолют, неспособный утолить нашу жажду реального. Мысль заразна: мы заражаем абсолют человечностью. Идея же антисептика оказывается антиразумной: мы только усугубляем ситуацию каждой попыткой ее исправить. Общая претензия спекулятивного реализма состоит в том, что из этого тупика есть выход: <...> прикоснуться без прикосновения, создать стерильный зазор между мыслью и ее объектом — достаточно широкий, чтобы не допустить заражения, но достаточно узкий, чтобы установить контакт» [Й. Регев, 2016, с. 50–51].

Таким образом, можно провести аналогию между аргументацией Мейясу в «После конечности» и в «Дилемме призрака»: существование или несуществование (необходимость наличия или отсутствия) Бога соответствует доступу или, соответственно, недоступу к Абсолюту. Первое является эквивалентом старой докантовской догматической метафизики (в «После конечности») или позиции религиозной веры (как одной из конфликтующих сторон в «Дилемме»), второе соответствует корреляционистской позиции (в «После конечности») или атеизму (в «Дилемме»). Будем в дальнейшем иметь в виду, что (1) дилемма между верующим и атеистом может быть транспонирована в конфликт догматика и корреляциониста, т.е. Мейясу воспроизводит ситуацию кантовского «переворота», и (2) проблема божественного несуществования спровоцирована именно проблемой доступа и, на мой взгляд, должна читаться как таковая.

В этом случае просматривается следующий структурный параллелизм: в обоих текстах серии закона/причинности/телеологии/

предсказуемости противопоставляются дискурсу мессианского события. Для работы с этим событием Деррида обращается к концепту призрачности как к фигуре абсолютного доступа, способной реализовать «отношение без отношения» и «ожидание без предсказуемости»⁴.

Напрашивается мысль, что и Мейясу в этой ситуации обратится к ресурсу фигуры призрака. Чтобы реализовать «прикосновение без прикосновения», Мейясу все же требуется медиум, и этот медиум выглядит заимствованным у Деррида (как бы к нему ни относился на уровне деклараций сам Мейясу): ему необходим был мертвый голос, способный осуществить связь между субъектом и Абсолютом таким образом, чтобы покинуть пространство дилеммы корреляционизм—догматизм, и дерридарианский концепт призрака как медиума *par excellence* полностью удовлетворяет этому условию. Такое отношение несколько затемнено контаминацией призраков и мертвых в тексте Мейясу, которая, впрочем, тоже объяснима: это попытка «спрятать» медиум в одном из концов соединения, но только их разделение гарантирует работу аргумента: мертвые имеют дело непосредственно с Богом, а вот призраки исчезают по его пришествии.

Итак, призраки, которые представляются примером/поводом/отправной точкой аргументации Мейясу, являются ее истинной целью: Мейясу вырабатывает инструмент, который позволит ему выстроить третий вариант между корреляционизмом и догматизмом и претендовать на спекулятивное, но не на метафизическое решение «проблемы связи». *Nauntology* Деррида снабжает Мейясу модулем речи, необходимым для того, чтобы хотя бы вообще заговорить о виртуальном абсолюте и, в конечном итоге, о спекулятивном реализме.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2003 (*Adorno T.W. Negative dialektik. Frankfurt am Main, 1966*).

Ветушинский А. Стратегии построения материалистических онтологий в современной философии: Дипломная работа / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, 2013.

Делёз Ж. Логика смысла // Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.; Екатеринбург, 1998 (*Deleuze G. Logique du sens. P., 1969*).

Деррида Ж. Маркс и сыновья. М., 2006а (*Derrida J. Marx & Sons. P., 2002*).

⁴ Игры Деррида с фигурой «Х без Х» (например: [Ж. Деррида, 2006а, с. 75]) находят продолжение в «прикосновении без прикосновения».

Деррида Ж. Призраки Маркса: государство долга, работа скорби и новый Интернационал. М., 2006б (*Derrida J. Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. P., 1993).

Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2007 (*Derrida J. L'Écriture et la différence*. P., 1967).

Кралечкин Д. Капитуляция призраков. 2013 // URL: <http://hegelholiday.com/post/50894061006/spectres>

Мейясу К. «Дилемма призрака» // Логос № 2 [92]. 2013. С. 70–80 (Meillassoux Quentin. «Dilemme Spectral» // Critique 704–705. Jan/Feb. 2006).

Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург, 2015 (*Meillassoux Q. Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. P., 2006).

Реgev И. Невозможное и совпадение: О революционной ситуации в философии. Пермь, 2016.

Тоскано А. Против спекулятивизма // Логос. 2013. № 2 [92]. С. 81–93 (*Toscano A. Against speculation, or, A critique of the critique of critique: A remark on Quentin Meillassoux's After Finitude (After Colletti)* // The speculative turn: Continental materialism and realism / Eds. L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman // Melbourne, re.press. 2011. P. 84–91).

Caputo J.D. More radical hermeneutics: On not knowing who we are. Bloomington; Indianapolis, 2000.

Davis C. Hauntology, spectres and phantoms // French Studies. 2005. N 59 (3). P. 373–379.

Davis C. Haunted subjects: Deconstruction, psychoanalysis and the return of the dead. L., 2007.

Derrida J. Fors: The english words of Nicolas Abraham and Maria Torok / Eds. N. Abraham, M. Torok // The Wolfman's magic word: A cryptonymy. Minneapolis, 1986.

Derrida J. Demeure: Fiction and testimony // Derrida J., Blanchot M. The instant of my death & demeure. Stanford, 2000.

Gericke J. The Spectral Nature of YHWH // OTE. 2012. N. 25/2. P. 303–315.

Häggglund M. Radical atheist materialism: A critique of Meillassoux // The speculative turn: Continental materialism and realism / Eds L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman // Melbourne: re.press. 2011. P. 114–129.

Mochik R. After the fall: Through the fogs of the 18th Brumaire of the Eastern Springs // Ghostly demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's spectres of Marx / Ed. M. Sprinkler. L., 1999. P. 110–133.

Montag W. Spirits armed and unarmed: Derrida's Spectres of Marx / Ed. M. Sprinkler // Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx. L., 1999. P. 68–82.

Sprod L. Against all ends: hauntology, aesthetics, ontology [online], 2013 // URL: <http://www.3ammagazine.com/3am/against-all-ends-hauntology-aesthetics-ontology/>

Woodard B. Mad speculation and Absolute inhumanism: Lovecraft, Ligotti, and the weirding of Philosophy // Continent. 2011. N 1.1. P. 3–13.

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

Д.Э. Гаспарян*

ПРОБЛЕМА ВОПЛОЩЕННЫХ И СИМВОЛИЧЕСКИХ ПОНЯТИЙ В КОНТЕКСТЕ МАШИННОЙ ФОРМАЛИЗАЦИИ СЕМАНТИКИ

В исследовании сопоставляются два подхода к образованию понятий — фундированная энактивистским подходом теория воплощенных понятий (embodied concepts) и основанная на лингвистическом подходе теория символических понятий (symbolic concepts). Анализ подходов проводится в контексте дискуссий о возможностях искусственного интеллекта и соответствующих трудностей формализации естественной семантики. Показывается, что, в отличие от сенсорно-моторной трактовки образования понятий, лингвистический подход, рассматривающий мышление как языковой процесс, лучше объясняет причины нестабильной семантики с точки зрения традиционного фрегеанского разделения на значение и смысл.

Ключевые слова: энактивизм, расширенный разум, воплощенный разум, воплощенные понятия, символические понятия, концептуальное содержание сознания, сенсорно-моторное содержание сознания, семантика.

D.E. Gasparyan. The problem of embodied and symbolic concepts in the context of machine formalization of semantics

The research compares two approaches to the formation of concepts — founded by enactivism embodied theory of concepts (embodied concepts) and based on a linguistic approach the theory of symbolic concepts (symbolic concepts). It is demonstrated that in contrast to sensory-motor interpretation of concept grounding, linguistic approach, which considers thinking as a languagelike process, evidently discover the causes of the natural semantics instability. There is a key argument comes from the point of view of traditional Fregean istinction between the meaning (Bedeutung) and sense (Sinn).

Key words: enactivism, extended mind, embodied mind, embodied concepts, symbolic concepts, the conceptual content of consciousness, sensory-motor content of consciousness, semantics.

Введение: концептуальное и неконцептуальное происхождение понятий

На сегодняшний день в дискуссии, касающейся возможностей создания искусственного интеллекта (ИИ), а также природы сознания вообще, одной из любопытных и немаловажных полемик

* Гаспарян Диана Эдиковна — кандидат философских наук, доцент Школы философии Департамента гуманитарных наук, НИУ ВШЭ, тел.: 8 (495) 772-95-90, e-mail: anaid6@yandex.ru

является та, которая выясняет роль понятийного мышления для работы сознания в целом. Начало данной дискуссии было положено в связи с различного рода исследованиями, в которых требовалось ясно и четко задать отличительный критерий ментальных состояний. Для большинства современных дискуссий данный вопрос значим с точки зрения ключевых проблем современной философии сознания, таких как эмуляция мыслительных процессов, реализация сознания на множественных носителях и пр. В ходе обсуждения ряд ученых предположили, что концептуальное содержание (способность оперировать понятиями и выполнять символическую работу) не является ключевым критерием определения сознания, поскольку сознание имеет также (или даже в первую очередь) *неконцептуальное содержание* [A. Cussins, 1990; Ch. Peacocke, 1992; A. Clark, 1994; J.L. Bermúdez, 2003, Ididum, 1997; F. Dretske, 1997]. Данная полемика играет ключевую роль при обсуждении вопросов создания и развития компьютерных моделей сознания. При обсуждении перспективы построения ИИ с опцией «думания» самым важным звеном остается понимание того, как устроено само *понимание* — что это такое и как оно работает. Если мы выясним, каким образом *символы соотносятся с вещами* вначале безотносительно к ИИ, то потом с легкостью сможем смоделировать любой компьютерный аналог [S. Harnad, 1990].

Неконцептуальному содержанию сознания дается следующее определение: «Содержание сознания может быть неконцептуальным, если оно (1) не может быть представлено (в понятиях); (2) если лицо не осознает понятий, участвующих в акте познания; или (3) если лицо не пользуется или не может пользоваться понятиями, связанными с актами познания» [Y.H. Gunther, 2003, p. 14]. Указание на неконцептуальное содержание сознания используется, чтобы указать на наличие в сознании (а) перцептивного опыта, а также (б) того, что существа, которые не владеют концептуальными способностями и языком, тем не менее воспринимают информацию. Кроме того, неконцептуальное содержание рассматривается как доказывающее тот факт, что нейронные процессы, которые возникают в мозге, имеют несимволическую природу. В мозге нет ни символов, ни семантики, ни синтаксиса, ни других свойств языка. В этом смысле речь идет о том, что другие модели объяснения сознания [A. Noë, 2004] могут быть более эффективны и релевантны, так как они свободны от того, чтобы отождествлять язык и сознание.

В общем и целом противники концептуальной трактовки сознания зачастую упрекают ее сторонников в том, что последние далеко не всегда приводят внятную аргументацию в пользу того,

что мышление означает оперирование со смыслом. В таких подходах разум по умолчанию трактуется как то, что порождает или соотносится с символическими процессами, т.е., по сути, является системой означения (*mind as languagelike*), функционирующий по типу языка. В подобной трактовке кроется опасность антропоцентризма. Из связки сознания с языком напрашивается вывод: только люди обладают способностью к внятной речи, следовательно, лишь люди наделены сознанием [A. Clark, 1999].

Данный спор можно рассматривать как спор о критериях (сознания), так как центральным возражением критиков концептоцентризма выступает идея того, что способность оперировать понятиями не является необходимым условием для констатации сознания. В свою очередь, эта тема, в частности идея преодоления антропоцентризма, приобретает особую важность в контексте философских проблем ИИ. В какой мере нужно привязываться к человеческой природе для констатации разумной жизни? Если эту связь удастся расторгнуть, то, возможно, будут получены дополнительные доводы в пользу реальности эмуляции сознания на разных, в том числе на неантропоморфных носителях.

В настоящей статье мы попытаемся обратить внимание на некоторые нюансы противопоставления теорий воплощенных и символических понятий, а именно привести несколько аргументов в пользу символических понятий в контексте проблем машинной формализации семантики. Отчасти мы попытаемся показать, что введение сенсорных компетенций в машинный интеллект, еще не позволяет отождествлять человеческий интеллект с машинным, поскольку различия лежат именно в сфере работы с языком, т.е. с концептуальными понятиями, оперирование которыми для человека происходит в виде нечеткой семантики. При этом мы будем исходить из соображений сущности языковой компетенции человеческого интеллекта в ее концептуальном измерении.

Энактивизм и теория воплощенного разума

В рамках спора о концептоцентризме речь идет о пересмотре восходящих к философской классике воззрений, согласно которым только человек познает, а животные просто ощущают. Теории, пересматривающие такой подход, принято называть *энактивистскими*, а само направление, лежащее в их основе — *энактивизмом*. Данное направление утверждает, что, к примеру, движения тел (причем, как правило, дифференцированные и избирательные), следует рассматривать как объективацию ощущений и придавать им характер освоения, а значит, в определенном смысле, и познания.

Познание в данном случае рассматривается как подобие жизни, а жизнь — как подобие познания. Энактивизм развивает и наполняет новым содержанием идущее от основателя эволюционной эпистемологии К. Лоренца представление, что жизнь тождественна познанию (*life is cognition*). Согласно данной трактовке, жизнь самоподдерживается циклами обратной связи, гомеостазиса, она самореферентна и автопоэтична, так же как познание. При этом разумность не ограничивается пределами отдельно взятого организма, но простирается на внешний окружающий мир и фактически срабатывает как то общее, что связывает единицу жизни (организм) с окружающей средой. Такое понимание сознания называется «*extended mind*», которое, в свою очередь, дополняется позицией «*extended life*» [R. Menary, 2012]. В этой паре жизнь понимается как расширение сознания, а сознание — как расширение жизни (субстанциально и автономно друга от друга не существующие). Как следствие, субъект теряет свое выделенное положение. В свою очередь, пересмотр субъектоцентристской модели приводит к отказу от концептоцентризма, согласно которому обладать сознанием — значит, оперировать понятиями, а значит, владеть языком.

Как раз внутри программ расширенного сознания все активнее развивается тема «*воплощенного (материализованного в теле) разума (познания)*». Модели воплощенного разума также стремятся объяснить, как специфицировать работу мышления, не впадая в антропоцентризм. Согласно данной идее, познание основывается на сенсомоторном опыте, в основе которого лежит глубокое единство восприятия, действия и познания. Соответственно, традиционное для классической эпистемологии представление о непосредственной связи между понятиями как символами и перцептивными состояниями, которые благодаря символам осмысляются и организуются в осознанные образы, ставится под вопрос.

На сегодняшний день можно говорить о четком разграничении двух подходов. Согласно первому, разум оперирует символическими (абстрактными) понятиями (*mind as an operation with symbolic concepts*), а согласно второму, — так называемыми воплощенными понятиями (*mind as an operation with embodied concepts*). Прежде чем к ним непосредственно обратиться, нужно сказать о том, в какой степени представители одного подхода информированы о существовании другого, а также о том, как они реагируют на представленные противниками контраргументы. В этой связи отметим целый комплекс работ [B.Z. Mahon, A. Caramazza, 2008, J. Prinz, 2009, M. Kiefer, 2001], посвященный систематическому противопоставлению энактивистского и концептологического подходов, а также критике традиционной философии языка с позиций более совре-

менных энактивистских теорий. В целом можно констатировать наличие тенденции рассматривать проблемы, связанные с традиционной философией языка, как имеющие скорее историческую ценность. В рамках данной тенденции отмечается необходимость как минимум дополнить традиционные исследования современными энактивистскими подходами. В ряде контекстов такая тенденция принимает доминирующий характер. В частности, в области изучения ИИ зачастую отмечается, что критика возможностей ИИ с точки зрения традиционного концептологического представления о языке должна быть дополнена энактивистскими идеями.

Мы не будем останавливаться на описании первой традиции, так как она достаточно хорошо представлена в литературе и является весьма солидной, но вкратце охарактеризуем второй, относительно новый, подход. Он рассматривает символы как перцептивные нейронные репрезентации, расположенные в сенсорно-двигательной сфере мозга. Это означает, что понятия состоят из реактивации определенных нейронных паттернов возбуждения, которые задействуются каждый раз, когда мы воспринимаем определенные объекты и взаимодействуем с ними [*B. Bergen, J. Feldmann, 2008*]. Ансамбль впечатлений от объекта («воспоминание» о нем) хранится в той же области сенсорно-моторного возбуждения, где хранятся возбуждения, полученные в момент непосредственного восприятия объекта. Символы, согласно такой трактовке, являются не обособленными (амодальными), но смешанными (мультимодальными), например, они интегрируют единый комплекс впечатлений как от тактильного восприятия при поглаживании собаки, так и от восприятия лая собаки на слух [*V. Gallese, G. Lakoff, 2005*]. Соответственно, люди понимают смысл слов только потому, что могут непосредственно соотносить их с собственными телесными ощущениями. К примеру, так как основные движения человека проистекают из его способности к прямохождению, такие понятия, как «вверх» и «вниз» или «вперед» и «назад», будут «пониматься» им исходя из опыта пространственно воплощенной телесности. Значение любых понятий зависит от того, как устроено человеческое тело. Напротив, если бы мы обладали картезианским разумом, то могли бы понимать значения понятий «правый» или «левый» независимо от телесно заданной информации, но, по-видимому, это не так.

В рамках такого подхода делается вывод, что наша концептуальная система, которая укоренена и основана на работе нейронов, принципиально сформирована через наши перцептивные и моторные системы. Смысл понятий отсылает к ощущениям, сформированным в ходе функционирования тела [*J.A. Feldmann,*

2006]. В свою очередь, главные мыслительные принципы являются частным случаем сенсомоторной адаптации. Наконец, в той мере, в которой и понятия, и разум происходят из сенсомоторной системы и опираются на нее, сознание не является отдельной или независимой от тела структурой.

В связи с подобной теорией у нас сразу возникает вопрос: каким образом мы овладеваем и научаемся пользоваться символами, которые не связаны с непосредственным восприятием предметов, но почерпнуты в ходе теоретического освоения некоторого материала и отсылают к абстрактным объектам (таким, например, как клетки, гены, эволюция), или если речь идет о феноменах, которые описаны в очень абстрактной форме (фотосинтез)? Еще более сложными примерами будут понятия типа «тенденции» или «Вселенная», не говоря уже о сложных математических или философских понятиях типа «Бытие», «Сущность» или «Число». Как мы воплощаем их? Возможным ответом мог бы стать аргумент об удаленной связи понятия с ранее воспринятым опытом и многоступенчатым сведением сложной конструкции к более простой [J. Prinz, 2009]. Также можно предположить, что некий символ связывается с комплексом восприятий, но сугубо произвольно и способствует лишь тому, чтобы в нужный момент реактивировать всю цепочку ранее воспринятых сенсорно-моторных состояний.

Несмотря на эти ответы, как нам кажется, трудность сохраниться — так, если мы работаем со сложными абстрактными понятиями, то главное затруднение будет состоять в наличии разрыва непосредственной связи между словом и действием. Мы не знаем, какие именно действия могут быть произведены при помощи того или иного понятия. Понимание есть не только реактивация ранее пережитых сенсорно-моторных возбуждений, но и активация нового действия вслед за символьным возбуждением. Именно в этом заключаются сложности понимания абстрактных или научных терминов, — как правило, мы не сразу улавливаем, какие возможные действия заархивированы в том или ином понятии и к каким сенсорным активностям они отсылают. Большинство абстрактных понятий обладает высоким потенциалом смысловой неопределенности. Из них можно дедуцировать такие смыслы, которые напрямую не осознаются и являются в некотором смысле «неожиданными» для их обладателя.

Эта доктрина возвращает нас к старым философским спорам о том, чем является мышление, как понимать идеи (понятия) и где они предположительно находятся (в вещах, умах, словах). Как видно, энактивистская позиция придерживается в этой дискуссии крайнего редукционизма, так как отрицает само существование

внетелесных (идеальных) понятий. Она отталкивается также от идей холизма, имманентизма и критики субъект-объектного дуализма. Реконструировать ее логику несложно — на первоначальных этапах развития культуры познающий субъект слит с миром, не отделен от него и его восприятия являются телесными. Основу когнитивных практик представителя архаических культур часто составляют определенные телесные действия, например, дикарь может совершить ритуальный обряд, который позволит ему обучиться чему-то, постигнуть смысл происходящего или понять, как поступить в той или иной ситуации [G. Lakoff, M. Johnson, 1999]. Глубокой эпистемологической основой энактивизма является идея осознания телесной инкорпорированности реального человека (противопоставленного идеальному метафизическому субъекту) в мир, по отношению к которому он отныне не выступает на правах внешнего наблюдателя, но является производящим и произведенным одновременно, как с точки зрения индивидуального развития, так и в плане эволюционного прогресса человечества.

Но можно ли на основании подобной аргументации проводить редукцию концептологического измерения понятий и отождествлять их с физическим измерением сенсорно-нейронных состояний? Ниже на примере проблематики ИИ мы рассмотрим этот вопрос отдельно.

Проблема эмуляции мышления с точки зрения теории воплощенных понятий

Любопытно, что, согласно доктрине воплощенных понятий, получается, что синтаксис от семантики отличается только тем, что в случае семантической работы слово реально соотносится с перцептивным переживанием, в то время как в случае синтаксиса слово соединяется со словом, а отсылка к физическому (сенсорно-моторному) переживанию отсутствует. Согласно данной трактовке, формализация смысла как идеального образования предстает псевдопроблемой, которая целиком является наследием традиционной философии языка. Кроме того, эта проблема характеризуется как неактуальная для решения задачи создания ИИ и эмуляции работы мышления. «Смысл», в свою очередь, рассматривается как термин, связанный с идеей доминирования языка в процессе мышления. Некоторые проблемы в философии сознания возникают только потому, что мы сближаем разум и язык, отождествляем разум и понятийное мышление, где язык состоит из «бестелесных символов». К таким проблемам традиционно относятся трудности эмуляции семантической работы сознания. В свою очередь, если

согласиться с тем, что утверждают сторонники теории воплощенного разума, то несложно заключить, что достаточно добиться эмуляции телесного воплощения символов, чтобы работа сознания была воссоздана [Fr.J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, 1991; M. Wilson, 2002; S. Gallagher, 2005]. Подобная трактовка освобождает нас от необходимости решать проблемы языка в применении к созданию ИИ. Действительно, почему мы должны отождествлять мышление и язык, если есть основания трактовать мышление как телесно воплощенное? Соответственно, если мы хотим знать, как формируется концептуальное содержание, а также его понимание в человеческом сознании, мы должны выяснить, как они закладываются в наш мозг. В частности, понятия могут не иметь символических свойств, но они будут активизировать нейронные структуры, которые на деле являются частью сенсомоторной системы нашего мозга [M.A. Arbib, 2008]. Этим воплощенные понятия и отличаются от символических понятий, их содержание определяется воплощенными переживаниями. Кроме того, концепты могут быть частью сенсомоторных знаний, своего рода «ноу-хау», которое позволяет нам совершать какие-либо действия с объектами, минуя их абстрактное содержание [А. Ноё, 2004]. Соответственно, язык не является тем ключевым элементом, который определяет то, как работает сознание.

С этой точки зрения нередко оспаривается идея сильного ИИ. Поскольку «чувство» не является формализуемым, то компьютерные программы не понимают смысла высказывания потому, что компьютер не оснащен аппаратом сенсомоторной коммуникации, способной в точности воссоздать телесный опыт. Однако только в этом проблема и состоит. Если удастся воспроизвести сенсорно-моторную компетенцию, то компьютер можно считать пребывающим «в сознании». В основе этого тезиса лежит наблюдение, что люди учат значения слов посредством причинной связи между впечатлением и объектом, которому соответствует символ, и мы понимаем слово «вода», потому что мы имели жизненный опыт с водой [W. Rapaport, 2006]. Чтобы заслужить ярлык «думающая», машина должна пройти расширенный (тотальный) тест Тьюринга, т.е. она должна обладать способностью реагировать на индексикальные ситуации, для чего необходимо соединение с внешним миром. Как видно, энактивистская линия изучения интеллекта утверждает несущественный характер понятийного мышления и, как минимум, приравнивает сознательный и телесный опыты.

Отталкиваясь от данных предпосылок, в поисках эмуляции мышления ряд современных авторов предлагают функциональные модели сознания, в которых понятия толкуются как телесно воплощен-

ные. Всякий раз в подобных работах подчеркивается, что модель призвана имитировать биологические процессы обработки сенсорных данных благодаря включенным в них сенсорно-моторным блокам. На сегодняшний день возлагаются большие надежды на то, что если оснастить Программу сенсорно-моторными датчиками, обеспечивающими процедуры локального распознавания объектов, то компьютер сможет получить доступ к смыслу, а значит, и к пониманию. Ряд исследователей полагают, что если научить компьютер (робота) работе с индексикальными ситуациями, то можно будет считать, что машина научилась точно так же соотносить символы с объектами (при посредничестве смысла), как это делает человек. Для этого в Программу достаточно будет ввести робот-интерпретатора, чья деятельность включает не только языковую, но и сенсорно-моторную компетентность, т.е. обеспечить наличие чувственных ощущений, фундирующих работу со знаками [S. Har-nad, 2005].

Таким образом, во многом в связи с идеями воплощенных понятий построение когнитивных моделей при помощи информационных технологий стало реализовываться вне контекста семантических процедур сознания.

Проблема эмуляции мышления с точки зрения символьных понятий

Можно, однако, попробовать показать, что понятийно-символьный характер мышления крайне сложно редуцировать к сугубо сенсорному. Это мы и попытаемся сейчас сделать.

Для этого стоит обнаружить ключевые аргументы в пользу того, что мышление возможно лишь как мышление в символьных понятиях. Это будут следующие доводы: 1) только знак (символ) дает общность (абстракцию), без которой опыт остается разрозненным; 2) способность мыслить логически означает мышление в понятиях (способность к умозаключениям и суждениям подразумевает овладение базовой понятийной сеткой); 3) знак (символ) формирует способность мыслить через переход от того, что дано непосредственно, к тому, что не дано.

Даже если мы согласимся с тем, что понятия всегда телесно реализованы (*embodied concepts*), то рано или поздно мы выйдем на проблему использования общего значения по отношению к частному (конкретному) ощущению. Например, нам придется разобраться, как мы используем понятие «боль» по отношению к нашим разным болевым ощущениям. Каким бы ни был наш ответ, мы все

равно вынуждены зайти на территорию философии языка. Вопрос о выделении общего признака, как кажется, не может быть снят со счетов даже в случае радикального редукционизма.

Наконец, можно возразить: тот факт, что телесные импульсы могут быть использованы на определенном уровне познавательного процесса, еще не означает, что они полностью определяют работу когнитивной системы. Всегда можно указать на то, что даже если смыслообразование происходит при посредничестве физического воплощения, было бы поспешностью сводить этот процесс к самим физическим состояниям. Редукционистское отождествление смысла с сопутствующим этому смыслу сенсорным переживанием является несвоевременным в том смысле, что его всегда можно толковать как сопутствующее состояние, но не как то же самое, что идеальный смысл.

Однако самым важным аргументом против энактивистского редукционизма будет принятие во внимание разделения значения и смысла. Внутри этого разделения можно показать, что смысл есть нечто отличное от того, что подразумевается под способностью соотносить слово «синий» или слово «сладкий» с конкретными сенсомоторными переживаниями. Смысл не сводится к соотносению символа («синий») с сенсорным переживанием. При этом важность проведения различия между значением и смыслом представляется резонной в силу того, что *понимание*, будучи, по сути, важнейшим качественным свойством интеллекта, связано с установлением непосредственно *смысла*, а не значения. Если принять во внимание это отличие, то станет понятно, что нет большого резона в том, чтобы оснащать компьютеры сенсорной восприимчивостью для того, чтобы научить их «думать».

В общем виде символично-понятийную трактовку сознания можно возвести к реализму (для современной философии ключевой фигурой здесь является Фреге, для которого смыслы представляли собой особое онтологическое царство¹). Эта традиция толкует

¹ В наиболее лаконичном виде принцип разграничения смысла (Sinn) и значения (Bedeutung) проводится Г. Фреге, которого принято считать родоначальником оппозиции смысла и значения. У Фреге значение есть то, что соответствует сказанному (референт или денотат), а смысл является способом (репрезентацией), каким задается значение, т.е. «способом языковой данности». Например, два выражения «полководец, одержавший победу при Аустерлице», и «полководец, потерпевший поражение при Ватерлоо», имеют разный смысл при одинаковом референте — «Наполеоне Бонапарте». Смысл входит в структуру *Знака* (материального носителя нематериального смысла, отсылающего к материальному значению: например, след чернил на бумаге при написании слова или колебание воздуха при его произнесении) и составляет одно из двух оснований так называемого «треугольника Фреге» [G. Frege, 1948].

понятия как знаковые единицы, обеспечивающие возможность логических операций, в первую очередь таких, как переход от конкретного ощущения к общему понятию («это красный цвет»). Согласно более радикальной версии этого подхода, интеллект вообще может что-то воспринимать только благодаря наличию у него понятийной сетки. При этом можно придерживаться как субстанционалистской трактовки, где смыслы существуют в самой системе языка, так и функционалистской, согласно которой смыслы устанавливаются в ситуациях конкретного словоупотребления. Но в обоих случаях, как нам представляется, можно обойтись без редукции смысла к сенсорному переживанию.

В частности, мы попробуем показать, что критерием сознания является не соотнесение с конкретным чувственным переживанием, но, в первую очередь, соотнесение со смыслом. Сознание понимает что-либо потому, что апеллирует не только к знанию денотата (который действительно можно пытаться свести к чисто чувственному переживанию, например к перцептивному переживанию от восприятия воды), но и потому, что оно восприимчиво к смыслу, т.е. к «знанию коннотата».

Главной проблемой здесь будет выяснение того, что значит *понимать*. Что значит, например, понять смысл высказывания или нарратива (романа, стихотворения, кинофильма, видеоклипа, рекламного ролика)? Из фрегеанской теории можно вывести то, что понимание тесным образом связано с нетождественностью смысла и значения и фактически с идеализацией смысла. По этому пути пойдут также те исследования, которые возникли в рамках *структурного подхода*; они могут оказать определенную помощь в прояснении диспозиции воплощенной и символической трактовок понятий. Как известно, толчком для развития такого подхода послужил мощный методологический прорыв в структурной лингвистике — там впервые удалось уйти от описательности в пользу законов и регулярностей. Это получилось сделать благодаря выделению *языка* как отдельного объекта исследования, который подчиняется строгим закономерностям и регулярностям. Создателю структурной лингвистики Ф. Соссюру [Ф. де Соссюр, 1933] удалось показать, что речь, при всей своей спонтанности, восходит к определенным правилам — правилам грамматики, которые для области речи срабатывают как алгоритмический паттерн. Конкретная речь (высказывание) изымает из языка фрагменты, переводя его из синхронного состояния в диахроническую последовательность. Совсем как в современных компьютерных программах, эмулирующих человеческое сознание и речь, язык в структурализме понимается как некая база данных, где в потенциальной форме содержатся все

возможные суждения, а выбор высказывания, подлежащего актуализации, происходит по строгим правилам поступающего извне запроса.

Для нас в первую очередь важно то, что в структурной лингвистике понятие задается сугубо символично. Если с недавнего времени все чаще указывается на то, что для адекватного создания ИИ требуется введение в Программу аналога субъекта – робота-интерпретатора, оснащенного сенсорным аппаратом, позволяющим формировать неконцептуальное содержание сознания и воплощенные символы, то две ключевые идеи структурной лингвистики соответствуют позиции сугубо концептуального статуса означения. Имеются в виду, *во-первых*, идея самодостаточности процедуры означения, а *во-вторых*, идея невключенности реальных физических объектов в этот процесс (вещи не являются частью знака).

Если принять во внимание способ определения самой природы знака в структурной лингвистике, то можно попробовать оспорить то, что хотят сказать сторонники введения в работу компьютеров сенсорно-моторной компетентности. Как известно, согласно двучастной модели знака, знак являет собой неразрывную связь между *означаемым* (понятием, ментальным образом) и *означающим* (словом, акустическим образом). Означающее представляет собой «акустический образ», который следует отличать от непосредственно материального звучания, поскольку означающее, воспринимаемое нашими органами чувств, является психическим коррелятом звучания. Означающее репрезентируется двояко: *во-первых*, физической своей стороной, через звук, *во-вторых*, нефизической, идеальной – посредством отпечатка или психологического ощущения слушающего звук, которое дано ему в чувственном опыте. Акустический образ может называться «материальным» элементом только как представление наших сенсорных впечатлений. Но это не физический ряд звучаний, составляющий имя, изучаемый фонетикой и регистрируемый с помощью электромагнитных приборов, но именно (нефизический) *образ* этого звукоряда. В свою очередь, означаемое подразумевает референцию к понятию, а не к вещи. Означаемое не предмет, а «ментальный образ», представление о предмете.

Отсюда вытекает, что, поскольку означаемые не являются физическими объектами, существующими где-то в мире независимо от знаков, система языка может функционировать и без посредства реального соотнесения с референтами. Знак есть принципиально идеальное образование, никак не связанное с миром реальных физических вещей. Он устроен так, что *идеальный* акустический образ отсылает к *идеальному же* понятию, в то время как вопрос о под-

креплении этой схемы наличием реального вещного мира остается открытым. Отсюда можно сделать вывод о непроясненности отношения языка к физическим предметам в связи с тем, что означаемое идеально и референция выполняется в пределах знака.

Тогда «значимость» знака будет определяться его положением в системе, т.е. зависеть от его отношений с другими знаками. В рамках системы языка «все находится во взаимозависимости», т.е. всякий знак не имеет значения сам по себе, но только относительно других знаков. В свою очередь, и означающее, и означаемое являются исключительно со-относительными объектами. Это указывает на то, что ни означающее, ни означаемое не предшествуют друг другу. Вопреки контринтуитивности любое слово не имеет какого-то субстанциального, самостоятельного значения, но зависит от других слов, которые могли бы занимать его место. Это положение представляется контринтуитивным, так как здравый смысл стремится настоять на том, что объект (референт) имеет приоритет изначальности и существует *до* знака. Однако в данном случае приходится игнорировать данные обыденного представления, так как если знак и объект удерживаются друг другом, то у них не может быть ни смыслового, ни предметного опережения.

Еще один аспект, который содержит определенный критический потенциал по отношению к теории воплощенных понятий — это так называемый принцип *произвольности знака*. Согласно этому принципу, не существует никакой естественной или необходимой связи между означающим и означаемым. Большинство лингвистов говорят о произвольности отношения не только знака к предмету, но и в целом языка к миру — к гипотетической экстралингвистической реальности. Принцип произвольности атрибутируется не только знаку, но и всей знаковой системе. Если бы слова соответствовали вещам с точки зрения некоей сущностной, необходимой или естественной логики, то для слов можно было бы установить точные эквиваленты в различных языках, что не соответствует действительности. Эквиваленты носят условный характер, допускающий, что контекстное обрамление слов и выражений при переводе с языка на язык будет утеряно. Каждый отдельный язык разделяет реальность произвольными лингвистическими категориями, и мир наших обыденных представлений, сформированный «родным» языком, может быть дифференцирован по-разному. Простой факт того, что в реальности нет таких двух языков, которые идентичным образом категоризируют реальность, призван иллюстрировать и обосновывать этот тезис.

Принимая во внимание данный подход, можно сделать вывод, что язык для того, чтобы существовать и функционировать, вовсе

не нуждается в мире вещей и физических объектов, которые следовало бы чувственно воспринимать. Таким образом, сама природа языка (и знака) такова, что не только программе, но и человеческому интеллекту вовсе не обязательно иметь сенсорное представление о том, что такое «синий цвет» или «сладкое пирожное», что-бы успешно оперировать этими знаками.

В свою очередь, такой вывод, выступая критически по отношению к теории воплощенных понятий, как будто неплохо согласуется с идеями успешной алгоритмизации мышления. Однако это не совсем так. Эффект субъективного измерения интеллекта пока еще остается недостижимым для формальных моделей. Непрозрачность той работы, которую проводит мышление человека, по большей части связана с доминированием *нечеткой семантики* в том виде, в каком она представлена в естественном языке. Несмотря на отделенность языка и языковых компетенций от мира физических объектов и, следовательно, сенсорных корреляций, аргументы, подобные «китайской комнате», сохраняют свою актуальность. Успешный синтаксис не гарантирует адекватную семантику. Данная трудность отягощается также явлениями спонтанной, незавершенной, т.е. нечеткой семантики. Безусловно, существует целый раздел компьютерных дисциплин, представляющих в логико-математической форме (доступной для машинного анализа) неполные или нечеткие знания о мире. Человек даже пытается обучать программу работать с языком, содержащим массу неопределенностей. Но, несмотря на эти усилия, слабее всего программы справляются с формализацией нечеткой семантики. Это связано с тем, что в программировании язык понимается как абстрактная форма представления вычислений с однозначной (или, по крайней мере, просчитываемой) семантикой и конечными правилами синтаксиса. Для сознания же естественный язык — это форма фиксации таких содержаний, которые непосредственно не даны и в силу своей размытости требуют подвижной семантики, связанной с различными уровнями выразимости: многозначностью, контекстуальностью, метафорикой, недосказанностью, иными словами, всего того, что порождает спонтанную и при этом релевантную семантику.

Такая неопределенность объясняется в первую очередь классическим фрегеанским принципом разделения на смысл и значение. Смысл, задающий значение, играет роль коннотации, но может это делать произвольно. Данная произвольность зависит от разных составляющих — прагматики, контекста, субъективного выбора, социальных, культурных и исторических норм и пр. Почти все эти факторы обладают высокой степенью неопределенности, но сама

структурная основа данной неопределенности задается изначальным лингвистическим разрывом между значением и смыслом.

Это важно потому, что, как правило, именно коннотативное измерение семантических компетенций интеллекта затрудняет его (интеллекта) формализацию и делает более очевидным разрыв между тем классом задач, с которыми может справиться машина, и теми задачами, которые доступны человеческому интеллекту. Кроме того, именно благодаря коннотациям возможна *произвольная (спонтанная и творческая) семантика*, которая является одним из ключевых признаков субъективного интеллекта. Есть основания думать, что наличие субъективности определяется не столько физическим состоянием, сколько знаково-символической репрезентацией этого состояния (например, текстом, жестом, действием, мимикой, игрой т.п.) [П.Н. Барышников, 2015]. Во всех этих случаях речь идет о том, что именно коннотативная природа смысла порождает неожиданность и новизну: например, предположительно одинаковые сенсорные состояния мы можем описывать с помощью различных семантических решений.

Заключение

Задаваясь вопросом о причинах нестабильной семантики², составляющих одну из ключевых проблем ее формализации и, как следствие, формализации интеллекта, необходимо определить, какая из двух теорий происхождения понятий — энактивистская теория воплощенных понятий или лингвистическая теория символических понятий — лучше справляется с задачей объяснения существования подобных причин. Лингвистическая теория отталкивается от идеи нетождественности смысла и значения и теории автономии смысла как идеальной единицы, непосредственно связанной с выразительными средствами языка. В свою очередь, с точки зрения сенсорно-моторной трактовки происхождения понятий, отрицающей автономию языка, данную нестабильность задать несколько труднее. Ключевыми проблемами теории воплощенных понятий будет необходимость объяснения избыточности языка (языков), вариативность семантических ответов на идентичный физический раздражитель, непоследовательность, неопределенность и нечеткость семантики. Существенна также проблема «трудностей перевода», при которой разные способы языковой категоризации мира

² Под нестабильностью подразумевается непросчитываемость конкретного выбора коннотации при передаче значения.

невозможно конвертировать без смысловых потерь. Можно предположить, что нестабильность семантики возникает непосредственно в языке в силу той неопределенности, которая характеризует возможность прикрепления смысла к значению. Подвижность семантики, задающей значения, определяется выразительными средствами языка и, как кажется, отвечает за ту нечеткость, равно как за спонтанность, которые транслируются лингвистическими возможностями интеллекта. Напротив, в теории воплощенных понятий данный вопрос остается открытым. Сенсорно-моторная активность, лежащая в основании образования понятий, требует отдельного объяснения нестабильной семантики. В связи с этим редукция лингвистической составляющей работы сознания представляется довольно затруднительной и, вероятнее всего, работа мышления является существенной в своих лингвистических компетенциях.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Барышников П.Н. Философские проблемы семантики и методология искусственного интеллекта // Человек в технической среде / Под ред. Н.А. Ястреб. Вологда, 2015.

Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М., 1933.

Arbib M.A. From grasp to language: Embodied concepts and the challenge of abstraction // Journal of Physiology, 2008. N 102. P. 4–20.

Bergen B., Feldmann J. Embodied concept learning // Gomila C., Gomila A. Handbook of cognitive science: An embodied approach. Amsterdam, 2008.

Bermúdez J.L. Theories of nonconceptual content. MIT Press. 2002.

Bermúdez J.L. Thinking without words. Oxford, 2003.

Clark A. An embodied cognitive science? // Trends in Cognitive Sciences. 1999. Vol. 3. P. 345–351.

Cussins A. The connectionist construction of concepts // The philosophy of Ai / Ed. M.A. Boden. Oxford, 1990.

Dretske F. Naturalizing the mind. Cambridge, 1997.

Feldmann J.A. From molecule to metaphor: A neural theory of language. Seattle, 2006.

Frege G. Sense and reference // The Philosophical Review. 1948. N 57 (3). P. 209–230.

Gallagher S. How the body shapes the mind. N.Y.; Oxford, 2005.

Gallese V, Lakoff G. The Brain's concepts: the role of the Sensory-motor system in conceptual knowledge. Cognitive Neuropsychology. 2005. May. N 22 (3).

Gunther Y.H. Essays on nonconceptual content. MIT Press. 2003.

Harnad S. The symbol grounding problem // Physica. 1990. N 42. P. 335–346.

Harnad S. Can a machine be conscious? How? // Journal of Consciousness Studies. 2005. N 10 (4–5). P. 69–75.

Kiefer M. Perceptual and semantic sources of category-specific effects. MIT Press. 2001.

Lakoff G., Johnson M. Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to the Western thought. N.Y., 1999.

Mahon B.Z., Caramazza A. A critical look at the embodied cognition hypothesis. MIT Press. 2008.

Menary R. The extended mind (Life and mind: Philosophical issues in biology and psychology). MIT Press. 2012.

Noë A. Action in perception. MIT Press. 2004.

Peacocke Ch. A study of concepts. MIT Press. 1992.

Prinz J. Is consciousness embodied? // Robbins P., Aydede M. The Cambridge hand-book of situated cognition. N.Y.; Cambridge, 2009.

Rapaport W. How Helen Keller used syntactic semantics to escape from a Chinese room // Minds and Machines. 2006. N 16 (4). P. 381–436.

Varela Fr. J., Thompson E., Rosch E. The embodied mind: Cognitive science and human experience. Cambridge (MA), 1991.

Wilson M. Six views of embodied cognition // Psychonomic Bulletin & Review. 2002. N 9.

В.А. Яковлев*

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ИННОВАЦИЙ В НАУКЕ

Предметом исследования является эпистемологическая структура инновационных процессов в науке. Подчеркивается, что информационно-коммуникативный подход все более утверждается в современных естественных и гуманитарных науках. Выявляется смысловая структура инновационной эпистемологии как перехода новации в инновацию. Особо важную роль понятие информации играет в комплексе когнитивных дисциплин, образующих в своем комплексе научный базис новой эпистемологии.

Ключевые слова: информация, эпистемология, инновация, наука, знание, коммуникация, структура, резонанс, культура.

V.A. I a k o v l e v. Epistemological structure of innovations in science

The subject of research is the information program of formation of new epistemology. It is underlined that the information approach more and more asserts itself in modern natural science and the humanities. The semantic structure of innovation epistemology is revealed as a transition from novation to innovation. The concept of the information plays an especially important role in the complex of cognitive disciplines, forming the scientific basis of new epistemology.

Key words: information, epistemology, innovation, science, knowledge, communication, structure, resonance, culture.

Введение

В философских текстах, как правило, разработка гносеологических (эпистемологических) вопросов базируется на определенной онтологии (теория бытия), хотя и не всегда в явной форме. В данной работе мы будем исходить из рассмотренной ранее *информационной парадигмы бытия* [В.А. Яковлев, 2016, № 2, с. 59 – 73].

В этой парадигме под категорией бытия в ее современной интерпретации как в естественно-научном, так и в социокультурном аспекте понималось бытие информационных программ, наиболее отчетливо представленных в трех сферах реальности – самоорганизации неорганической природы, эволюции живых организмов

* Яковлев Владимир Анатольевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии естественных факультетов философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (495) 423-04-97; e-mail: goroda460@yandex.ru

и развитии сознания (мышление). Был обоснован тезис: мироздание объективно и едино в своей информационной реальности.

Сознание (мышление), таким образом, признавалось в качестве высшей когнитивной способности, информационной по своей природе.

В данной статье акцент будет сделан именно на раскрытии *эпистемологической структуры генезиса и утверждения в сознании субъекта (научное сообщество) инноваций как фракталов неисчерпаемого поля информационной реальности.*

О понятии информации в эпистемологии

Информационная реальность (бытие информации) воспринимается и реконструируется субъектом непосредственно через различные знаковые (кодовые) носители и показания научных приборов, выражается посредством обыденного языка, логических операций, математических вычислений и в конечном счете материализуется в практической деятельности.

Информационный подход все более утверждается в современных естественных и гуманитарных науках. Особо важную роль понятие информации играет в комплексе когнитивных дисциплин — нейрологии, когнитивной психологии, когнитивной социологии, теориях искусственного интеллекта, образующих в своем комплексе научный базис эпистемологии [Субъект, познание, деятельность, 2002].

Ю.А. Шрейдер в 80-е гг. XX в. впервые в отечественной эпистемологии поставил и заострил проблему соотношения знания и информации. Он выявил особенности социально-ценностных аспектов определения информации. Как утверждал автор, «информация есть общественное достояние, она в принципе социальна, в то время как знание, вообще говоря, соотнесено с конкретной личностью, с тем, кто им владеет и непосредственно пользуется» [Ю.А. Шрейдер, 1988, с. 49].

Заметим, что Ю.А. Шрейдер явно разделяет подход к знанию М. Полани, хотя и не критикует, как последний, идею «третьего мира» («объективное знание без субъекта») К. Поппера.

С нашей точки зрения, понятие «информация» имеет фундаментальный характер и гораздо более объемно, чем понятие «знание». Всякое знание есть информация, но отнюдь не всякая информация является знанием. Можно сказать, что современное научное знание — это информация, полученная с помощью специальных приборов, инструментов и выраженная на языке логико-математических символов и операций. Однако в целом эта проблема требует

специального обсуждения, которое включает в себя переосмысление ключевого понятия материалистической гносеологии «отражение».

Профессор К.К. Колин, говоря о механизме передачи информации от одного объекта физической реальности к другому, например, утверждает, что в основе этого механизма лежит феномен отражения, присущий всем видам реальности. В структуре реальности, по его мнению, «объективно существуют как физические, так и идеальные процессы. При этом идеальные процессы возникают в результате взаимодействия физических процессов и представляют собой отражения последствий этого взаимодействия» [К.К. Колин, 2013, № 4 (10), с. 72].

Мы критически относимся к этой точке зрения, поскольку, на наш взгляд, непонятно, в какие образы могут обратиться, например, логико-математические операции, с помощью которых протекают и выражаются основные информационные потоки в современной науке. В настоящее время понятие «отражение реальности» в лучшем случае носит метафорический характер, а в физике микромира существует даже запрет на какие-либо визуальные изображения квантовых объектов. Также не используется принцип отражения ни в одном из известных направлений философии науки.

Подчеркнем, что в нашей стране с критикой «священной» теории отражения первым выступил В.А. Лекторский (прежде всего в плане элиминации фундаментального статуса понятия «ощущение») [В.А. Лекторский, 1980]. Это дало важный импульс процессу интенсификации гносеологических и эпистемологических исследований в отечественной школе философии. Научное сообщество приняло идею академика о «коллективном субъекте» как носителе познавательного процесса, рассматриваемого в качестве одного из видов коммуникационной деятельности. На этой основе, начиная с 80-х гг. XX в. и по настоящее время, идет формирование и разработка новой так называемой неклассической эпистемологии [В.А. Яковлев, 2003. № 8. с. 178–182].

Коммуникативный подход к пониманию субъекта познания и анализ роли диалога (полилога) в научной практике оказался весьма плодотворным, но вместе с тем поставил ряд новых теоретико-познавательных вопросов [В.С. Стёпин, 2000].

Одним из основных таких вопросов является дискуссия о коллективной и конструктивной роли ученого сообщества, создающего целевым образом приборную ситуацию, которая и определяет наблюдаемую природу квантового объекта – волну или частицу. В этом смысле известное выражение «Вселенная требует нашего участия» означает то, что ученые сами создают разнообразные приборы и аппараты (от адронных коллайдеров до сверхмощных телескопов)

для познания мироздания. Категории субъекта (научного сообщества с его коммуникативными практиками) и объекта, таким образом, становятся неразрывно связанными, когда речь идет о процессе современного научного познания.

На XIV Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки (Франция, Нанси, 19–26 июня 2011 г.) на основе анализа этого и подобных вопросов был обоснован вывод, что в сфере эпистемологии начался поворот, получивший название информационно-теоретического [Е.А. Мамчур, 2014, № 1, с. 57–71].

В настоящее время довольно хорошо разработаны синтаксический, семантический и прагматический подходы к анализу информации. Синтаксическая составляющая — это количественный аспект, семантическая — смысловой аспект информации, а прагматический аспект информации выражает ее полезность для достижения определенных целей.

Коммуникативный и эволюционный аспекты информации

Однако, на наш взгляд, самый главный аспект информации — коммуникативный — остается вне поля анализа. Именно на нем мы и сосредоточим свое внимание.

Впервые концептуальную значимость этого аспекта информации показал Ж. Пиаже в своей известной оригинальной концепции генетической эпистемологии [Ж. Пиаже, 1969]. Он развивает принцип эпистемологического конструктивизма, который предполагает целесообразную деятельность субъекта в социальной среде, не изменяя при этом естественного порядка прохождения стадий в развитии интеллекта.

Информационная среда, однако, выступает в концепции Пиаже лишь как побудительный мотив данного развития, определяя его скорость. Разрешая, как ему представляется, вековой спор между рационалистами и эмпириками, Пиаже фактически редуцирует философскую теорию познания к комплексу естественных и логико-математических наук [В.А. Яковлев, 1992, с. 9–81].

В этом с ним, как известно, солидаризировался У. Куайн, выдвинув программу «натурализованной эпистемологии». С точки зрения известного философа, научная эпистемология — это обобщения данных и выводов логики, физиологии высшей нервной деятельности, теории информации и психологии [Л.А. Боброва, 1997].

В то же время Пиаже и его соавтор, известный физик и историк науки Р. Гарсиа, уделяют пристальное внимание периоду возникновения науки, показывая, что различные по своему информационному наполнению социокультурные системы Китая и Древней Греции порождали и различные эпистемические системы.

Возрождение науки в Европе в Новое время также рассматривается прежде всего с точки зрения решающей роли в этом процессе социокультурных информационных факторов. Хотя Пиаже и Гарсиа далеки от «чисто» социологической интерпретации научного развития, они вместе с тем не приемлют и «эпистемологию без субъекта» К. Поппера. Заметим, кстати, что так называемый «третий мир» Поппера можно, на наш взгляд, интерпретировать, по существу, как информационное поле социума, что в настоящее время наиболее отчетливо выражается через коммуникативные практики в Интернете.

Для Пиаже и Гарсиа рациональность развития науки — это прежде всего практики коммуникативного общения ученых, без сравнительного исторического анализа которого невозможно понять эволюцию знания [J. Peaget, R. Garcia, 1983].

Развивая новый информационно-коммуникативный подход к эпистемологии, нельзя также, на наш взгляд, обойти вниманием сформировавшееся во второй половине XX в. известное направление так называемой эволюционной эпистемологии (филогенез когнитивных структур — Д. Кэмпбелл, К. Лоренц; эволюция научных структур — Ст. Тулмин, К. Поппер) [Evolutionary epistemology, rationality and the sociology of knowledge, 1988].

В концепции эволюционных эпистемологов познание представляется атрибутом жизни, необходимым для выживания организма, а основным механизмом реализации представляется алгоритм BVSR (слепой, случайностный перебор вариантов, т.е. пробы и ошибки, с последующим селективным удержанием новаций для дальнейшего развития). Алгоритм рассматривается как универсальный для описания действия когнитивных механизмов от «амебы до Эйнштейна» [Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы, 1996].

Эволюция биологических программ выступает как процесс, в котором информация, касающаяся среды, в результате адаптации организмов буквально пересаживается, внедряется в их когнитивные структуры. Эти структуры, в свою очередь, есть результат эволюционных процессов, происходящих путем естественного отбора. Рациональность информационно-когнитивных структур, таким образом, способствует выживанию организмов и поэтому закрепляется генетически.

Наиболее слабым звеном эволюционной парадигмы, на наш взгляд, является излишне сильный акцент на случайности (мутациях). В гносеологическом плане это означает принципиальную непознаваемость всех процессов развития, ведущих к более сложным и высокоорганизованным структурам, прежде всего когнитивным в плане филогенеза. Вот почему, как уже не раз отмечалось, растет

число ученых (Б. Картер, Дж. Уиллер, Ст. Хоукинг и др.) из самых разных сфер науки, которые признают телеологическую компоненту в данных процессах [В.А. Яковлев, 2010, № 6, с. 44–54].

Социально-эпистемологический подход к информации

Противоположным эволюционному является социальный (когнитивно-социологический) подход к пониманию природы знания. Данный подход стал новым этапом в развитии социологии науки, основателями которой считаются ученые XIX–XX вв. Огюст Конт и Макс Вебер. Первые социологи науки стремились показать, что ее генезис и основные понятия — время, движение, сила, пространство, энергия и др. — носят социокультурный исторический характер и зависят от других форм общественного сознания.

Свой вклад в дальнейшее развитие социологии науки внесли Макс Шелер и Людвиг Флек, который и ввел понятие «научное сообщество». Роберт Мертон в своей известной работе «Социология науки» разработал морально-этический кодекс поведения ученого в науке, в котором раскрыл наиболее важные характеристики этоса ученого.

В конце XX в. широкое распространение получили социологические исследования науки, так называемые «case-studies» (Б. Блур, К.Д. Кнорр-Цетина, М. Малкей). С развитием этого типа исследований предшествующая, можно сказать, нормативная социология науки трансформируется в интерпретативную.

В целом авторы этого направления попытались доказать, что в научной деятельности социокультурные информационно-коммуникативные факторы являются определяющими. В отличие от Лакатоша, считавшего возможной рациональную реконструкцию истории науки, когнитивные социологи рассматривают науку с точки зрения герменевтики, т.е. в поле интерпретаций различных социокультурных ресурсов науки. Они отрицают какой-то особый эпистемический статус науки и мертоновский научный этос, считая, что люди, работающие в сфере науки, руководствуются в основном теми же мотивами, что и в других сферах социальной деятельности. Это деньги, слава и власть.

Наука рассматривается как некий тип информационных верований, а основной акцент в социологических исследованиях делается на коммуникативной практике ученых, влиянии на их деятельность различных вненаучных идей и обстоятельств личной жизни. Так, по мнению Блура (автор так называемой «сильной программы»), социология науки должна объяснять возникновение научных верований, абстрагируясь от вопроса об их истинности и

от соответствующего им логико-математического аппарата. Главным становится выяснение социальных механизмов приятия или отторжения научным сообществом этих верований [D. Bloor, 1973, p. 171–193].

Когнитивные социологи, проводя, можно сказать, «полевые» исследования непосредственно в научных лабораториях, доказывают, что вопрос об истине фактически решается на континджентном («кулуарном») уровне в процессе переговоров между учеными, основным мотивом деятельности которых является удовлетворение своих личных амбиций. Консенсус обуславливается не рациональными аргументами конститутивного форума (научные семинары, конференции, защиты диссертаций и т.п.), а социальными и личностными событиями на континджентном уровне. Любое знание, согласно социологам этой школы, не является продуктом личного познавательного акта, поскольку оно социально конструируется через коммуникативно-информационные связи ученых, использующих различные социокультурные ресурсы [М. Малкей, 1983].

С нашей точки зрения, когнитивные социологи неправомочно смешивают познавательный процесс, состоящий из множества индивидуальных познавательных актов, каждый из которых имеет свою социокультурную и личностную окраску, и результат — знание, объективность которого удостоверяется в соответствии не только со стандартами, принятыми в данный исторический момент, но и с положениями (теориями), признанными фундаментальными для данной дисциплины в целом.

Кроме того, на наш взгляд, когнитивные социологи в значительной степени исказили понимание роли информационных коммуникаций в науке, принизили морально-этический статус ученых, сведя сам процесс получения нового знания к кулуарному выяснению ими своих личностных отношений. Вполне оправданно, что когнитивная социология была подвергнута справедливой и глубокой критике со стороны как западных, так и отечественных философов науки [Современная западная социология науки, 1988].

К понятию «инновационная эпистемология»

Предлагаемая к рассмотрению эпистемологическая структура инноваций в науке, или инновационная эпистемология, базируется также на информационно-коммуникативном подходе. Однако она существенно отличается от вышеизложенной теории. Инновационную эпистемологию в целом можно позиционировать между эволюционной эпистемологией и когнитивной социологией науки. Важные идеи и положения эпистемологии инноваций в науке содер-

жаты в работах таких известных авторов, как Ж. Адамар, Э. Боно, И. Пригожин, М.А. Розов, С.П. Курдюмов, Е.Н. Князева и др.

Термин «инновация» вошел сравнительно недавно в философию науки, но теперь он широко используется в самых разных социокультурных контекстах. Так, в экономике под инновацией понимается новый появившийся на рынке продукт, пользующийся повышенным спросом. В науке же, в которой одним из основных принципов получения и развития знания является принцип коллективизма, *инновация — это прежде всего новая идея, апробированная и принятая научным сообществом*. Безусловно, любая новая идея как *новация* рождается в голове отдельного человека, но только вследствие коммуникативной практики, принятой в научном сообществе, эта идея принимается или не принимается учеными.

Исходной онтологической идеей инновационной эпистемологии является признание креативности самого мироздания. Онтология креативности впервые подробно разработана Платоном в основном в диалогах «Тимей» и «Парменид». Творчество понимается философом предельно широко как «всякий переход из небытия в бытие».

На основе анализа диалога Платона «Пир» можно выявить общую смысловую структуру информационно-коммуникативной деятельности, порождающей новое знание, которую мы уже подробно рассматривали в других работах [В.А. Яковлев, 2003, № 6, с. 142–154].

Поэтому воспроизведем лишь логическую цепочку основных элементов эпистемологической структуры.

Традиция — Формирование проблемной ситуации — Проблемное событие — Креативная ситуация — Рождение новации — Переход новации в инновацию — Новая традиция — Новая проблемная ситуация.

Важно подчеркнуть, что в этом цикле «эврика» Сократа, хотя и рождается только в его голове, есть в конечном счете, как показывает Платон, результат *коммуникативной практики* всех участников пира.

Выявленную в «Пире» Платона общую смысловую структуру инновационной деятельности можно проследить в отношении науки на трех ее основных уровнях.

На первом — макроуровне — рассматривается процесс перехода науки из новации в инновацию культуры. В Древней Греции, где и родилась наука, ее возникновение представляется как разрешение определенной проблемной ситуации в античной культуре в целом, лишь отчасти объясняемое географической и экономической спецификой этого государства. Заметим, что проблемная ситуация вырастает из *традиции* греков проводить различные соревновательные игры, в коих довольно четко прослеживается принцип

«агона» всей древнегреческой культуры. Наука появляется как новация культуры, но, не получив необходимого информационно-коммуникативного признания и распространения, фактически исчезает с ее горизонта на целых десять веков.

Лишь вторая, можно сказать, «проба пера» этой новации попадает в резонансные отношения с социокультурными, экономическими и коммуникативными отношениями Европы эпохи Возрождения. Но наука еще долгое время остается как бы «внутренним делом» нескольких европейских стран. Только со второй половины XIX в., по мере все большего применения на практике результатов научной деятельности наблюдается мировая информационная экспансия науки, и она трансформируется в устойчивую социокультурную традицию, которую, впрочем, далеко не все философы оценивают положительно. Науку в целом, с нашей точки зрения, можно рассматривать как переход *локальной натурфилософской новации* Древней Греции в *инновацию* европейской культуры, а затем и в *глобальную инновацию* человеческой цивилизации.

Второй уровень фиксирует внимание на переходе новации как идеи, рожденной в голове конкретного ученого, в инновацию, принятую научным сообществом.

Проблемная ситуация в каждой научной дисциплине складывается периодически по мере увеличивающегося расхождения между эмпирическим базисом данной дисциплины и теоретическими построениями. Используя терминологию Т. Куна [Т. Кун, 1975], подчеркнем, что проблемная ситуация характеризуется ростом так называемых аномалий, постепенно подрывающих статус «нормальной» науки. Эта ситуация определяется коммуникативной деятельностью всего научного сообщества, каждый член которого относительно самостоятельно приходит к осознанию ее появления.

Решающим фактором в этом процессе становится то или иное *проблемное событие* в жизни конкретного ученого, причем не обязательно связанное непосредственно с его научной деятельностью. Как свидетельствуют многочисленные «case-studies», понимание необходимости «определиваться» в сложившейся проблемной ситуации, выбрать то или иное направление дальнейших исследований приходит к каждому ученому через его личный опыт и оставляет глубокий след во всей его жизни.

Ученые, которые сделали выбор в пользу проведения исследований в определенном направлении с целью решения осознанной ими проблемы, в дальнейшем активно участвуют в формировании *креативной ситуации*, призванной объединить их усилия для достижения максимально эффективного результата.

Данная ситуация существенно отличается от проблемной ситуации именно степенью и глубиной вовлеченности конкретного ученого в ход событий. Если наличие проблемной ситуации характеризует прежде всего объективное положение дел в данной дисциплине в определенное время, то креативная ситуация обуславливает личностную мотивацию того или иного ученого, отражает уровень конкуренции между деятелями науки, стремящимися к признанию приоритета в выдвижении новации и к утверждению своего авторитета в научной среде.

Рождение новации означает интеллектуальный «прорыв» ученого в решении поставленной проблемы. Ход этого процесса, как правило, не осознается самим ученым и часто представляется ему как непосредственное, внезапное, интуитивное прозрение. В истории науки начиная с Античности такое состояние мышления ученого характеризуют понятиями «эврика», «озарение», «инсайт», «искра божья» и т.п.

В методологическом плане *рождение новации в сознании конкретного ученого*, строго говоря, еще нельзя считать действительно научным открытием. Известно, что новизна может оказаться такой только для самого индивида, но не для науки в целом.

Признание и утверждение индивидуальной новации ученого на уровне научного сообщества означает переход ее в статус инновации. Этот переход чаще всего сопряжен с большими информационно-коммуникативными трудностями самого разного рода и порой растягивается, как свидетельствует история науки, на десятилетия и даже столетия. Прочно утвердившиеся в науке инновации получают статус научных *традиций*, на которых воспитываются и образуются последующие поколения ученых и с которыми, так или иначе, соотносятся все вновь рождающиеся новации.

Для пояснения выявленной информационно-коммуникативной структуры приведем пример, эпистемологически выражающий основные этапы становления неклассической квантовой физики.

А. *Традиция* — механистическая парадигма в физике в конце XIX в.

Б. *Проблемная ситуация* — появившиеся открытия, не поддающиеся объяснению в рамках этой парадигмы: электромагнитные волны, рентгеновские лучи, радиоактивность, открытие электрона.

В. *Проблемное событие*. М. Планк описал, используя язык математики, излучение абсолютно черного тела как прерывный процесс, введя понятие «квант». Далее А. Эйнштейн доказал, что свет (физическая субстанция) действительно излучается, распространяется и поглощается квантами, т.е. придал этому понятию физический смысл.

Г. *Креативная ситуация*. Идея Л. Де Бройля о корпускулярно-волновом дуализме всех элементарных частиц получает признание научного сообщества (Нобелевская премия). Формируется сообщество молодых физиков-единомышленников. Начинается бурное развитие квантовой физики.

Д. *Рождение новации*. Это произошло на конгрессе памяти А. Вольфы в 1927 г., где Н. Бор выдвинул принцип дополнительности, согласно которому понятия квантового объекта как волны или частицы не противостоят одно другому, не противоречат, а взаимодополняют друг друга.

Заметим, что Эйнштейн, отрицавший вероятностность квантового мира и пытавшийся доказать принципиальную неполноту квантовой механики, отстаивал противоположную позицию. Дискуссия между двумя выдающимися учеными продолжалась на протяжении многих десятилетий XX в., но так и не привела их к какому бы то ни было согласию.

Е. *Утверждение инновации*. Несмотря на весь авторитет Эйнштейна, после работ многих других известных физиков, в частности Белла, подход Бора был принят научным сообществом в качестве главного и наиболее перспективного.

Ж. *Формирование традиции*. Подход Бора получил название ортодоксального, лег в основу Копенгагенской школы квантовой физики и вошел в общепринятые учебники по этой дисциплине.

З. *Новая проблемная ситуация*. В настоящее время нарастает оппозиция Копенгагенской школе, и уже насчитывается около пятидесяти других интерпретаций квантовой теории, в том числе с включением в нее непосредственно сознания наблюдателя (Х. Эверетт, Р. Пенроуз, М.Б. Менский и др.).

Отметим, что примерно так же поэтапно можно описать и развитие в XX в. космологии. Вместе с тем новая проблемная ситуация, связанная с решением проблем темной энергии, темной материи, ускоренного разбегания галактик, наводит на мысль, что современная космология еще только подошла к уровню *креативной ситуации* (Г). Это соответствует преобладающему среди ученых мнению, что наука о космосе стоит перед новой научной революцией.

Третий уровень анализа инноваций — это рождение новаций в уме отдельного ученого и их критический анализ им самим. Здесь анализируется обширный материал по психологии творчества, физиологическим исследованиям высшей нервной деятельности, генетике, изучаются дневниковые записи, приводятся размышления на эту тему самих ученых, которые делятся ими, основываясь на своей собственной коммуникативно-информационной практике.

Например, открытие Менделеевым таблицы периодических элементов во сне, догадка Кекуле о кольцевой структуре молекулы бензола, осенившей его, когда он застегивал ожерелье на шее жены, внезапное озарение проводящего отпуск Пуанкаре, позволившее ему решить трудную математическую проблему, над которой он бесполезно трудился долгое время.

В принципе все элементы структуры инновационного акта присутствуют и на этом индивидуальном уровне. Однако, как отмечают психологи, сама стадия рождения новации определяется тремя основными фазами — фазой проб и ошибок, когда творческую задачу пытаются решить стандартными методами, инкубационной фазой, когда решение как бы созревает в сфере подсознания, и фазой инсайта, когда решение приходит неожиданно, внезапно и часто совсем не в рабочей обстановке. В то же время *новация* ученого после критичной кропотливой проверки и решения вынести ее на суд научного сообщества может стать *инновацией* науки. Необходимым условием для реализации этого процесса является резонансное совпадение важных эпистемологических и социокультурных предпосылок.

Изоморфизм уровней эпистемологии инноваций

Важно подчеркнуть, что в итоге выявляется *изоморфизм трех уровней научной инновационной деятельности*. Иначе говоря, вскрывается структура коммуникативно-информационных инновационных процессов генезиса и утверждения науки в культуре, деятельности научных сообществ и исследовательской практике отдельных ученых.

В целом в инновационной эпистемологии наука рассматривается как модельная сфера инновационных процессов, а рождение знания — как пересечение различных коммуникативно-информационных традиций («социальных эстафет», по терминологии М.А. Розова). Пример — изоморфизм закона всемирного тяготения и закона Кулона [М.А. Розов, 1981, № 8, с. 138–147].

Вместе с тем существование и развитие знания через механизм социальных эстафет в теории Розова — это, в отличие от точки зрения Полани, надличностное явление, не зависящее от психологических факторов. Эстафета выступает как способ поведения (деятельности), передаваемый от человека к человеку путем воспроизведения образцов.

С точки зрения Розова, передача этих образцов через коммуникационную деятельность отдельных ученых и от поколения к по-

колению образует эстафету информационно-коммуникативной деятельности научного сообщества в целом, определяющей его эталоны и нормы. Иначе говоря, теория эстафет выступает как общая теория информационно-коммуникативных традиций в науке, а понимание научного текста рассматривается как креативный ответ на конкретный вопрос к нему и одновременно как искомый алгоритм (указание) способа решения определенной задачи.

М.А. Розов приходит к выводу, что данная теория не только не противоречит идеям творчества во всех сферах культуры, но и объясняет механизмы рождения новаций. Во-первых, в самой нормативной системе эстафет могут происходить случайные сбои, мутации, а во-вторых, культура выступает как огромное количество эстафет. Их взаимодействие, пересечение объективно создает возможность появления новаций.

Решающую роль в развитии каждой эстафеты играет социальный контекст, т.е. другие образцы, другие эстафеты, корректирующие динамику общения людей. М.А. Розов считает, что если стационарность эстафет обусловлена социокультурным контекстом, то его смена, переосмысление и перестройка выражают универсальный механизм новаций. По отношению к науке данный тезис означает, что за каждым научным текстом необходимо видеть и уметь выделять информационно-коммуникативные эстафеты, включающие его в поле своих возможных реализаций. Автор теории эстафет делает вывод: «Иными словами, знание — это механизм, перестраивающий композиционные связи эстафет» [М.А. Розов, 1990, с. 28].

Переосмысливая и развивая теорию М.А. Розова о механизме рождения нового знания (переход новации в инновацию), мы предлагаем использовать метанаучное понятие «резонанс» в качестве ключевого. В общем плане резонанс понимается как резкий скачок и быстрое усиление внутренних процессов системы, делающих возможным ее переход на новый уровень организации при условии совпадения структуры данных процессов со структурой внешних воздействий. В этом смысле понятие «резонанс» используют такие известные авторы, как И. Пригожин, Ст. Тулмин, Г.С. Баттисев, В.И. Купцов, Б.Г. Кузнецов и др.

Необходимо также провести различие между эпистемическими и институциональными инновационными процессами в науке. К первому типу относится рождение и утверждение нового знания в науке, а ко второму — ее организационных структур (лаборатории, научные центры и институты, образовательные учреждения, академии и т.п.).

Научное открытие как инновация

На наш взгляд, очевидно, что феномен научного открытия должен рассматриваться в качестве центрального элемента информационно-коммуникативных инновационных процессов в науке — итога разрешения креативной ситуации в исследовательской деятельности. Примером является анализ академиком Б.М. Кедровым открытия Д.И. Менделеевым периодической системы элементов [Б.М. Кедров, 1970].

В современной философии науки различают так называемые квазиинтенциональные и экстраординарные (типа серендипити) открытия.

Их отличие заключается в значении внешних факторов, с помощью которых генерируется новация. Если *проблемная ситуация* выступает как некоторое «знание о незнании», т.е. известно поле исследовательского поиска, общая цель исследования и его направленность, то внешние факторы могут оказаться в роли случайной подсказки, ускоряющей генерацию новации и «прорыв» ее в сознание. Так были, например, открыты законы Архимеда, планета Нептун, таблица Менделеева, формула бензольного кольца, нейтрино, а из недавних открытий — бозон Хиггса, гравитационные волны.

В открытиях типа серендипити внешняя случайность играет совсем другую роль. Она не ускоряет генерацию новации, а порождает новое поле исследовательского поиска, развитие которого может в дальнейшем привести к порождению целой цепочки других новаций.

Иначе говоря, порой оказывается, что находят совсем не то, что искали, а нечто совершенно другое, но, как обнаруживается впоследствии, очень важное для развития науки и практики.

К типу серендипити можно отнести открытие Америки Колумбом, вакцины против холеры Пастером, пенициллина Флемингом, рентгеновских лучей, радиоактивности Беккерелем, электрической батареи Гальвани, электромагнетизма Эрстедом, электромагнитных волн Герцем, микроволнового (реликтового) излучения, феномена ускоренного разбега галактик и др. Конечно, эти открытия не являются чисто случайными. Для того чтобы заметить нечто необычное как потенциальный объект науки, необходимо обладать определенным уровнем знаний и хотя бы самой общей интенцией на исследовательский поиск, иметь соответствующую опытно-экспериментальную базу для регистрации и воспроизведения нового феномена.

А.С. Майданов называет открытия типа серендипити экстраординарными, при совершении которых возникает впечатление, что

они имеют эмерджентный характер. Биологи нередко утверждают, что каждое эволюционное событие происходит в природе лишь однажды. Причем в большинстве случаев оно приводит к тому, что скорее всего следовало бы ожидать. Однако иногда результат оказывается совершенно неожиданным. По мнению Майданова, процесс осуществления экстраординарных открытий «можно в известной степени сравнить с процессом формирования новых видов живых существ в органической природе» [А.С. Майданов, 1986, № 12, с. 50].

Подчеркнем, что нередко важные открытия в науке происходят, говоря словами Эйнштейна, через «иррациональные скачки человеческого разума».

В структуре инновационной эпистемологии необходимо также выделить основной креативный информационно-коммуникативный механизм развития науки — *перенос*, или трансляцию, экстраполяцию эпистемических элементов. Рожденные в одной области науки, они переносятся в смежные, а порой и в довольно отдаленные научные дисциплины.

Методологически важно различать *типологию* и *структуру* переноса. При этом выделим внутродисциплинарный, междисциплинарный и метадисциплинарный виды переноса.

Внутродисциплинарный перенос является наиболее очевидной и распространенной формой развития инновационных процессов в науке. Например, при построении молекулярно-кинетической теории газов в физике использовалась механическая модель соударяющихся шаров. Максвелл применял в построении своей теории электродинамики гидродинамические модели. Одну из первых моделей строения атома Резерфорд построил по аналогии со строением Солнечной системы.

Классическим примером *междисциплинарного* переноса является использование в физике химического понятия цепных реакций: в 20-е гг. XX в. Н.Н. Семёнов разработал теорию разветвленных цепных химических реакций, которая была отмечена Нобелевской премией, а в 30-е гг., после открытия нейтрино, его идея была перенесена в ядерную физику и кардинально переосмыслена в рамках этой науки.

Методы лингвистики были успешно использованы К. Леви-Строссом в антропологических исследованиях, а методы хирургии — в физиологических работах И.П. Павлова. Открытие закона сохранения энергии послужило толчком для создания З. Фрейдом теории психической энергии бессознательного. Одно из направлений современной когнитивной психологии при анализе мышле-

ния использует структурные принципы устройства и функционирования компьютера.

Метадисциплинарный, или *метанаучный* перенос связывают прежде всего с общей стратегией методов научных разработок. Так, еще в 50-е гг. XX в. в программном заявлении Общества исследований в области общей теории систем в качестве главной цели указывалось на изучение изоморфизмов понятий, законов и моделей в различных отраслях науки и возможность их переноса из одной дисциплины в другую. В настоящее время все большее значение для самых разных научных дисциплин приобретают идеи, концептуальный аппарат и методы синергетики, компьютерного моделирования и вычислительного эксперимента.

Кроме того, рассматривается мысленный эксперимент как перенос наблюдателя в воображаемую ситуацию. Хорошо известны мысленные эксперименты Ж. Буридана, Г. Галилея, И. Ньютона, А. Эйнштейна. По словам известного вирусолога XX в. Дж. Солка, в ходе работы над созданием вакцины против полиомиелита он «ощущал себя иммунной системой, сражающейся с вирусом или раковой клеткой».

Информационно-коммуникативный перенос позволяет развивать всю систему науки наиболее экономным и эффективным образом. Кроме того, экстраполяция новаций и инноваций создает, если использовать техническую метафору, автогенерирующий контур креативности науки, работающий в режиме *резонанса* с окружающими его социокультурными структурами.

В *структуре* переноса можно выделить такие компоненты, как традиции, программы, методы, концепты, навыки. Каждый из них довольно подробно проанализирован в современной литературе по философии и методологии науки, поэтому здесь обратим особое внимание на то, что перенос осуществляется, как правило, не по принципу «пассивной диффузии», а скорее в соответствии с так называемым «пороговым эффектом», когда информационная новация, претендующая на статус научного знания, сталкивается с неприятием и отторжением ее определенной частью научного сообщества.

Заключение

В заключение необходимо подчеркнуть, что информационно-коммуникативный подход к структуре эпистемологии, т.е. к теории научного знания, позволяет понять самоценность и аппликабельность инновационных процессов в науке, а саму науку — как особый тип социокультурных инновационных процессов (программ), порождающих эпистемические, институциональные и коммуникативные новации.

Бытие (онтология) науки в сфере культуры – это образец и модель информационно-коммуникативных инновационных процессов во всех сферах человеческой деятельности. Таким образом, инновационная эпистемология выступает в качестве нового важного раздела формирующейся философской теории креативности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Боброва Л.А. Эпистемология У. Куайна: Научно-аналитический обзор. М., 1997.

Кедров Б.М. Микроанатомия великого открытия: К 100-летию закона Менделеева. М., 1970.

Кун Т. Структура научных революций. М., 1975 (*Kuhn T.S.* The structure of scientific revolutions. Chicago, 1962).

Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980.

Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.

Майданов А.С. Экстраординарные открытия и их типология // Вопросы философии. 1986. № 12.

Малкей М. Наука и социология знания. М., 1983 (*Mulkay M.* Science and the sociology of knowledge. L., 1979).

Пиаже Ж. Избр. психологические труды. М., 1969.

Розов М.А. Пути научных открытий // Вопросы философии. 1981. № 8.

Розов М.А. Научное знание и механизмы социальной памяти. М., 1990. Современная западная социология науки. М., 1988.

Стёпин В.С. Теоретическое знание. М., 2000.

Субъект, познание, деятельность: К 70-летию В.А. Лекторского. М., 2002.

Шрейдер Ю.А. Информация и знание // Системная концепция информационных процессов. М., 1988.

Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы. М., 1996.

Яковлев В.А. Теория познания Жана Пиаже и эволюционная эпистемология // Современные теории познания. ИНИОН РАН, М., 1992.

Яковлев В.А. Субъект, познание, деятельность: К 70-летию В.А. Лекторского // Вопросы философии. 2003. № 8.

Яковлев В.А. Философия творчества в диалогах Платона // Вопросы философии. 2003. № 6.

Яковлев В.А. Метафизика креативности // Вопросы философии. 2010. № 6.

Яковлев В.А. Информационная парадигма бытия // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2016. № 2.

Bloor D. Wittgenstein and Mannheim on the sociology of mathematics // Studies in History and Philosophy of Sciens. 1973. Vol. 4. N 2.

Evolutionary epistemology, rationality and the sociology of knowledge / Ed. by O. Radnitzky, W.W. Bartley, III. Peru (Illinoise), 1988. XIV.

Peaget J., Garcia R. Psychologenease et histoire des sciences. P., 1983.

ГЕРМЕНЕВТИКА

В.Н. Денисенко^{*}, М.А. Рыбаков^{**}, П.Ю. Повалко^{***}

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЯЗЫКОВЫХ СРЕДСТВ В СЕМИОЗИСЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА (на материале романа Т.Н. Толстой «Кысь»)

В статье предпринимается попытка методологического синтеза филологической и философской герменевтики с учетом идей феноменологической философии. Зародившись как сугубо философское понятие в трудах Э. Гуссерля и др., феноменологический подход нашел свое применение и в исследованиях, связанных с лингвистическим осмыслением феноменологии (М. Мерло-Понти, Г.Г. Шпет, Ю.М. Лотман и др.). В статье показывается, каким образом феноменологический подход к анализу художественного текста, опирающийся на исследование всего набора значений используемых автором языковых средств, позволяет проявлять смыслы — явные и неявные и обращаться к первичному акту сознания как автора, так и читателя.

Ключевые слова: феноменология, художественный текст, лингвистический анализ текстов, стилистика, поэтика, семантика текста, филологическая герменевтика, философская герменевтика, Кысь, Толстая.

V.N. Denissenko, M.A. Rybakov, P.Yu. Povalko. Phenomenology of the linguistic means in the literary text semiosis (on the basis of the novel Kys' by Tatiana Tolstaya)

The article addresses to the methodological synthesis of linguistic and philosophical hermeneutics considering the ideas of the phenomenological philosophy. First appeared as a purely philosophical concept in the studies of Edmund Husserl and others the phenomenological approach was used in a research related to the linguistic understanding of the phenomenology (Moris Merlo-Ponti, Gustav Shpet, Yuri Lotman and others). The article shows how the phenomenological approach to the literary analysis based on the analysis of the whole range of implications of the linguistic means used by an author allows to reveal explicit and implicit meanings and address to the initial act of consciousness of both the author and the reader.

^{*} Денисенко Владимир Никифорович — академик МАН ПО, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой общего и русского языкознания филологического факультета РУДН; e-mail: denissenko_vn@pfur.ru

^{**} Рыбаков Михаил Анатольевич — кандидат филологических наук, доцент кафедры общего и русского языкознания филологического факультета РУДН; e-mail: rybakov_ma@pfur.ru

^{***} Повалко Полина Юрьевна — ассистент кафедры общего и русского языкознания филологического факультета РУДН; e-mail: povalko_pyu@pfur.ru

Key words: phenomenology, literary text, linguistic text analysis, stylistics, poetics, text semantics, linguistic hermeneutics, philosophical hermeneutics, 'Kys', Tolstaya.

Несмотря на то что феноменологическая идея интересовала еще Г. Гегеля, который в 1807 г. опубликовал труд под названием «Феноменология духа», наиболее активно феноменология себя проявила в начале XX в. в работах представителей знаменитых Гёттингенской и Мюнхенской школ. Со времени использования этого термина Э. Гуссерлем он стал употребляться и при определении феноменологического метода философии, и как обозначение любого описательного метода изучения данной темы. В 1910–1912 гг. Э. Гуссерль закладывает фундамент истории феноменологии. Расцвет же феноменологической школы приходится на 30-е гг. прошлого столетия.

Э. Гуссерль в своих трудах подчеркивал обширность данного поля исследований, называл себя лишь начинателем и приветствовал независимость учеников, определив, таким образом, сам дух феноменологической школы. Он предполагал огромный объем работы для будущих поколений философов, перед которыми «открываются настоящие бесконечности никогда — до феноменологии — не исследовавшихся фактов» [Э. Гуссерль, 2010, с. 59]. Развитие этих идей мы находим в трудах видных мыслителей XX в. — М. Хайдеггера, М. Шелера, Ж.-П. Сартра, Л. Витгенштейна, М. Мерло-Понти. С именами последних связан лингвистический поворот в феноменологическом методе.

Весомый вклад в развитие феноменологического метода в России (на разных этапах становления) внесли Г.Г. Шпет, Б.В. Яковенко, П.П. Гайденко, А.Ф. Лосев, М.К. Мамардашвили, К.Р. Мегрелидзе, Н.В. Мотрошилова, В.В. Налимов, Э.Ю. Соловьёв, В.И. Молчанов, В.В. Биbihин, А.Г. Черняков, А.В. Ахутин, Е.В. Борисов. Они и многие другие, опираясь на рассуждения и выводы Э. Гуссерля, предлагали свои трактовки и решения, зачастую отходя от замыслов учителя.

Феноменологический метод как метод исследования, разработанный Э. Гуссерлем, предполагает понимание сознания субъекта как источника формирования смыслов при взаимодействии с реальностью. Находим у мыслителя: «...любые реальные единства суть "единства смысла". Единства смысла предполагают... существование наделяющего смыслом сознания» [Э. Гуссерль, 2015, с. 173]. Таким образом, человек постигает сущность вещей, а не факты. Или точнее: мир создается сознанием субъекта, т.е., по Гуссерлю, «возможные миры и немиры — не что иное, как корреляты сущ-

ностно возможных вариантов идеи “постигающее в опыте сознание”» [там же, с. 144].

Для нас же наибольший интерес представляет не только и не столько собственно философская концепция феноменологии, сколько важное для понимания онтологии художественное развитие феноменологического исследовательского подхода в лингвистике. Обратимся к опыту М. Мерло-Понти. По меткому замечанию Н.С. Вдовиной, анализировавшей данную проблематику в своей статье «Интерсубъективность и понятие феномена», великий французский философ связывает «лингвистический опыт с первичным восприятием... и стремится реализовать замысел Хайдеггера — придать языку онтологическое значение. Однако, в отличие от Хайдеггера, сделавшего язык едва ли не самостоятельным, активным субъектом, Мерло-Понти в лингвистическом опыте отводит роль субъекта человеку и только ему» [Н.С. Вдовина, 1997, с. 66].

Крайне важен для нашей работы исследовательский опыт Г.Г. Шпета. В начале XX в. именно ему принадлежат успешные попытки преодолеть сопротивление и сомнения относительно возможности совмещения феноменологического и лингвистического методологических подходов. По мысли Шпета, языковая форма имеет не только смысл, но и отдельные (разные) типы смыслов. Ученый вводит универсально трактуемую идею возникновения в языковом сознании при восприятии языковой формы набора внутренних смыслов — «уразумеваемых», но не имеющих внешнего выражения. Шпет, настаивая на эмпирически-историческом бытии смысла, утверждает, что «смысл — не вещь, а отношение вещи (называемой) и предмета (подразумеваемого)» [Г.Г. Шпет, 1989, с. 421].

И последнее важное определение, обнаруживающее для нас феноменологический метод как ключевой и наиболее полный для анализа текста (в том числе его языковых средств), — это определение основной задачи феноменологического метода, которое предлагает исследователь наследия М. Хайдеггера П.П. Гайденко: «...уяснить генезис предметности, обнажить ее онтологические основания (т.е. основания субъект-объектных отношений) и тем самым расшифровать изначальный смысл мира», иначе говоря, «раскрыть структуры, которые изначальнее, чем наше сознаваемое “Я” и постигаемый им предмет» [П.П. Гайденко, 1997, с. 362].

Итак, феноменологический подход является инструментом мышления, способствующим более полному лингвистическому анализу текстов. И в этом случае, как отмечал Ю.М. Лотман, «текст предстает перед нами не как реализация сообщения на каком-либо одном языке, а как сложное устройство, хранящее многообразные коды, способное трансформировать получаемые сообщения

и порождать новые, как информационный генератор, обладающий чертами интеллектуальной личности. В связи с этим меняется представление об отношении потребителя и текста. Вместо формулы «потребитель дешифрует текст» возможна более точная: «...потребитель общается с текстом» [Ю.М. Лотман, 2002, с. 162].

Очевидно, что в роли субъекта могут выступить и автор художественного текста (шире — произведения), и читатель (шире — тот, кто наблюдает/воспринимает акт художественного). С одной стороны, «автор выражает свою лингвокреативность, свои специфические взгляды на происходящие события окружающей реальности» [Н.А. Акименко, 2005, с. 95], что воплощается в функциональном, семантическом и лексическом своеобразии лингвистических средств разных уровней. С другой стороны, феноменологический метод прочтения текста направлен на истолкование смыслов — явных и неявных, а не предметной данности: читатель воспринимает текст через смыслы сознания, т.е. сам вносит смыслы в осознаваемые им предметы. Основные смыслы сознания формируются прежде всего через посредство национальных культурных кодов, а носитель сознания есть в первую очередь представитель определенного этноса — этноса, сформировавшего языковой опыт как опыт познания.

Таким образом, феноменологический подход к анализу художественного текста позволяет высвечивать смыслы, изучая весь набор значений используемых автором языковых средств (по замыслу писателя, по ментальности и восприятию читателя), и учитывать, что и тот, и другой являются носителями культурных кодов определенного этноса.

Феноменологический подход к исследованию языковых средств (и шире — художественного текста) мы будем рассматривать применительно к роману Т.Н. Толстой «Кысь», который представляет собой важный пример современного русского романа, показательный с точки зрения феноменологии и возможных способов применения соответствующего аналитического метода.

Итак, перед нами роман-антиутопия, роман-катастрофа. Ключевой дискурс — сказка. Антиутопия для автора — прямой путь к формированию уникального лингвистического опыта для читателя, но не только. Верно и то, что «герои антиутопии живут по законам “аттракциона”». Этот признак карнавала «оказывается эффективным как средство сюжетосложения именно потому, что в силу экстремальности создаваемой ситуации заставляет раскрываться характеры на пределе своих духовных возможностей, в самых потаенных человеческих глубинах, о которых сами герои могли даже и не подозревать» [А.И. Липков, 1990, с. 200]. А аттракционная

форма дает возможность автору и вслед за ним читателю преобразовывать художественную действительность (а значит, и репрезентацию), смешивая знаки, создавая новые тонкие смыслы по обе стороны карнавала — авторского и читательского. Именно эта дуальная позиция обеспечивает возможность «карнавализовать» язык романа. Авторы определения «карнавализация» языка так трактуют ее основные черты: «...символика, снятие запретов, безрассудство, шалости, чудачество... смешение стилей, самоутверждение личности, выросшей в мире традиционных ценностей» [Н.Д. Бурвикова, В.Г. Костомаров, 1998, с. 23]. Среди языковых проявлений «карнавализации» отмечают: активное использование внелитературных элементов языка, намеренное нарушение литературных норм, с искажением словообразовательных и синтаксических конструкций, включение в речь бранной лексики, использование многочисленных окказионализмов и др.

Антиутопия как жанр, очевидно, дает автору ту степень свободы игры со словом и читательским восприятием, которая позволяет управлять созданием и редуцированием смыслов в читательской репрезентации. Читатель же, в свою очередь, имеет возможность наблюдать те же самые процессы в сознании главных героев: к примеру, так называемые «прежние» обладают знанием не только *устаревших* слов, но и другим пониманием реальности, другим уровнем ее осмысления. Т.Н. Толстая фактически устанавливает такой языковой порядок, правила которого предполагают анализ феноменологии языковых средств сначала героями романа и только затем — его читателями.

По словам самой Т.Н. Толстой, мир для главного героя «Кыси» — это пространство волшебного, пространство сказки. Феноменология волшебного, или феноменология сказочного дискурса подкрепляется автором не только структурой текста, употреблением архаизмов, но и определяет использование специфической лексики уклада общественной и частной жизни, описанной в романе.

Подтверждают проявленность сказочного дискурса и показывают, как он работает в романе, очевидно заявленные, по В.Я. Проппу, сказочные мотивы — запреты, выгодная женитьба, добывание чудесных предметов и т.д. А наличие сказочного существа — Кыси — позволяет автору играть с читательским восприятием не только сказочного, но и шире — мифического.

Т.Н. Толстой удается так сочетать два жанра (сказку и антиутопию), что читатель успевает не только связать два феноменологических ряда, но и выстроить свой способ взаимодействия с текстом. Как это происходит?

Там, где Т.Н. Толстая выходит за рамки сказочного дискурса, попадая в дискурс мифического, а миф в этнокультурном сознании невежественного героя усваивается как то, что действительно происходило (происходит), появляется или идентифицируется читателем еще один дискурс, еще один феноменологический ряд — феноменологический ряд антиутопии.

Сказочный дискурс — дискурс, определяющий правила игры для автора со словом, персонажами и пространством, который выстраивается как отдельный феномен. Языковой стиль выбранного феноменологического ряда текста для Т.Н. Толстой — способ показать архаику мира и архаику сознания главного героя. Автором используется новейший прием для романа антиутопии — катастрофа, характерная для запуска сюжетных ходов этого романного жанра, но не техногенная или социальная (во всяком случае, очевидно, что автора это мало интересует), а лингвистическая: сознание человека, образ его мышления и его лингвистический опыт после «взрыва» (для автора — после лингвистического События). Как основной прием работы с сознанием и восприятием читателя Т.Н. Толстая использует прием исчезновения смыслов у еще используемых слов. Фактически мы наблюдаем лингвистическую деградацию, выраженную в феномене усечения (обнуления) семиозиса слов и явлений, которые описывают эти слова.

Основным лингвистическим приемом для Т.Н. Толстой в демонстрации архаического в сознании главного героя, Бенедикта, становится восприятие и осмысление неизвестных для него слов — «из жизни Пржежных»: «могозин», «аружье», «оневерстеецкоеабразование», «энтелегенция» и пр.

Архаичность сознания главного героя подчеркивается использованием разговорных, диалектных, устаревших лексических форм. Особенно частотно и показательно использование «русского перфекта», устаревших и/или диалектных глагольных форм. Например:

Крюк-то запачкавши. Книжки валяются как ни попадая, с полок падавши.

Мало, что сам помре, да как помре: весь черный стал, раздулся как колода и лопнул; да мало того: у него вся земля осемши и проваливши...

А никого и нетути, все будто попрятамишь.

В романе широко используются коммуникативно-экспрессивные синтаксические конструкции, свойственные разговорной речи. Употребляемые в тексте синтаксические модели характеризуются фрагментарностью, расчлененностью речевой цепи. В качестве основных синтаксических конструкций разговорной речи, используемых в романе, можно выделить сегментацию, парцелляцию, именительный темы, а также вставные конструкции в составе предложения, множество частиц, междометий и междометных слов.

И сегментация, и парцелляция используются автором для изображения потока сознания героя — мысли Бенедикта моментальные, путанные, мелькающие. Парцеллированные и сегментированные конструкции позволяют автору включить читателя в размышления героя, организовать их диалог и полнее раскрыть и архаику мира, и архаику сознания главного героя.

Сегментация:

А большие они ни на что не годятся, кохинорцы.

Ежели сразу в лоб не дадут, то, может, поворчат да и пожалуют — огоньку-то.

Чего она от него хочет, проклятая?

Парцелляция:

Каков же тогда Потан?! Если этот смирный?

Эвон на что замахивается! На организм! Нет!

Твари бессловесные. Пристают к людям.

Вставные конструкции проявляют перекрещивающееся движение нескольких рядов мыслей персонажей как отражение фрагментарности, поломанности их восприятия мира.

Вот уж как Бенедикт Октябрьский Выходной терпеть не мог, — да и кто ж его любит, разве мурза какой, и то по должности, — но все ж какое-никакое, а развлечение было, и на людей посмотреть, и, глядишь, из склада чего выдадут.

Тут тесовые ворота отворяются, колокольцы звенят, перерожденцы валенками топчут, сани скрипят, — ма-а-а-а-атушки мои! — в санях Варсонофий Силыч гора-горой рассемиш.

На потолке — помнил и не глядя — роспись кудрявая, цветы да листья.

Именительный темы, кроме того, раскрывает идею лозунговости, которая является неотъемлемой чертой произведения-антиутопии. Лозунг содержит квинтэссенцию существующей идеологии и работает в том числе на создание антиутопического мира романа:

Книга! Сокровище мое несказанное!

Человек — он не без изъяну.

Указы — чего еще народу нужно?

Использование классов незначительных слов в большей степени подчеркивает «сниженность» и даже диалектичность речи и — шире — мысли героя. Диалектичность поддерживает феноменологический ряд деревенского, архаичного. Возникающее в этом случае снижение информативности, размывание смысла произносимого компенсируются наличием общего мировосприятия жителей. Кроме того, использование «периферийных слов» работает и на подкрепление картины лингвистической деградации.

По-нашему куда сподручней: сел, рассудил не спеша: вот так, дескать, и так; это вот и то-то. И все ясно.

Так бы, глядишь, помирать надо — ан не, еще восход встретишь, солнышко, а вечером плясать да выпить.

А что Фёдор Кузьмич, слава ему, на голоса разговаривает, так это что ж. Это, поди, всякий так.

Разговорный характер речи проявляется и в ее диалогичности. Диалогичность же работает на феноменологический ряд концепции «я — другой», давая возможность автору проявлять основные характеристики персонажей, формируя для нас такой лингвистический стиль, который полно раскрывает специфичный, «мутный» внутренний мир главного героя (и не только):

Перерождениу место где? — в хлеву.

Что бы вынести, если, не дай бог, пожар? Ржавь? — да ну ее! — всегда новой набрать можно! Миску новую? — тоже выдолбить можно.

Но только зачем? — утром все равно на работу.

Крику-то матерного, отборного! — другой раз за год столько не услышишь, а что делать? — делать нечего.

Лингвистическая катастрофа считается и в использовании неречевых звукоподражательных комплексов. В условиях исчезновения, размывания смысла слов роль важных описательных знаков берут на себя шумы и звуки.

Ы-ы-ы-ы-ы-ы-ы-ы!!!!... — крикнул в блаженстве Бенедикт.

Сначала щелкают как деревяшечки, потом трррррр, тррррр, потом бу-бу-бу, а уж как распоются — такие рулады грянут...

Зазевался на красавицу, что мимо семенила, тын-дых! — и в столб врезался.

Народищу — и-и-и-и-и-и-и-и-и!!! — тучи несметные.

Т.Н. Толстая широко использует художественные окказионализмы (авторские неологизмы), которые создаются не для вхождения в язык, а представляют собой лингвокогнитивные компоненты дискурса сказочного, мифологического, архаического. Известно, что окказионализмы создаются по словообразовательным моделям конкретного национального языка. Так, частотными в романе становятся модели образования новых слов на основании лексической контаминации: *кель, червьрь, хлебеда, слеповран, грибыши* и пр. Данные окказионализмы поддерживают феноменологический ряд мутации — мутации языка, культуры, явлений.

Другая группа окказионализмов формирует картину деревенского быта, сказочного, древнего уклада. Здесь в первую очередь нужно выделить номинацию по признаку, свойству или функции денотата. Данная модель реализуется в словах: «*желтунчики*» (желтые цветы), «*дергун-трава*», «*раззывые*» и др.

Еще одной моделью неологизации служит неологизация графическая. Использование неографизмов, т.е. лексических единиц,

имеющих отличающуюся от нормативной форму записи (*Взрыв, Октябрьский Выходной, Рабочая Изба, Красные Сани, Болезнь, Прержние*), — погружает читателя в дискурс мифа, сказа, где людскими жизнями управляют (или определяют их) явления, события. Необъяснимые акты, фиксирующие события и действия, называются героями, сакрализируются, но не осмысляются.

Феноменологический ряд антиутопии проявляется и в уже обозначенном «неосмыслении», редуцировании слов «из прежних» («*фелософия*», «*илиментарные основы марали*» и т.п.). Кроме того, этой же цели достигает и изменение семантики слов. Эти изменения осуществляются автором по нескольким моделям.

Так, иноязычные лексические единицы, сохранившие для героев привлекательность своей фонетической формы, содержательно призванные отражать сложности человеческих чувств, отношений, теряют свои смыслы и приобретают смыслы эмоционально окрашенные, становятся стилистическим приемом.

— *Как живете?* — *Варвара* слабым голосом. — *Я слышала, вы женаты. Поздравляю. Замечательное событие.*

— *Мезальянс*, — похвастался *Бенедикт*.

— *Есть в тебе, пожалуй, какой-то артистизм...*

— *Никита Иванович?* — обиделся *Бенедикт*. — *Да что же вы все слова какие! Лучше бы сразу ногой пнули, ей-богу, что же вы обзываетесь!*

— *Помню Хавронью*, — заметил *Лев Львович*. — *Папашу ее помню. Дебил. Дедушку. Тоже был дебил. Прадедушка — тоже.*

— *Совершенно верно*, — подтвердил *Бенедикт*. — *Стариннейшего роду, из французов.*

Наряду с лингвистической деградацией сознание читателя распознает и лингвистическую мутацию. Здесь автор использует приемы расширения семантических полей, семантических приращений и даже семантической неологизации, которые преобразуют семантику исходной лексики. Примерами могут служить слова: «*санитар*» (в тексте — не тот, кто оказывает медицинскую помощь, заботится о больных, а тот, кто борется с инакомыслием), «*Взрыв*» (не столько произошедшая катастрофа, конкретное событие, сколько рубеж, разделивший жизнь на «до» и «после», а для «голубчиков» — и начало времен), «*Последствия*» (не столько физические отклонения от нормы в результате радиационного облучения, сколько деградация как результат мутации во всех сферах жизнедеятельности людей — нравственной, культурной, интеллектуальной), «*мышь*» (не просто маленький серый зверек, но главная материальная и духовная ценность для героев, показатель достатка, ловкости, хозяйственности, всеобщий денежный эквивалент).

Таким образом, основными языковыми средствами (приемами), работающими на создание мифического, сказочного и антиутопического дискурса в романе, которые, в свою очередь, формируют два феноменологических ряда романа и обеспечивают их связь, являются:

- использование разговорных, сниженных, устаревших, диалектных лексических и синтаксических форм;
- использование коммуникативно-экспрессивных конструкций, свойственных разговорной речи;
- использование различных моделей неологизации — лексической, семантической, графической.

Итак, мы можем наблюдать, что феноменологический подход к анализу художественного текста дает возможность проявлять смыслы, описывая весь набор значений применяемых языковых средств (по авторскому замыслу, по читательскому восприятию), позволяет обратиться к первичному, изначальному акту сознания, в котором вещи предстают как нечто, что само раскрывается перед нами в первичном опыте. Читательский же опыт отражает в описанном исследовательском случае и особую репрезентацию как форму, расширяющую и усиливающую национальные этнические коды, а связанные с ними лингвистические эксперименты автора дают полноценную возможность «совосприятия» как способа выстраиваемого (совместного с читателем) особого феноменологического ряда художественного текста.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Акименко Н.А. Лингвокультурные характеристики англоязычного сказочного дискурса: Дисс. ... канд. филол. наук. Волгоград, 2005

Бурвикова Н.Д., Костомаров В.Г. Особенности понимания современного русского текста // Русистика: Лингвистическая парадигма конца XX века. СПб., 1998. С. 23–28.

Вдовина И.С. Морис Мерло-Понти: интересубъективность и понятие феномена // История философии. Вып. 1. М., 1997. С. 59–70.

Гайденко П.П. М. Хайдеггер: от исторической герменевтики к герменевтике бытия // Прорыв к трансцендентному. М., 1997.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. 2-е изд. М., 2015.

Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М., 2010.

Липков А.И. Проблемы художественного воздействия: принцип аттракциона. М., 1990.

Лотман Ю.М. Семиотика культуры и понятие текста // Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 158–162.

Шпет Г.Г. Соч. М., 1989.

М.В. Морозова*

ЧТЕНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ КАК ПАРАДИГМАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ ОПЫТА В ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ Х.-Г. ГАДАМЕРА**

Статья посвящена выявлению и исследованию в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера концепта чтения художественной литературы. Демонстрируется, что неоднозначное, но многофункциональное смысловое развитие понятия литературы связано со становлением важнейших принципов философской герменевтики. Художественность определяется не только как жанр, но и как функция языка – поэтическое слово, устанавливающее отношения человека с миром. Это способствует метафорической универсализации чтения в качестве модели понимания. Парадигмальность опыта чтения художественной литературы проявляется не только в плане теории, но и в качестве метафилософской направленности, т.е. как влияние на самопонимание и реализацию философской герменевтики.

Ключевые слова: философская герменевтика, эстетический опыт, историческое предание, язык, чтение, литература, поэзия, коммуникация.

M.V. Morozova. Fiction literature reading as a paradigmatic model of experience in philosophical hermeneutics of H.-G. Gadamer

The paper attempts to reveal and to investigate the concept of fiction literature reading in philosophical hermeneutics of H.-G. Gadamer. It is demonstrated, that the notion of literature relates to the most important principles of philosophical hermeneutics in the context of its ambiguous but also multifunctional meaning development. The point is that fictional (poetic) is considered by Gadamer as an important component of the metaphorical universalization of reading understood as a model of understanding. Becoming paradigmatic the experience of reading fiction plays a significant role not only in the way of theory, but also in a sense of metaphilosophical orientation, i.e. as the impact on self-understanding and implementation of philosophical hermeneutics.

Key words: philosophical hermeneutics, aesthetic experience, historical tradition, language, reading, literature, poetry, communication.

Художественная литература нередко находится в фокусе философской рефлексии не только как предмет теоретического исследования, но и как явление, позволяющее лучше прояснить границы,

* Морозова Марта Владимировна – аспирант Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», тел.: 8 (926) 655-76-61; e-mail: seraffina7@gmail.com

** Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2016 г.

особенности и цели самого философского дискурса. Существуют исследования, благодаря которым непосредственно происходит становление в качестве философских концептов таких характеристик, как литература, текст, чтение, читатель, художественное и т.д. Важным источником этого процесса является немецкая герменевтическая традиция (Ф. Шлейермахер, А. Бёк, И.Г. Дройзен, В. Дильтей, Г. Миш), в своих проявлениях в XX в. испытывавшая, как правило, глубокое влияние феноменологии (М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер, Х.-Р. Яусс, В. Изер, Х. Блуменберг).

В статье предлагается выявить и рассмотреть концепт¹ чтения художественной литературы, присутствующий в философской герменевтике Гадамера в качестве ее важнейшего конструктивного элемента.

Само по себе «чтение» (*Lesen*) в качестве концепта философской герменевтики можно описать как парадигматический для всего понимания процесс, демонстрирующий универсальную структуру интерпретации [R. Palmer, 1999, p. 6, 9], медиум для вступления, представления (performance) субъекта в событии понимания [Ph. Eberhard, 2004, p. 150–151]. В эстетике Гадамера «чтение» собирательно обозначает такие характерные для искусства черты, как вовлеченность, преломление субъективности через участие в опыте, истина которого является не результатом постижения чего-то объективно внешнего, но раскрывается в диалоге с произведением, беседе. С одной стороны, мы позволяем искусству присутствовать, вопрошаем и следуем за ним, а с другой — наши ответы всегда отсылают к собственному нахождению в опыте искусства, т.е. к самопониманию [Ж. Гронден, 2010, с. 24–25]. Кроме того, если в «Истине и методе» чтение служит метафорой для свойств, характерных всякому восприятию, то в более поздних сочинениях Гадамер интересуется непосредственно чтением как феноменом, тематизируя соответственно область исследований — речь прежде всего идет о литературе как об особой сфере «вслушивания» в язык, который есть опыт мира [И.Н. Инишев, 2007, с. 41–42, 49–51]. Однако в настоящем исследовании внимание уделяется тому, что моменты литературности и художественности значимым образом дополняют саму по себе категорию чтения, проясняя ее потенциал в качестве модуса понимания, полнее характеризую как универсальную модель опыта.

¹ Автор согласен с точкой зрения, согласно которой стоит говорить именно о концептах философской герменевтики, позволяющих выявить феномены как сложные структурные образования, несводимые «к строго логическим формам понятий», в пространстве «исторического жизненного опыта» [Л.А. Микешина, 2002, с. 508, 512].

Концептуальная насыщенность чтения художественной литературы в «Истине и методе»

Можно говорить о становлении впервые такого комплексного концепта, как чтение художественной литературы в параграфе «Границы литературы» [Х.-Г. Гадамер, 1988, с. 210–215] — одном из разделов «Истины и метода». Расположенный ближе к завершению первой части, этот отрывок входит в череду размышлений, целью которых является раскрытие характерных черт познания в искусстве, демонстрируя тем самым наличие опыта истины вне науки.

Направляющим мотивом для всей первой части является критика такого подхода, согласно которому от искусства абстрагируется эстетическое сознание, которое определяется как трансцендентально заданная инстанция субъективного. Становление этой идеи приписывается прежде всего И. Канту с его «Критикой способности суждения», где эстетическое связывается только с чувствами удовольствия или неудовольствия, со свободной игрой познавательных способностей, но не с самим познанием [там же, с. 86–87]. Кантом разрабатывается — особо развиваемое далее в романтической герменевтике и истории — понятие гения, способного задать подлинные правила искусства и нормы вкуса, с необходимостью (от природы) отражающие всеобщность параметров (субъективного) восприятия, «общее чувство» (*Gemeinsinn*). В поисках иного способа понимания искусства Гадамер обращается к традиции моралистической эстетики (Вико, Шефтсбери, шотландская школа (Т. Рид)), в которой было принято связывать чувство прекрасного с «*sensus communis*», здравым смыслом. Благодаря этому подмечается общность морального и прекрасного в их обоснованности благодаря общекультурному пространству смыслов, мнений и возможностей обсуждения [там же, с. 61–67].

Х.-Г. Гадамера не устраивает представление об искусстве как о сфере, отделенной — пусть даже и романтически возвышенной — от реального жизненного пространства, в котором люди познают мир и взаимодействуют друг с другом. В стремлении определить действительный способ существования искусства философ вводит понятие игры, которая «подразумевает не поведение и даже не душевное состояние творящего или наслаждающегося и вообще не свободу субъективности, включающуюся в игру, но способ бытия самого произведения искусства» [там же, с. 147]. Игровой характер искусства позволяет обосновать его автономность и претензию на истинность в связи с тем, что постижение игры предполагает вовлеченность в нее, т.е. не сторонний анализ чего-то пассивно данного, но словно беседу с произведением искусства [Ж. Гронден, 2010, № 4, с. 22]. Если рассматривать философскую герменевтику

как воплощение отличительных черт постметафизического типа онтологии, то понятие игры позволяет выразить две важнейшие тенденции: идею медиальности и десубъективацию онтологии. Медиальность игры, определение ее сути как осуществляющегося опыта (мира) позволяет говорить об автономности смысла от субъектно-объектной модели осуществления феноменов [Е.В. Борисов, 2009, с. 70–80]. Гадамер акцентирует не субъективную волю или, напротив, игровую модель безотносительно к играющим, но возникающую из их взаимоотношения среду как возможность осуществления подлинного опыта². Играют всегда во что-то, и подлинной целью игры является вовсе не решение, но следование некоему игровому порядку [Х.-Г. Гадамер, 1988, с. 153]. Успешность игрового опыта в искусстве предполагает трансформацию опыта, включенного в игру, — эта ситуация соответствует постижению истины, которая понимается как приложимая к жизненным впечатлениям³, а не как научно-познавательная категория.

Особое внимание уделяется декоративности и окказиональности в искусстве, преобладание которых, с точки зрения эстетического сознания, ставит произведение в пограничную с искусством позицию, (например, портрет, стихотворное посвящение, архитектура, орнамент). На самом деле, эти черты присутствуют в любом произведении: дело не в указании на изначальные обстоятельства создания, но в способности сопринадлежать миру, способствовать обустройству в нем, осуществлять «прирост бытия». Универсальным свойством произведений искусства является репрезентативность, которая есть “исполнение”, “представление”: это способ бытия чего-то запечатленного, но предоставляющего открытость (мира) как простор для интерпретации [там же, с. 191–210]⁴.

² Чрезвычайно ценной в контексте настоящей работы является трактовка медиальности как метафилософской тенденции в проекте Гадамера. Речь о том, что философскую герменевтику с необходимостью стоит рассматривать не только как теорию, но также как конструируемую среду для осуществления опыта, связанного не столько с объяснением феноменов, сколько с их репрезентацией. Реализация этой тенденции проявляется во множестве эссе — сочинениях более поздних, чем «Истина и метод», посвященных отдельным областям опыта [И.Н. Инишев, 2007, с. 30–32, 37–38].

³ Подробнее исследуя концепт игры, рассматривая присутствующие в ней отношения и стратегии взаимодействия, можно акцентировать этическую и практическую составляющие [М. Vilhauer, 2010].

⁴ «То, что мы называем “представлением”, является универсальным онтологическим моментом эстетического, а не чем-то вроде процесса переживания, происходящего в мгновения художественного творчества и лишь по обстоятельствам повторяющегося в душевном состоянии воспринимающего. Исходя из универсального смысла игры, мы нашли онтологический смысл представления в том, что “исполнение”, передача — это изначальный способ существования оригинального искусства» [Х.-Г. Гадамер, 1988, с. 209–210].

Важна ли тема художественной литературы после того, когда уже введены основные координаты в понимании искусства? Какую роль она играет в контексте всей программы, заданной в «Истине и методе», и в целом для философской герменевтики?

Пытаясь постичь опыт литературы, Гадамер говорит о письменности как об «изначальной данности» литературных произведений. Это делает литературу неразрывной с чтением как событием, в котором «осуществляется представление читаемого содержания», и при направленности на понимание всякий раз происходит «исполнение», интерпретация текста. «Чтение сущностно соотносится с литературным произведением искусства, так же как декламация или постановка. Все они представляют разные градации того, что в общем называется воспроизведением, а в действительности представляет оригинальный способ бытия всех преходящих искусств и знаменует собой определение способа бытия искусства вообще» [там же, с. 210–211]. Таким образом, опыт чтения отождествляется с универсальной онтологической моделью, событийно реализующейся в понимании искусства.

Однако литературе присуще и нечто еще — функция духовного сохранения традиции, показатель этого — постоянная величина «классического». Классическое определяется в качестве нормы не как застывший образец прошедшего, но в качестве «постоянной величины влияния», способной соразмеряться с актуальными условиями. Однако так называемые выдающиеся (потенциально классические) тексты бывают не только в сфере художественной, и это подталкивает к утверждению, что в широком смысле литература «охватывает способность к письму всех владеющих языком» [там же, с. 212–213].

В контексте столь широкого определения правомерным кажется вопрос о том, применимы ли в случае подобной интерпретации к литературе все те характеристики, которые выявлены в рамках онтологии искусства. Гадамер дает положительный ответ, обращая внимание на то, что наше понимание даже литературно-художественных произведений в первую очередь обращено не к «специфическим формальным достижениям, присущим им как произведениям искусства, но к тому, что они нам говорят» [там же, с. 213], т.е. на первый план выходит момент репрезентативности. И далее, с учетом введенного в онтологию искусства концепта игры, получается, что можно о любом тексте говорить в контексте восприятия как представления, исполнения, и вместе с тем о любой игровой структуре можно сказать как о читаемой — представляемой [там же, с. 215].

Рисуемый таким образом путь мыслей ведет к дальнейшему расширению метафорического значения категорий, связанных с чтением литературы, например: «Каждое произведение искусства — не только литературное — должно пониматься как текст, и таким пониманием нужно овладеть. Тем самым герменевтическое сознание обретает всеобъемлющие масштабы, превосходящие даже масштабы сознания эстетического... Понимание должно мыслиться как часть смыслового свершения, в котором образуется и осуществляется смысл всех высказываний — высказываний искусства и других традиций» [там же].

Во второй части «Истины и метода» ключевой аналогией с литературой является предание (*Überlieferung*) как способ транслирования традиции, истории. Изначально разбираясь с проблемой того, каким образом стоит историку работать с материалами, Гадамер обращает внимание на то, что вся наша жизнь находится в контексте понимания исторического предания⁵, которое можно воспринять только исходя из какой-либо конкретной позиции в настоящем, учитывая, что «самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни. Поэтому предрассудки (*Vorurteile*) отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения (*Urteile*), составляют историческую действительность его бытия» [Х.-Г. Гадамер, 1988, с. 329]. Этот один из самых известных тезисов философской герменевтики находит отражение и в разговоре о художественной литературе, когда такие нормативные понятия, как точка зрения автора или первоначальный читатель, осознаются как «пустое место», каждый раз заново обусловленное и наполняемое [там же, с. 460].

Проблема существования человека в рамках исторического предания, т.е. в традиции, трансформируется в задачу выяснить подлинный и универсальный способ этого бытия, чему служит третья часть «Истины и метода» об онтологическом повороте герменевтики «на путеводной нити языка». Язык полагается вместилищем истории, в пространстве которой осуществляются интерпретации, события (*Geschehen*) понимания. Не углубляясь в требующую отдельной проработки тему тотальности языкового опыта мира, отметим только: когда речь идет о подобной вовлеченности в вер-

⁵ Очевидно, что здесь Гадамер руководствуется заданной М. Хайдеггером проблематикой: осознанием того, что человеческое бытие (*Dasein*) — это заброшенность в мир, обусловленная принципиальной конечностью существования, конкретными обстоятельствами и т.д. [там же, с. 305–329]. Впрочем, чтобы прояснить необходимую конкретность понимания, используется также характерная для философской антропологии (М. Шелер, Х. Плеснер) оппозиция, согласно которой для человека, в отличие от животного, мир (*Welt*) не является просто окружающей средой (*Umwelt*), человек к миру всегда как-то относится и выражает свое отношение [там же, с. 512–513].

бальную коммуникацию, то вся сфера понимания сближается с постижением текста. При этом не раз подчеркивается значимость непосредственно письменного предания как «носителя непрерывности памяти», литературы «как длящегося бытия» [там же, с. 455, 454]. Соответственно, появляется возможность для универсализации опыта литературы как соответствующей модели человеческого понимания.

Анализируя связность идей в философской герменевтике, В.С. Малахов обращает внимание на то, что в проекте Гадамера скрыта плодотворная для развития мысли конфликтная ситуация: присутствует попытка совместить традиционное понимание истории как континуума и фактическую дискретность истории. Ключом к совпадению реальности настоящего и сохранения в нем предыдущей традиции становится язык, которому присуща событийность, слитность в настоящем свершении запечатленного прошлого и потенциального будущего. «Герменевтическое философствование — это форма существования классического мышления в неклассический век» [В.С. Малахов, 1991, № 69, с. 76].

Такой подход к истории согласуется с моделью эстетического опыта, предложенной Гадамером: «В той мере, в какой мы находим в мире произведения искусства, а в отдельном произведении находим мир, оно не остается для нас чуждым космосом... мы учимся понимать в нем себя, а это означает, что мы снимаем не-континуальность и точечность переживания в континууме нашего бытия. Поэтому можно обрести такую позицию относительно прекрасного, которая не претендует на непосредственность, а соответствует исторической действительности человека» [Х.-Г. Гадамер, 1988, с. 142].

В ходе предыдущего анализа могли возникнуть сомнения в том, что художественность, приложимая к литературности, все-таки является необходимым компонентом, дополняющим понимание чтения как модели любого события понимания. Но неслучайно в завершении «Истины и метода» возникает тема красоты, которая трактуется не как отвлеченная характеристика, но событие в контексте связи «между выявленностью прекрасного и очевидностью понятого» [там же, с. 559]. В связи с этим Гадамер вспоминает о поэзии как об обретении языка, «пробном камне по-истине»⁶.

⁶ Это явно отсылает к тому, как Хайдеггер разграничивает узкое понимание поэзии как вида искусств и широкое, согласно которому всякое искусство «в своем существе есть поэзия». В этом смысле поэзия берется как способ «просветляющего набрасывания истины», носит характер свершения, именованная [М. Хайдеггер, 2008, с. 44–46]. «И поэт пользуется словом, но пользуется не так, как обычно говорят и пишут люди, которым приходится растрчивать слова, а пользуется так, что слово впервые поистине становится и остается словом» [там же, с. 25].

Таким образом, развиваемые самостоятельно такие смысловые элементы, как «литература», «чтение», «эстетическое/художественное», сопрягаются благодаря вопросу о подлинности опыта, присутствия в нем истины.

Прояснение концепта в поздних эссе: литература как поэзия

Следует отметить, что Гадамер может говорить, с одной стороны, о поэзии (Poesie) как о специфическом виде искусства, жанре или, с другой стороны, как о поэтическом слове (dichterische Wort), особой направленности и функции языка, свойственной художественной литературе.

Одним из излюбленных приемов Гадамера является (заимствованное у П. Валери) сравнение поэзии с золотой монетой, ценность которой гарантируется, представляется сама собой. Поэтическая словесность не состоит из указаний на что-либо подобно научным терминам. Поэтическое воплощение смысла состоит в том, «что язык не замыкает себя в одномерности дискурсивных связей и логически-линейных зависимостей, а благодаря многовалентности (Vielstelligkeit, по выражению Пауля Целана) каждого слова» создает собственное автономное измерение, доступное для потенциальной множественности истолкования [Х.-Г. Гадамер, 1991, с. 142]. Произведение искусства нельзя постичь отстраненно, и чем более оно совершенно, тем больше походит на вопрошание, беседу, в которой раскрывается «навстречу вопросу и возникновению потребности ответить, постоянному диалогу, в котором нечто обнаруживается и “остается”» [там же, с. 136]. В этой беседе обостряется само чувство жизни [там же]⁷.

Специфическая коммуникация в поэзии обусловлена тем, что отличительной чертой литературного является его идеальность, воплощаемая благодаря феномену письменности. «Произведение художественной литературы своим бытием в известной степени

⁷ Подобная трактовка произведения искусства связана с тем, что Гадамер критикует представление об истине как о критерии научного познания, в основе которого лежит объективный взгляд на мир, отвлеченно характеризующий предметы. Напротив, моделирование истины (даже если речь идет о самом научном знании) — это всегда процесс, вписанный в жизнь. Истинность как характеристика человеческого опыта в его целостности не может быть выявлена научными методами, потому что всегда обнаруживает себя во взаимопонимании этого мира людьми, т.е. коммуникации (разговоре), которая далеко не всегда подчинена принципам логически достоверного высказывания. Понять феномен — значит понять его как ответ на некий вопрос. Отталкиваясь от модели «интерпретатор - текст» и преодолевая ее, Гадамер утверждает, что истина проявляется благодаря слиянию *горизонтов понимания* (см., например: [Х.-Г. Гадамер, 1991, №1, с. 30–37; Он же, 1988, с. 434–445]).

предназначено для внутреннего уха. Внутреннее ухо улавливает идеальный языковой образ — нечто такое, что услышать невозможно» [там же, с. 134]. С другой стороны, в любой интерпретации происходит как бы озвучивание текста, «пониманию сопутствует внутренняя речь» [Х.-Г. Гадамер, 1988, с. 211]. О понимании текста в общем можно говорить как о том, чтобы его услышать: в процессе чтения происходит высвобождение языка (*Sprechenlassen*), возвращение (*Rückverwandlung*) письменного слова в жизнь языка [H.-G. Gadamer, 1993, Bd. 8, S. 272]. При этом поэзия является показательным примером того, что в чтении имеет место не отдельное прояснение слова за словом, но всегда приобщение к чему-то целому. В этом смысле чтение литературы не просто становится метафорой всякого понимания, но демонстрирует его универсальную герменевтическую структуру, в которой часть всегда принадлежит целому, а целое обусловлено частью.

В чтении поэзии, как не раз повторяет Гадамер, мы чувствуем особый уют, словно обретаем дом⁸. Дело в том, что в основе литературной, особенно поэтической (*dichterischen*) речи лежит вслушивание в язык, его фактичность (*Tatsächlichkeit*), данное и принимаемое («*Geben und Nehmen*») в опыте мира. Поэт воспринимает сказанное или прочитанное не просто как поток информации, но прислушивается к самому языку, в котором было произведено высказывание; писатель — это проситель языка («*Bittsteller bei der Sprache*»). Поэтому он способен демонстрировать отраженные в языке устоявшиеся стереотипы обыденного опыта, трансформировать их, порою даже создавать новые формы [H.-G. Gadamer, 1993, Jg. 48, H. 10, S. 922–926].

Свойственные поэтическому языку многозначность отдельных слов и разнообразие сопутствующих им смыслов, «хотя и придают языку иное измерение — литературный объем, но только благодаря тому, что они подчиняются единству смысла речи, позволяют прозвучать иным смыслам» [Х.-Г. Гадамер, 1999]. Такое положение дел сравнимо с настраиванием музыкального инструмента: можно придать разное звучание отдельным струнам или клавишам, но всегда должна быть гармония между всеми, а в исполнении соблю-

⁸ «Alle unsere Erfahrung ist Lesen, ist Auslesen dessen, worauf wir gerichtet sind, und Sich-Einlesen in das so artikulierte Ganze. Auch das Lesen, das mit Dichtung vertraut macht, läßt Dasein wohnlich werden» [H.-G. Gadamer, 1993, Bd. 8, S. 278]; «Внутри жизненного единства языка язык науки — всего лишь один из моментов; это жизненное единство складывается прежде всего из тех форм, какие обретает слово в философской, религиозной и поэтической речи. В этой речи слово есть нечто большее, чем глухой коридор между нами и миром. В таком слове мы дома. Оно — ручательство и обеспечение того, о чем оно говорит. С особой очевидностью свидетельствует об этом язык поэзии» [Х.-Г. Гадамер, 1991, с. 60].

дается общая тональность. Поэтому художественное произведение может быть истолковано по-разному, но каждый раз в смысловом единстве своего содержания. «Слова, вложенные в уста какого-нибудь поэтического персонажа, спекулятивны в том смысле, что и речь обыденной жизни: в своей речи... говорящий выражает свое отношение к бытию» [Х.-Г. Гадамер, 1988, с. 543]. Применительно к поэзии имеет смысл говорить прежде всего не об отдельных составляющих текст высказываниях, но о высказывании в широком смысле слова как о поэтическом слове, жесте.

Поэзия, наделенная спекулятивной ролью обнаруживать модусы бытия, т.е. истину как открытость мира («несокрытость»/aletheia)⁹, может трактоваться предельно широко: как манифестация нашего опыта в мире. Поэзия в основе своей является констатацией соотношения человека с миром — не в смысле объективации последнего (по примеру научного метода), но в плане непосредственного понимания действительности со всей личностной и общественной обусловленностью, в смысле проявления нашего вот-бытия, Dasein¹⁰.

Итак, понимание литературного как поэтического — это не сужение тематической области. Наоборот, поэзия отождествляется с тем, что лежит в основе исторического предания, обусловленного языковостью (Sprachlichkeit): с выражением отношения к бытию (спекулятивность), с обретением языка, способностью делать мир несокрытым (прекрасным, очевидным). «Смысл герменевтического опыта скорее в том, что в отличие от всякого иного опыта

⁹ Существует точка зрения, согласно которой концепция истины у Гадамера совпадает с позицией Хайдеггера [R.J. Dostal, 1994, p. 47]. Однако, например, если Хайдеггеру «несокрытость» нужна для утверждения возможности непосредственно приобщиться, проникнуть в истину бытия, то Гадамер видит в словах средство для непрямого обращения к истине, по аналогии с убеждением Платона («Филеб») в нужности слов для познания вещей, ибо сами по себе вещи (идеи) для восприятия слишком ярки, подобны солнцу [W. Lammi, 1991. N 3, p. 506]. Со своей стороны хочется подчеркнуть, что Гадамер ориентируется на истину как на фактор, возникающий в пространстве общности, взаимодействия людей. Сам Гадамер видит отличие своей философии именно в том, чтобы поставить яснее вопрос о бытии в свете сосуществования людей друг с другом, исследовать понимание как в основе своей взаимопонимание (в языке) [H.-G. Gadamer, 1993, Bd.10, S. 96–97, 105–106].

¹⁰ Вот что говорится о *слове поэтов* в процессе понимания мира и становления языка: «Aber was in ihm erscheint, ist nicht die Welt, erst recht nicht dieses oder jenes, das in der Welt ist, sondern die Nähe selbst, die Vertrautheit selbst, in der wir eine Weile stehen. Im literarischen Wort, und in höchster Völlendung im Gedicht, gewinnt dies Stehen und diese Nähe Bleiben. Es ist nicht eine romantische Theorie, sondern einfache Beschreibung wirklicher Zusammenhänge, daß die Sprachlichkeit den universalen Weltzugang öffnet und daß sich in diesem sprachlichen Weltzugang ausgezeichnete Formen menschlicher Erfahrung herausheben: die religiöse Botschaft verkündigt das Heil; das Urteil spricht, was Recht und Unrecht in unserer Gesellschaft ist; das dichterische Wort bezeugt uns unser Dasein, indem es selbst Dasein ist» [H.-G. Gadamer, 1993, Bd. 8, S. 79].

мира язык раскрывает совершенно новое измерение, измерение глубины, откуда и доходит предание до живущих в настоящем людей. Такова истинная и изначальная, предшествующая всякой письменности природа слушания: слушающий способен слушать сказание, миф, истину предков. По сравнению с этим литературный способ передачи предания, как мы его знаем, не означает ничего нового, но лишь изменяет форму предания...» [там же, с. 535].

Сопоставление философствования с практикой чтения художественной литературы

Однако что дает такое понимание литературности, по-своему читаемости мира и поэтичности опыта для осознания задач самой философской герменевтики, т.е. ее метафилософской направленности?

В одном из своих интервью Гадамер говорит о том, что философские тексты должны быть для людей такими же «инструментами», как и произведения искусства. Существует заблуждение, что философия — это специальное занятие только для философов, но на самом деле она является «специальностью» человеческого бытия [H.-G. Gadamer, 1995, N 69, p. 29]. Философия по-своему должна приносить пользу, учить критической рефлексии, расширять горизонты привычного восприятия и напоминать о том, что наше существование в обществе не должно сводиться к тому, чтобы быть частью машинерии, т.е. к слепому следованию правилам [ibid., p. 31].

Чтобы лучше прояснить назначение философии, Гадамер сравнивает ее с феноменом поэзии, отмечая их загадочную близость. Как поэтические, так и философские тексты не являются объектами, ведь их познание основывается на нашем отношении к ним, валентность которого изменчива. Литературные и философские тексты не сводятся к указанию на что-либо, но представляются чем-то сами по себе, позволяя осуществлять понимание.

Ни художественная литература, ни философия не могут оцениваться как ложные, нет универсальных мерок для их создания¹¹, хотя они и не должны быть формальными и пустыми [X.-Г. Гадамер,

¹¹ В предисловии к русским читателям сборника «Актуальность прекрасного» Гадамер напоминает о том, что в философии нет критериев достоверности по примеру научных методов проверки знания, однако можно говорить о масштабе философии, который также является масштабом искусства [X.-Г. Гадамер, 1991, с. 7–8]. Любопытно, что в одном из своих интервью Гадамер заявляет о том, что никто до сих пор не знает, что представляет собой произведение искусства, и показательным является ответ мыслителя на вопрос о том, по каким критериям нужно интерпретировать поэзию: «А для этого нужен критерий? А я полагал, что нужен человек» [«Я — человек диалога» (интервью с X.Г. Гадамером) / Беседовали Ю.Д. Артамонова, В.Г. Кузнецов, В.В. Миронов // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1998. № 5].

1991, с. 125], и прежде всего произведение должно приниматься как состоявшееся в своем жанре [там же, с. 140]. Их познание осуществляется не с позиции наблюдателя, но требует вовлеченности, мерилом их успешности служит обретаемая причастность (*Teilhabe*), и поэтому же их нельзя объяснить с точки зрения прогресса в знании [там же, с. 146].

С другой стороны, сравнение с художественной литературой позволяет так же и отграничить философию с помощью выявления присущих только ей особенностей. Например, обе сферы связаны с буквальной реализацией вербальности, постоянным возвращением к тексту. Чтение таких текстов — это постоянное возвращение к «здесь» (*da*). Но это возвращение в поэзии и философии различается по природе.

Предельным случаем поэзии является лирическое стихотворение. В нем языковое пространство замыкается на себя и существует благодаря особому словесному напряжению [*Х.-Г. Гадамер*, 1991, с. 120—122]. Предельным случаем философского мышления, например, можно назвать работу с фундаментальными категориями (бытие, свобода, субъект и пр.), которые являются не конечными определениями чего-либо, но, скорее, направлением мысли, ее проблематизацией [там же, с. 124]. Произведение поэтического искусства, несмотря на открытость к интерпретациям, представляет собой законченное, самодостаточное и автономное явление. Отдельные же философские концепции всегда составляют момент философских дискуссий, и движущая сила философствования — это всегда принципиальная недостаточность в выражении сущностных аспектов опыта мира, «целого» опыта, стремление к развитию отдельных учений или к их опровержению. Философствование — это принципиально незавершаемая система, всегда предполагающая возможность дальнейшего вовлечения в беседу, диалог [там же, с. 146].

Многие исследователи правомерно отмечали в центральном вопросе философской герменевтики «как возможно понимание» мотив наладить плодотворные социальные коммуникации. Это может интерпретироваться как стремление улучшить институциональное взаимодействие как источник развития философии, особенно в связи с проблематикой поиска самодостаточности наук о духе [*В.А. Куренной*, 2007, № 5, с. 8]. Обоснованным также кажется предположение о том, что важным фактором для развития герменевтики является сформировавшийся в XX в. запрос на осмысление западного мира как специфического наряду с другими культурными традициями в ситуации мультикультурализма [*Х.С. Гафаров*, 2003].

Сам Гадамер не раз подчеркивал, что герменевтика прежде всего должна способствовать тому, чтобы люди были способны «услышать» друг друга. Это становится особенно важным в современном мире, когда, с одной стороны, существует культ информации, информированность становится ключевым фактором общественного взаимодействия, но при этом теряется тяга к продумыванию мыслей, т.е. тот самый «уют» поэтического. С другой стороны, философа волновало, что в языке может действовать «отлаженный механизм политического манипулирования» [Х.-Г. Гадамер, 1991, с. 50], который существенным образом влияет на естественное в языке соотношение конформизма, т.е. нормирующей силы, и движения к обновлению, трансформации и отрицанию устоявшегося.

Совершенно точно, что Гадамер не предлагал сблизить поэзию с философией для того, чтобы сделать последнюю более мистической, непонятной. Наоборот, он стремился к понятности в той форме, которая определяется в контексте нашего жизненного опыта, точнее, исходя из проблемы освещения и прояснения опыта. Вероятно, утопический потенциал философской герменевтики¹² воплощается в реальности, где люди, как исследователи, так и индивиды, в повседневной жизни погружены в понимание феноменов, «вслушиваются» в них в попытке понять их значение и ценность; и вследствие этого постигается не только суть этих феноменов в силе их эстетического, «поэтического», «раскрывающего» воздействия на мир, но осознается также предполагаемое ими пространство этического, т.е. исконной общности людей. Это налагает свою печать на понимание собственной деятельности как обусловленной позицией другого и включенной в диалог, в котором только и возможно подлинное постижение реальности. Строго говоря, это не только познание, но и сосуществование, т.е. модель коммуникации. Получается, что в этой модели «эстетические принципы» гарантируют «этические».

¹² И.Н. Инишев в своих исследованиях по философской герменевтике акцентирует, что в ней присутствует попытка совместить позиционирование философии как институциональной формы деятельности и как внеинституциональной формы самосознания, чтобы реализовывать не только теоретический, но и практический потенциал. Философия для Гадамера становится «разновидностью трансдисциплинарной интеллектуальной деятельности, которая расширяет горизонт индивида, корректируя его самосознание» [И.Н. Инишев, 2007, с. 36]. Особую роль играет значение для герменевтического опыта феномена чтения и, соответственно, слушания (языка): «Литература для Гадамера становится отныне не только феноменальной основой, но и парадигмой его герменевтических разысканий, ведущих все дальше за пределы научного самосознания современной эпохи: герменевтика — в интерпретации Гадамера — перестает быть инструментом или даже “методологией” гуманитарного познания» [там же, с. 51], она становится скорее пространством, медиумом для свершения опыта, разговора.

В качестве пояснения можно акцентировать тот мотив в эстетике Гадамера, согласно которому за искусством признается сила, что конструирует некий порядок, в том числе моральный, т.е. упорядочивает наше представление о мире. Это происходит благодаря реализации мимесиса при восприятии искусства, который понимается не просто как подражание или узнавание, но как сила упорядочения [К. *Hammermeister*, 2009, с. 191–192]. Ведь существует духовная энергия, благодаря которой вещи вокруг нас отражаются в зеркале опыта, собираются в целое и становятся миром, космосом, культурой; и эта сила архетипически проявляется в искусстве [Х.-Г. *Гадамер*, 1991, с. 240–242].

Возможно, Гадамер опасался некоей «музеификации» философии, ведь, размышляя о подлинном значении искусства, он подчеркивал его включенность в жизнь. Например, обособление опыта искусства с помощью учреждения отдельных институциональных заведений — центров искусств, музеев и т.д. — это относительно недавнее изобретение. До XIX в. театры чаще всего еще были передвижными, бродячими, а прекрасные произведения искусства хранились в частных коллекциях. Феномены искусства не были специально выделены из повседневного опыта. Искусство не только реализовывалось в мире, но и участвовало в его обустройстве, осуществлении, способствовало раскрытию его истинности. Понятие истины в таком смысле связано не с доказательностью, а с явленностью [Х.-Г. *Гадамер*, 1988, с. 132; Ж. *Гронден*, 1998, № 4, с. 23–25]. Философия, согласно идеалам Гадамера, должна быть действенной практикой («*phronesis*», «*praktisches Wissen*»), воздействующей на повседневную жизнь человека, а не только теорией. Именно поэтому таким важным является осознать познавательное и моральное измерение эстетического — литературного по структуре, по сущности поэтического в глубине — опыта, который формирует ключевым образом наше бытие.

Итак, парадигмальность чтения художественного произведения в качестве модели опыта понимается, с одной стороны, как возможность интерпретировать в соотношении с этой моделью любые прочие характеристики опыта, а с другой — как общая метафилософская направленность, происходящая из содержательного своеобразия проекта. То есть заданная таким образом парадигма, будучи способом постановки и решения исследовательских проблем, проявляется в плане не только содержательного наполнения философской герменевтики, но и осмысления и реализации — прежде всего самим Гадамером — ее особенностей, назначения как особого рода опыта.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Борисов Е.В. Основные черты постметафизической онтологии. Томск, 2009.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод / Пер. с нем.; Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М., 1988.

Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.

Гафаров Х.С. Философская герменевтика Г.-Г. Гадамера: Становление и развитие: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 2003. URL: <http://cheloveknauka.com/v/172886/a/?#?page=1>

Гронден Ж. Эстетика Х.-Г. Гадамера: Преодоление эстетического сознания и герменевтическая истина искусства / Пер. с англ. И.Я. Мацевич // Социология. 2010. № 4. С. 19–30.

Инишев И.Н. Чтение и дискурс: трансформации герменевтики. Вильнюс, 2007.

Куренной В.А. Функции понимания в философии и методологии гуманитарных наук (На материале немецкой философии XIX – начала XX вв.) // Логос. 2007. № 5. С. 3–20.

Малахов В.С. К характеристике герменевтики как способа философствования // Философская и социологическая мысль. Киев, 1991. № 6. С. 65–76.

Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. М., 2002.

Хайдеггер М. Исток художественного творения. М., 2008 // URL: https://vk.com/doc1029336083_194265656?hash=5a365a56fba5619365&dl=d68b414bc2ce251c3c

Eberhard Ph. The middle voice in Gadamer's hermeneutics: A basic interpretation with some theological implications. Tübingen, 2004.

Gadamer H.-G. Gesammelte Werke: In 10 Bänden. Tübingen, 1985–1995.

Gadamer H.-G. Without poets there is no philosophy // Radical philosophy. 1995. N 69. P. 27–35.

Gadamer H.-G. Leben ist Einkehr in eine Sprache: Gedanken über Sprache und Literatur // Universitas. 1993. Jg. 48. H. 10. S. 922–926.

Dostal R.J. The experience of truth for Gadamer and Heidegger: taking time and sudden lightning // Hermeneutics and truth. Northwestern University Press. 1994.

Hammermeister K. The German aesthetic tradition. Cambridge University Press, 2002.

Lammi W. Hans-Georg Gadamer's «Correction» of Heidegger // Journal of the History of Ideas. 1991. Vol. 52. N 3.

Palmer E.R. The relevance of Gadamer's philosophical hermeneutics to thirty-six topics or fields of human activity: A lecture delivered at the Department of Philosophy Southern Illinois University at Carbondale 1.04.1999. 2006 // URL: <https://www.mac.edu/faculty/richardpalmer/relevance.html>

Vilhauer M. Gadamer's ethics of play: Hermeneutics and the Other. Lexington Books. 2010.

ФИЛОСОФИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

А.П. Попов*

ИЗОБРЕТЕННОЕ «Я»: САМОРЕФЕРЕНТНОСТЬ И САМООПИСАНИЕ

Предметом исследования является концепция конструирования (изобретения) человеческого «Я». Изобретение «Я» рассматривается в качестве самореферентного процесса, который осуществляется посредством описания «Я» самого себя, где каждое самописание является одновременно следствием предыдущих самописаний и причиной последующих. Демонстрируется включенность познающего и наблюдающего «Я» в интерсубъективную социальную реальность, которая создается совместными усилиями проживающих ее субъектов. Показано, как множественные изобретенные реальности складываются в последовательность ситуаций «здесь-и-сейчас», формирующих биографическую ситуацию индивида, которые сами, в свою очередь, являются результатом самоописания «Я».

Ключевые слова: конструирование, самореферентность, самописание, интерсубъективность, социальная реальность.

A.P. Popov. The invented Self: self-reference and self-description

The subject of the study is the concept of the construction (invention) of the human self. The invention of the self is regarded as a self-referential process, which is carried out through the description of self of oneself, where each self-description is simultaneously a consequence of previous self-descriptions and the cause of subsequent ones. The article demonstrates the involvement of the cognizing and observing self in the intersubjective social reality, which is created by the joint efforts of its living subjects. It is shown how the multiple invented realities form a sequence of situations here-and-now that form the biographical situation of an individual, and which, in turn, are the result of self-description of the self.

Key words: constructing, self-reference, self-description, intersubjectivity, social reality.

Внутренние состояния индивида, или состояния человеческого «Я», здесь понимаются как такие, в которых субъект ментальной деятельности способен сам себя осознавать. Самосознание — это необходимое требование, которое выдвигается при попытке выделить и очертить границы понятия «внутренние состояния».

* *Попов Антон Павлович* — аспирант кафедры философской антропологии и комплексного изучения человека философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: +7 (985) 240-72-50; *e-mail:* sightled1@gmail.com

Такое требование является необходимым, поскольку само указание на наличие вышеупомянутых внутренних состояний представляет собой акт их описания, или, иными словами, акт их рефлексии. Таким образом, рефлексия понимается как самоописание или способность «описывать свое поведение и использовать полученные описания в качестве правил, принципов, алгоритмов и т.п. в ходе дальнейших действий» [М.А. Розов, 1996, с. 188].

Конечно, полномерное и законченное описание всего возможного содержания каждого состояния «Я» видится невыполнимой задачей, поскольку потребовало бы воссоздания всего накопленного наличного жизненного опыта индивида на некоторый момент. Самоописание «Я», как уже говорилось ранее, это указание на внутреннее состояние, утверждение его наличия, или, выражаясь более точно, внутреннее наблюдение.

Весь данный процесс, как можно заметить, обладает свойством рекурсивности: наблюдающее за самим собой «Я» опосредует собственный акт наблюдения предыдущим наблюдением, или, говоря более ясно, каждое последующее самоописание «Я» представляет собой результат предыдущих самоописаний «Я». Это кругообразный, автологический процесс: «...любая теория сознания или модель человеческого мозга неизбежно приобретает черты кругообразности в том смысле, что является теорией или моделью о себе самой...» [С. Цоколов, 2000, с. 144]. В похожем ключе говорит об этом и У. Джемс, давая следующую характеристику «Я»: «...это мышление, в котором содержание в каждый момент различно, но которое имплицитно заключает в себе как непосредственно предшествующее, так и то, что в свою очередь заключалось в предшествующем» [У. Джемс, 1991, с. 118].

Таким образом, внутреннее наблюдение «Я» самого себя, процесс его самоописания — это одновременно процесс его собственного конструирования; «Я» в этом случае раскрывается в качестве самоподдерживающейся системы. Самоподдержание «Я» обеспечивается его самореферентностью. Производимая «Я» конструкция самого себя в качестве референта, как мы уже установили, имеет также само сконструированное «Я».

Сконструированное таким образом «Я» всегда заранее уже вписано (или лучше сказать — «вписывает себя») в некий мировой контекст, который представляет собой интересубъективную социальную реальность, такой мир, который «пребудет после нашей смерти так же, как и существовал до нашего рождения» [А. Шюц, 2004, с. 337]. Окружающий мир, в который вписано «Я», является для него таким же объектом наблюдения, как и оно само. Другими словами, наблюдаемая нами реальность также является осознавае-

мой конструкции, она есть «наше изобретение» [H. von Foerster, 2003, p. 212].

Вписанность наблюдающего эго в изобретенный мир обуславливается интерсубъективностью как его характеристикой. В этом мире действует и проживает еще множество других обладающих сознанием индивидов (и проживало в прошлом), каждый из которых также является в нем конструирующим наблюдателем. Подобная позиция обозначается австрийско-американским математиком, одним из основоположников радикального конструктивизма, Х. фон Фёрстером, как *омнипсизм* (от лат. *omnis* — «все» и *ipso* — «сам»), суть которого в том, что «субъект, живущий в какой-то действительности, порождает эту действительность только совместно с другими субъектами...» [С. Цоколов, 2000, с. 157].

Индивидуальное «Я» можно выделить как одно из изобретений среди множества иных, но вместе с тем именно в «Я» разворачивается процесс *ре-презентации* (дефис был добавлен, чтобы подчеркнуть, что речь ведется не о репрезентации некоей независимой реальности; в данном случае подразумевается конструкция, созданная познающим субъектом, формирование у него целостного образа) реальности, который в определенном смысле можно назвать и процессом самопрезентации. Вписанное в мир «Я» обладает множеством характеристик, которые так или иначе соотносят его с окружением: социальный статус, местоположение, производимая телесная деятельность, которая может затрагивать и другие объекты, коммуникация и т.д. Подобные характеристики так или иначе входят в смысловое единство, возникающее при самоописании эго.

Как уже было сказано, «Я» неспособно полностью охватить в своих самоописаниях все смысловые связи, которые складываются при изобретении реальности: понятия, которые присутствуют в запасе наличного знания индивида и сами по себе многочисленны, а число понятий, которые разделяют между собой члены интерсубъективного мира, во много раз превосходит их.

Потому самописание «Я» всегда совершается *de novo* в том смысле, что «Я» снова и снова описывает себя как включенное в ту или иную социальную реальность: «Конституция мира культуры, как и конституция любого другого “мира”, в том числе мира собственного потока переживаний, имеет закономерную структуру конституирования, ориентированную по отношению к некоей нулевой точке, а именно — к личности» [А. Щюц, 2004, с. 188].

Можно выделить бесчисленное количество изобретаемых нами социальных реальностей и провести своего рода их иерархизацию, которая будет выстраиваться по количеству разделяющих их наблюдателей, начиная, например, с установки «жители планеты

Земля», которую разделяют все, кто способен осознавать себя как живущих на ней, и заканчивая различными установками «здесь-и-сейчас»; такая иерархия выражается в том, что смысловые значения, которые могут относиться к определенной ситуации «здесь-и-сейчас», кроме того, содержат в себе иные значения, которые разделяются большим числом наблюдателей, что, как мы видим, коррелирует с предшествующим тезисом о запасе знания наблюдателей. В данном случае сложно утверждать, как это делает, например, А. Шюц [А. Шюц, 2003, с. 3–34], что можно выделить среди множества подобных реальностей реальность верховную, которая бы занимала привилегированное место среди остальных; но это тема для отдельного размышления.

В качестве примера рассмотрим некое сообщество любителей творчества Бернарда Шоу, а конкретно одно из его заседаний, посвященное, скажем, такому произведению ирландского драматурга, как «Пигмалион», которое разбирается на нем впервые. Обсуждение «Пигмалиона» в рамках заседания клуба представляет собой отдельную социальную реальность, в которой можно вычленить множество конкретных моментов «здесь-и-сейчас».

Представим себе один из таких моментов: в ходе заседания производится анализ одного из персонажей пьесы – Альфреда Дулиттла. В данном срезе Дулиттл – это персонаж пьесы Бернарда Шоу «Пигмалион», причем такой персонаж, который обсуждается на вполне конкретном заседании общества любителей творчества данного драматурга.

Предположим, что в ходе анализа один из членов сообщества обрисовал этого персонажа как человека жадного до денег и необразованного, и именно такая его характеристика используется им на протяжении некоторого времени.

Остальные члены сообщества, которые впервые предпринимают попытку анализа данного персонажа, заранее разделяют между собой более широкую и общую установку, в которой Альфред Дулиттл – это отец Элизы Дулиттл, из чего, конечно же, еще не следует, что он жаден до денег и не имеет образования.

Развивать пример более подробно не представляется целесообразным. Очевидно, что чем большее количество людей (наблюдателей) разделяют между собой понимание некоего предмета (в самом широком смысле слова), тем менее дифференцированным будет подобное понимание.

1. Альфред Дулиттл – персонаж пьесы «Пигмалион», отец Элизы, любящий деньги и не имеющий образования.

2. Альфред Дулиттл – персонаж пьесы «Пигмалион».

3. ...

4. Альфред Дулиттл — последовательность знаков.

5. И так далее...

Кроме того, одним из значений выражения «Альфред Дулиттл» может являться имя собственное вполне реального человека, это может быть прозвищем домашнего животного или даже обозначением какого-либо неодушевленного предмета и т.д.; это будет целиком зависеть от каждой конкретной вновь изобретенной нами социальной реальности, в которой данное выражение находит свое употребление: «Имеется бесчисленное множество таких типов — бесконечно разнообразны виды употребления всего того, что мы называем “знаками”, “именами”, “предложениями”» [*Л. Витгенштейн*, 1994, с. 90].

Все подобные значения слов или выражений, которыми мы пользуемся в собственной речи, известны нам в том смысле, что они принадлежат нашему запасу наличного знания.

Но в каждом частном случае взаимодействия с окружением, т.е. в каждом частном случае «здесь-и-сейчас», смысловые выражения, которые принадлежат социальной реальности с большим количеством разделяющих ее наблюдателей, не попадают в фокус самоописания «Я», если они нерелевантны ситуации «здесь-и-сейчас».

Например, члены сообщества любителей творчества Бернарда Шоу могут также знать, что «Альфред Дулиттл» помимо всего прочего является набором знаков, но в конкретной социальной ситуации, которая создается их совместными усилиями «здесь-и-сейчас», он изобретен как персонаж пьесы «Пигмалион».

Как уже говорилось ранее, «Я» изобретает себя как вписанное в созданную им же самим социальную реальность. Процесс изобретения «Я» — это одновременно и процесс изобретения реальности. Когда «Я» описывает себя как включенное в «здесь-и-сейчас», данное «здесь-и-сейчас» является характеристикой внутреннего состояния наблюдающего «Я»; Альфред Дулиттл «здесь-и-сейчас» — это тоже характеристика «Я», возникающая в процессе самоописания, «Я» наблюдает себя как знающее Альфреда Дулиттла.

Важно отметить, что осознаваемое наблюдение «Я», которое является вместе с тем процессом самоописания «Я», не обладает свойством интенциональности в том смысле, что «Я» — это продукт, результат самоописания и одновременно условие его возможности, это, как пишет Э. фон Глазерсфельд, произвольный акт: «...наше конструирование не является предметом специального внимания, т.е. мы не знаем, как это делаем» [*Э. фон Глазерсфельд*, 2000, с. 75]. Интенциональные акты могут присутствовать в «Я» в качестве содержания одного из его состояний, но никогда как их специальное условие.

И если мы описываем процесс изобретения реальности, используя при этом такие термины, как «наличное знание», «интерсубъективность», «наблюдение», «здесь-и-сейчас», то мы описываем в первую очередь наблюдающее себя «Я», и это и есть процесс самоописания «Я»: это самописание самоописания, изобретение изобретающего «Я». Иными словами, мы снова попадаем в кажущийся *circulus vitiosus*, за пределами которого скрывается, как мы можем предполагать, некая субъектность *a priori*, такая, что не является содержанием «Я».

Небезынтересным будет здесь следующее замечание: предположение о существовании субъектности *a priori*, присутствующей помимо изобретенного «Я», выводит нас за границы эпистемологической замкнутости «Я» и в общем представляет собой суждение именно онтологического толка.

Когнитивная робинзонада «Я» должна была бы не оставлять места онтологическим суждениям: если мы всегда остаемся в рамках наблюдаемого «Я», мы занимаем тем самым позицию эпистемологического солипсизма и положения онтологии не представляют для нас предмет первостепенного интереса, а точнее говоря, не имеют большой значимости в рамках конструктивистской методологии.

Тем не менее как минимум одно такое положение с необходимостью мы принимаем, постулируя существование внешнего, независимого от нас мира, включающего в себя и агента-субъектность. Может показаться, что подобный постулат противоречит всей концепции изобретения.

Существование внешнего мира рассматривается не столько в восприятии, сколько в различных интерпретациях чувственного опыта. Внешняя среда только в той степени наше изобретение, в какой «мы ее воспринимаем» [*Х. фон Фёрстер*, 2000, с. 165]. Речь, таким образом, ведется в первую очередь об организации чувственного опыта и способах такой организации. Даже если мы не можем проникнуть за пределы уже организованного, изобретенного опыта, мы предполагаем, что существует поддающийся организации сенсорный материал. В похожем ключе об этом говорит и Ж. Пиаже, описывая восприятие нами одновременности происходящих событий: «Если мы посмотрим на два объекта, которые движутся с различной скоростью, и они остановятся в один момент, у нас не возникает адекватного восприятия их одновременной остановки. <...> Одновременность в таком случае не является нашей базовой (*primitive*) интуицией, это — интеллектуальная конструкция» [*J. Piaget*, 1971, р. 7].

В радикальном конструктивизме такая организация опыта понимается в терминах адаптации, упорядочивания чувственного материала; можно также отметить, что такое упорядочивание представляет собой видоспецифический процесс, на что указывает нам, например, Т. Нагель: «Мы не способны сформировать в себе нечто большее, чем просто схематическое представление о том, что значит быть *чем-то*. <...> Но мы также уверены, что подобный опыт в каждом случае носит специфический субъективный характер, который мы не способны постичь» [Т. Нагель, 1976, р. 439].

Таким образом, появляется схожее с кантовским разграничение феноменального и трансфеноменального-ноуменального миров. Первый представляет собой изобретенный мир организованного опыта, а второй — это мир по ту сторону ощущений, принципиально наблюдающему субъекту недоступный.

Австрийско-американский психотерапевт П. Ватцлавик, еще один из основоположников радикального конструктивизма, вводит похожее разделение посредством постулирования разнопорядковых реальностей: «Таким образом, так называемая действительность, с которой мы имеем дело в психиатрии, является действительностью второго порядка и конструируется путем приписывания смыслов, значений или ценностей соответствующей действительности первого порядка» [П. Ватцлавик, 2000, с. 34].

Может показаться, что Ватцлавик не подразумевает того, что реальность первого порядка эпистемологически закрыта от субъекта и что в его интерпретации такая реальность — это независимый мир физических фактов и объектов, которые могут быть подвержены измерению и сравнению, результаты которых будут общепонятны и которые будут приниматься всеми наблюдателями как несомненные. Однако Ватцлавик отмечает, что «и этот аспект реальности является результатом фантастически сложного процесса конструирования действительности на нейрофизиологическом уровне...» [там же, с. 34].

Реальность первого порядка, о которой говорит Ватцлавик, можно интерпретировать как одну из тех изобретенных реальностей, которую разделяют большинство наблюдателей: некоторое количество людей может долго спорить о денежной стоимости золота, но все согласятся, что золото металлическое на ощупь, так как представление о золоте как о металле принадлежит более широкому кругу субъектов (но, вероятно, такие представления могут различаться индивидуально, в силу существования определенных патологий).

Но как субъекты могут разделять между собой чувственные ощущения? И что вообще значит чувствовать нечто? Хотя послед-

ний вопрос корректнее было бы сформулировать следующим образом: что означает понимать себя как чувствующего?

Если мы обратимся к тем данным, которые предоставляют нам естественные науки, мы сможем описать процесс чувствования в мельчайших подробностях, начиная с того, как вообще работает нервная система и отдельные ее компоненты, и заканчивая точной локализацией тех или иных нервных окончаний. Тем не менее в нашем «Я» нервные сигналы осознаются в уже декодированной форме и для чувствующего «Я» они кажутся ничем не опосредованными, поступающими напрямую и вообще осознаются как собственные переживания «Я».

Такие переживания, осознанные «Я» как собственные, необходимо должны принадлежать самому ощущающему «Я»; они сами есть одна из характеристик внутреннего состояния «Я», в котором «Я» изобретает себя как чувствующее. Иными словами, ощущения «Я» всегда остаются в рамках изобретенного им мира, содержащего и само «Я». Немецкий нейробиолог Г. Рот обозначает такой мир термином «действительность», противопоставляя его тому, что он называет «реальностью», т.е. трансфеноменальному миру, лежащему за пределами ощущений: «Это означает, что все переживаемые события между мною и моим телом, между моим телом и внешним миром происходят *в пределах действительности*. <...> Именно поэтому мои восприятия даны мне непосредственно, мое тело имеет прямой контакт с предметами из внешнего мира. <...> И при этом никакие промежуточные инстанции в виде органов чувств или мозга не ощущаются» [Г. Рот, 2000, с. 291].

Представим себе ситуацию, которая была бы аналогична той, что описывает австралийский философ Ф. Джексон в своем мысленном эксперименте «Комната Мэри» [F. Jackson, 1982, p. 127–136].

Предположим, что Мэри ни разу не переживала ощущение красного цвета, но обладает полным и всеобъемлющим знанием о таком цвете. Д. Деннет, американский философ и исследователь сознания, утверждает следующее: «Я имел в виду, что Мэри выяснила бы, используя свои обширные познания о цвете, *каково было бы для нее* видеть нечто красное, нечто желтое, нечто голубое еще до того, как пережить подобный опыт» [D. C. Dennett, 2007, p. 16]. То есть Мэри должна была бы представить саму себя в процессе переживания цвета такой, какой она была бы, переживая ощущение цвета.

Даже если Мэри ни разу не переживала себя как ощущающую красный цвет, то впервые встретив некое световое явление (то, что мы называем красным цветом), она с необходимостью изобретет

его как цвет, т.е., соответственно, изобретет себя, изобретающую цвет, не прикладывая к этому специальных усилий. Так же и до первой встречи с цветом, Мэри может изобрести саму себя как переживающую и изобретающую конкретно красный цвет. Опыт встречи в таком случае будет являться уже новым изобретением ее «Я», которым образом отличным от ее опыта до встречи с цветом.

До того как Мэри непосредственно познакомилась с красным цветом за пределами ее черно-белой комнаты, она уже находилась в таком интерсубъективном мире, где понятие о красном цвете существовало до нее, в котором красный цвет принадлежит общей для большинства людей повседневности. И новое изобретение красного цвета будет опосредовано той установкой, с которой имела дело Мэри, работая со своими источниками по нейрофизиологии цвета.

Таким образом, продиктованное интерсубъективным миром других представление о восприятии цвета и о механизмах такого восприятия входит в определенное противоречие с нашими первичными самоощущениями как живых существ. Как уже говорилось ранее, весь нейрофизиологический фон ощущений нами никак не осознается и восприятие цвета всегда является неопосредованным.

Знание других о каком-то предмете или понятии, или даже знание о самих себе — это вместе с тем и собственное знание индивида. «Я» изобретает себя как уже согласованное с той реальностью, в которой себя обнаруживает. Фигура другого оформляется в нашем сознании с помощью определенной аналогии, которая появляется вместе с тем убеждением, что другой также является носителем психики; это убеждение в свою очередь само является частью той установки, которая главенствует в той реальности, в которой мы встречаем другого.

Вместе с тем самоописание, самоизобретение «Я» производится также именно в пределах той установки, которая диктует существование другого, и производится оно по тем же правилам, которым подчиняется наше представление о других; как говорит Ж.-П. Сартр, описывая пример с представлением о себе как об официанте в кафе: «Я являюсь им по способу *бытия того, чем я не являюсь*» [Ж.-П. Сартр, 2000, с. 95].

Основная проблема заключается в познавательных границах, которые ставит перед собой «Я» и в которых с необходимостью оказывается. Деннет пишет об этом: «Голое человеческое сознание — без бумаги и карандаша, без речи, без сопоставляемых записей и создаваемых схем — это нечто невиданное для нас» [Д. Деннет, 2004, с. 158]. Выход к субъективности *a priori*, лежащей за пределами интерсубъективного мира и его естественных установок, означает

вместе с тем и выход за пределы своего «Я», определенное самоотрицание личности. Единственное, что возможно, так это указать на «чистое» сознание, предположить его существование до того момента, как оно начнет себя изобретать.

Таким образом, описание «Я» — это еще и процесс отождествления и уподобления себя неким примерам в наличном знании, на что указывает американский философ Д.Р. Хофштадтер, комментируя эссе-размышление Д.Е. Хардинга «Как я был без головы»: «Затем эти частичные уподобления могут привести к полному отождествлению. Вскоре, видя вашу голову, я прихожу к заключению, что и у меня должна быть голова, хотя я ее не вижу. Однако этот шаг “из себя” — гигантский и в какой-то мере самоотрицающий шаг» [Д. Хофштадтер, Д. Деннет, 2003, с. 28].

То есть мы действительно можем усмотреть, что некоторые содержания «Я» мы принимаем в качестве навязанных, в качестве не своих. С другой стороны, обозначая нечто как не свое, мы вновь обращаемся к тем внутренним структурам и наличному знанию, которые так же характеризуются нами как чужие, но, тем не менее, понимаются нами и как собственные.

Было бы удобно провести некую классификацию различных содержаний сознания, оставаясь при этом в рамках «Я», выделив, например, свои и не свои переживания, принадлежащие самому «Я» и не принадлежащие ему, или представить «Я» в качестве множества его составляющих, и т.д. Однако основная сложность заключается в том, что устройство «Я» имеет кругообразный характер и включает в себе своего рода внутреннюю противоречивость.

Описывая и изобретая себя, «Я» помещает себя в культурный контекст, в уже существующий интерсубъективный мир, обнаруживая себя в бесконечном множестве ситуаций «здесь-и-сейчас», которые также являются плодами его совместной с другими конструирующей деятельности. Однако оставаясь единственным референтом в своей познавательной активности, изобретающее «Я», тем не менее, включает для себя, что оно само в определенной степени принадлежит сфере «объективности». «Я» погружает себя в эту сферу и одновременно помещает ее в себе, сохраняя при этом свою целостность. Можно сказать, что этот процесс лежит в основе работы сознающего «Я», создавая уникальную для каждого индивида биографическую ситуацию посредством выстраивания генеалогии реальностей «здесь-и-сейчас», каждая из которых, оставаясь собственным изобретением «Я», является одновременно следствием и причиной всех последующих его изобретений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I. М., 1994.
- Ватцлавик П.* Адаптация к действительности или адаптированная «реальность»? Конструктивизм и психотерапия // Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма: Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. Munchen, 2000. С. 34–48.
- Глазерсфельд Э. фон.* Введение в радикальный конструктивизм // Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма: Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. Munchen, 2000. С. 7–98.
- Деннет Д.* Виды психики: на пути к понимаю сознания. М., 2004.
- Джемс У.* Психология. М., 1991.
- Розов М.А.* Рефлектирующие системы, ценности и цели // Идеал, утопия и критическая рефлексия. М., 1996. С. 188–242.
- Рот Г.* Реальность и действительность // Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма: Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. Munchen, 2000. С. 289–312.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
- Фёрстер Х. фон.* О конструировании реальности // Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма: Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. Munchen, 2000. С. 164–183.
- Хофштадтер Д., Деннет Д.* Глаз разума. Самара, 2003.
- Цоколов С.* Дискурс радикального конструктивизма: Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. Munchen, 2000.
- Шюц А.* О множественности реальностей // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 2. С. 3–34.
- Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004.
- Dennett D.C.* What RoboMary knows // Phenomenal concepts and phenomenal knowledge: New essays on consciousness and physicalism. Oxford University Press. 2007. P. 14–31.
- Foerster H. von.* Understanding understanding: Essays on cybernetics and cognition. N.Y., 2003.
- Jackson F.* Epiphenomenal qualia // Philosophical Quaterly. 1982. Vol. 32. N 127. P. 127–136.
- Nagel T.* What is it like to be a bat? // The Philosophical Review. 1976. Vol. 83. N 4. P. 435–450.
- Piaget J.* Genetic epistemology. N.Y., 1971.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Е.Д. Майорова*

МЫСЛИТЕЛИ ИТАЛЬЯНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ XV – НАЧАЛА XVI ВЕКОВ О СУЩНОСТИ ЖИВОПИСИ И ЕЕ МЕСТЕ В КУЛЬТУРЕ ЭПОХИ

Статья посвящена проблеме сложения концепта ренессансной станковой картины (на примере трактатов Ченнини, Гиберти, Альберти и Леонардо да Винчи) и сопровождающих его культурно-философских идей. В ней также рассматриваются причины доминирования искусства (особенно визуального) в культурном поле эпохи Раннего Возрождения.

Ключевые слова: теория живописи, гуманизм, Раннее Возрождение.

E.D. Ma y o r o v a. Thinkers of the Italian Renaissance of the XV – beginning of XVI century about the essence of painting and its place in the culture of the era

The article is devoted to exploring such construct as easel painting (analyses is based on treatises of Cennini, Ghiberti, Alberti and Leonardo da Vinci), cultural and philosophical ideas connected to it during the Italian Renaissance. It also deals with such issue as a lead role of visual arts that is specific to Early Renaissance.

Key words: painting theory, humanism, Early Renaissance.

Время и место зарождения картины в традиционном ее понимании – Италия XV в. Именно в эпоху Кватроченто визуальные искусства выдвигаются в итальянской культурной парадигме на первый план; складываются, во-первых, сама живописная картина, преобразующая средневековую икону: иллюзорная, трехмерная, натуроподобная, а во-вторых, художественная теория, ее осмысляющая. В эпоху Кватроченто существенно возрастает значение искусства как воплощения истины о мире и вместе с тем как способа личностного и непосредственного человеческого самоутверждения. Здесь «Возрождение выступает наследником одновременно и античной осязаемой, материально-трехмерной, антропологизированной телесности, и средневекового образа мира как всеобъемлющего одухотворенного субстанционального единства тел и пространства» [М.И. Свидерская, 2010а, с. 69]. На совершившуюся трансформа-

* Майорова Екатерина Дмитриевна – аспирант кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (915) 115-37-67; e-mail: kathrin-m@yandex.ru

цию указывает и процесс активного *самоопределения* искусства: многочисленные и бурные искания в области его методов, задач, спецификаций, целей. В основу ренессансного миропонимания ложится идея, стилевая формула (к слову о стиле: любопытно обратить внимание на следующий парадокс: стиля в традиционном его понимании Возрождение не знало, однако стилевой характер присущ самому художественному мышлению) — гуманистический ренессансный миф вынуждает требовать от искусства одновременно правдивого и прекрасного, идеального и реального — того самого тождества духовного и материального, о котором говорил Шеллинг. Средневековую анонимность сменяет авторское творчество. Выкристаллизовывается концепция художника-созидателя, находящегося на острие общей миростроительной тенденции эпохи. Искусство видится способом самореализации, оно уподобляет человека Богу посредством акта творения, «имманентно-субъективного самоутверждения». Средневековый *homo faber*, мастер, превращается в *homo creator*, творца, и «художник» становится синонимом «человека». Сама идея «творения» занимает в концептуальном ренессансном поле едва ли не центральное место — ее можно будет проследить у гуманистов, неоплатоников (а ее отрицание — у натурфилософов). На образе же творца подробно остановятся и Ченнини, и Гиберти, и Альберти с Леонардо: каждый из них даст описание человека с определенным поведением, философией и жизненным укладом.

Во времена Кватроченто идет слом старой изобразительной системы и закладываются основания для новой. Знаково-символическая компонента, довлевшая в искусстве Средних веков, уступает место концепции, где восстановление в правах античного принципа «подражание природе» (подражает, однако, художник в том смысле, что *творит по законам природы*, а не копирует ее) влечет создание изображения, реалистического по форме и гуманистического по содержанию. Решаются важнейшие художественные задачи: от перспективных теорий и анатомических штудий до проблемы самостоятельности искусства как такового — оно превращается в автономную область человеческой самореализации и выступает как инструмент осмысления мира. Художественная деятельность непосредственно вырастает из сферы высокоразвитого ремесла по мере ослабления цеховых ограничений и создания авторских мастерских крупных профессионалов (Донателло, Верроккьо, Гирландайо и др.); о преемственности ремесла и искусства свидетельствует и категория *делания, построения, конструирования*, для Раннего Возрождения основополагающая, ибо оно по сути своей *проективно*, все в нем *моделируется*, даже сам процесс творчества. Внутри са-

мого искусства также идут процессы высвобождения и обособления отдельных видов творчества. Характерная для Средних веков система эпохального стилевого художественного синтеза (романского, готического), в которой доминировала архитектура, уступает место новой форме синтеза. В картине Кватроченто пространственные искусства объединяются на базе *живописи*. Изобразительное искусство получает ведущее значение. Еще на стадии стенной росписи и скульптурного рельефа происходит постепенное складывание *картинного видения* — иллюзорного изображения с глубинным трехмерным пространством и объемными телами в нем. Овладев перспективой и системой пропорций, живопись переживает первую стадию самоопределения как вида искусства и постепенно отделяется от массива стены. Формируется одно из главных завоеваний культуры Возрождения — ренессансная *станковая картина*.

Настоящая статья нацелена на рассмотрение станковой картины как некоей матрицы, соединившей и отразившей в себе совокупность исканий и интенций эпохи Возрождения, — матрицы, впоследствии доминировавшей на европейской живописной авансцене более пятисот лет. Планируется дать краткую ретроспективу сложения подобной формы «живописного претворения», проанализировать особую роль искусства, ярко сосредоточившего в себе концептуальные искания эпохи, в культурном поле Раннего Возрождения, а также на примере четырех трактатов — трудов Ченнино Ченнини, Гиберти, Альберти и Леонардо проследить формирование теории, подкрепляющей становление картинного образа.

Раннее Возрождение характеризовалось разнообразными искажениями и смелыми экспериментами во всех областях пространственных искусств: в архитектуре (Брунеллески, Микелоццо), скульптуре (Якопо делла Кверча, Донателло), живописи (Мазаччо, Уччелло, Пизанелло, Липпи, Кастаньо, Мантенья, Пьеро делла Франческа). Интуитивные прозрения Проторенессанса со временем превращаются в более целенаправленные и систематичные поиски: так, скажем, поставленная Джотто на рубеже XIII—XIV вв. проблема прямой линейной перспективы веком позже была успешно разработана и получила математическое обоснование усилиями Филиппо Брунеллески, став затем общим достоянием итальянских художников. Новое мировоззрение в буквальном смысле складывалось из способности иначе почувствовать мир. Критерии оценки в данную эпоху ощутимо сдвигаются в плоскость *эстетики*. Именно эстетический подход отвел искусству стержневую роль в период Возрождения. Картина Кватроченто стала своеобразным зеркалом культурных процессов эпохи. Формула ренессансной живописи — «изображать только видимое» (Альберти) — противостоит средне-

вековому принципу священного искусства как *умозрения в красках*. Сложившееся в русле средневековой византийской эстетики представление об изображении как «подобии и образе» претерпевает существенное изменение. Икона, которую Иоанн Дамаскин и Феодор Студит трактовали как воплощение сверхчувственного мира, как отпечаток божественной «ипостаси» — икона, отрицавшая индивидуальное и сосредоточенная на передаче отвлеченного и всеобщего, стремящаяся к первооснове, «божественному архетипу», постепенно уступает место картине. Здесь уже ощущается тот идейный прорыв, трансформация, присущая ренессансному миропониманию. Фокус внимания переносится с трансцендентального — иерархии, вертикали на имманентное — на горизонталь (что любопытно, философия здесь как бы следует за искусством: признаки идейного сдвига в первую очередь проявятся в художественном поле и лишь столетия спустя — в философском; пантеистическая идея иерархичности отживет свое уже в русле натурфилософии). Строго регламентированный язык иконы, следующий потребности средневековой живописи выявлять сокрытое, отражать духовное, проступающее в телесном, сменяется поисками новой языковой системы, которая в первую очередь позволяла бы адекватно изображать реальное. Творческий акт утрачивает значение откровения и становится *сотворением*, творчеством.

XV в. отмечен появлением не только новой художественной формы — картины, но и новым типом литературы об искусстве. Это *теоретический трактат*. Автор в нем выступает уже не как пассивный описатель, а «становится активным реципиентом художественного процесса, сочетающим в себе теоретика, эстетика, художественного критика и педагога» [В.П. Шестаков, 2007, с. 173]. Методологической опорой для статьи выступают трактаты деятелей XV в. Отправной ее точкой является «Книга об искусстве, или Трактат о живописи» (1390-е гг. — 1437 г.) Ченнино Ченнини (р. ок. 1370 г.); завершающим станет «Трактат о живописи» (1490-е гг. — 1519 г.) Леонардо да Винчи (1452–1519). В качестве промежуточных этапов выбраны «Комментарии» (1445–1448) Лоренцо Гиберти (ок. 1381–1455) и «Три книги о живописи» (1435–1436) Леона-Баттисты Альберти (1404–1472).

На рубеже веков Ченнини пишет «Книгу об искусстве, или Трактат о живописи», имея целью направить начинающих подмастерьев по художественному пути. В главах трактата Ченнини последовательно рассматривает проблемы ремесла и их технические решения, что, по существу, делает «Книгу» компендиумом практических правил, а не в строгом смысле научным трактатом. Однако работа Ченнини важна для нас в историческом ракурсе: она одно-

временно подытоживает опыт итальянского Треченто и является начальной точкой, из которой в эпоху Кватроченто развернется полнокровная концепция живописи. Теория рождается из суммы практических обоснований. Наиболее «теоретические» разделы в «Книге» сконцентрированы вокруг понятий, которые очертят горизонт ренессансного изобразительного искусства, — линии, светотени, колорита. Ченнини дает немало живописных рекомендаций, носящих средневековый характер. Такова идея без усталости копировать произведения старых мастеров, «и разум, и рука твоя, привыкнув срывать цветы, не сорвут терний» [*Ч. Ченнини*, 1933, с. 24]. Есть, однако, у Ченнини и положение, свидетельствующее о повороте к новой идейной концепции: помещение природы в фокус рассмотрения (конструкция «природы» станет для философской мысли Возрождения, в том числе Раннего, одной из основополагающих). Именно *натура* — «триумфальные врата к искусству», самый совершенный проводник. Ченнини ведет речь не о простом подражании. У него уже намечаются категории, на которых в дальнейшем подробно остановится Альберти: предельное чувственное *разнообразие* и необходимость *избирать* наиболее удачные элементы. Натуру, однако, он понимает во многом фрагментарно, штучно, в средневековом ключе — как воспроизведение отдельного объекта. В «Книге» не найдется еще и тех античного рода представлений о превосходстве формы над цветом, которые позднее обнаружат в трактатах Гиберти и Альберти. Цвету, колориту Ченнини уделяет внимания не меньше, чем отводит рисунку. Он очень чувственно пишет о красочном решении картины: «Старайся всегда украшать чистым золотом и хорошими красками, особенно в фигуре мадонны...» [там же, с. 44]. Произведение в трактовке Ченнини предстает как нечто драгоценное. Такое отношение сохраняется и к XV в. — у Беато Анджелико, Джентиле да Фабриано, сиенцев и даже у Боттичелли. Впоследствии Альберти будет предостерегать от употребления золота, и этим ознаменуется один из поворотных моментов в складывании новой эстетики. Золото широко использовала византийская мозаика — и икона. В потусторонности средневекового золота растворялись пространственные отношения; фигуры пребывали в вечном, неизменном, лишенном конкретности и материальной осязаемости пространстве-фоне, пространстве-свете, пространстве-сиянии, символе трансцендентного. Картина Кватроченто ищет нового, трехмерного, пространства и объемных фигур, ищет правды натуры. Пространство в ней обретает жизнь, становится активным участником происходящего. Совершается переход взгляда от плоскости в глубину: средневековая вертикаль как бы ложится плашмя и становится стрелой пространства-времени, устремленной вдаль,

уводящей к *горизонту земного мира*, сливающей время и вечность. Подобного рода горизонт, помимо оптической, выполняет и смысловую функцию: «...для Возрождения земля, ее поверхность становится родом экрана, отражающего изменчивую картину неба, с ее вечным чередованием света и мрака, негативно отраженным в постоянном появлении, исчезновении, перемещении и изменении» [И.Е. Данилова, 1975, с. 41]. Действие, ранее происходившее на небесах или в преисподней, теперь концентрируется на земле, т.е. на уровне человеческого глаза. Картина имманентен призыв *посмотреть*, из этой интенции, из обращенности к стороннему взгляду сформируется еще одна характерная черта ренессансной живописи — ее театральное начало. Линейная перспектива работает на создание впечатления прорыва плоскости. Ориентация на природу, на наблюдаемое и иллюзорный характер живописи сделает ее, наиболее адекватно отвечающую задачам эпохи, культурной доминантой в XV в. Миропреобразующая роль живописи, ставшей идеальным средством воплощения ренессансного кредо, конструктивной созидательности и гуманистической природы Возрождения, выдвинула ее в авангард эпохи. И именно Возрождение в силу характера своих требований и устремлений стало для визуальных искусств временем, когда те раскрылись наиболее завершено и полно, временем «соразмерного единства содержания и формы», т.е. периодом, который характеризуется как классика (чей миг будет недолговечен и вскоре начнет перетекать в романтическую стадию, стремящуюся к обнажению духовного начала) в философии искусства Гегеля [Г.В.Ф. Гегель, 1969–1973].

Согласно многим историкам искусства (Ю. Шлоссер, В.Н. Лазарев, В.П. Шестаков), Гиберти, подобно Ченнини, был скорее эмпириком, нежели теоретиком. (Здесь стоит упомянуть о специфическом для Возрождения синтезе между полюсами типичной для европейского сознания дихотомии «рационализм — эмпиризм», которую описывает в том числе Б.Р. Виппер. То, что впоследствии будет восприниматься как вещи противоположные, для ренессансного сознания выступало дуэтом и сливалось в одно: эмпиризм, подкрепляясь научностью и объективностью, становился *реализмом*.) Искусством, наравне с наукой, владеет цель *познания природы*. В «Комментариях» Гиберти еще только намечается та страстная одержимость научностью, математизацией, объективацией, которую в полной мере продемонстрируют Альберти и Леонардо (которую в принципе в полной мере проявит Возрождение с его культом естественной причинности). Однако это уже симптом идейного сдвига, охарактеризованного М. Мерло-Понти: ренессансная жи-

вопись пропитана новоевропейским замыслом изучения и овладения природой (в противовес пребыванию в ней) [М. Мерло-Понти, 1992]. Научная мысль набрасывает взгляд сверху, объективирует предмет. Живопись Возрождения есть отражение тотальной «объективации» сущего, вот почему она так нуждается в опоре на науку. Э. Панофский говорит о том же явлении применительно к Альберти и Леонардо: перспектива — инструмент, с помощью которого осуществляется процесс объективации, абстрагирования (= обобщения), идеализации субъективно воспринимаемой и разнородной реальности [Э. Панофский, 1998]. Перспективная живопись базируется на заранее заданном типе пространства, которое трактуется так, как его понимает новоевропейская наука: однородное, бесконечное, способное к продолжению в любых направлениях. Стоит отдельно отметить, что итальянская трактовка перспективы, ориентированная на объективацию субъективного, расходится с северным ее пониманием как того, что исходит из субъективности, из Я. Именно субъект в северном Возрождении определял пространственность картины; отсюда, пишет Э. Панофский, внимание немцев к разным типам пространств [Э. Панофский, 2004]. Неснимающееся противоречие перспективы, с которым итальянское Возрождение столкнется впоследствии (это будет хорошо видно на примере Леонардо), кроется как раз в двойственности ее природы. Есть у перспективы еще одна особенность: отрицая мистику и символизм, она все же вводит в мир зрителя категорию чуда как того, что непосредственно переживается наблюдателем, естественно вторгается в пространство переживания. Так визуальный характер эпохи получает новое толкование и тесно сплетается с мифотворчеством: «...у людей Возрождения было обостренное ощущение значительности своего времени, поэтому они мифологизировали свое настоящее... и всякое творение они тоже переносили в настоящее, уверенные, что каждым своим актом создают новое во времени и новое время» [там же, с. 25].

Л. Гиберти также постулирует главенство в картине *формы* над цветом. Это вполне античная, очень флорентийская идея, типичная для Раннего Возрождения, чье художественное мышление разворачивалось в категориях пластичности, архитектоники, структурности и наглядности. Линейная перспектива на первый план выводит именно форму, не цвет. Мысль о превосходстве *рельефа* в дальнейшем станет едва ли не ключевой в концепции Альберти.

Леон Баттиста Альберти, которому вменяют в заслугу акт исторического самоопределения пространственных искусств, создает «Трактат о живописи» в период пребывания во Флоренции в 1435—

1436 гг., когда он уже вполне мог ознакомиться с первыми достижениями нового, ренессансного искусства: с работами Брунеллески над куполом собора Санта Мария дель Фьоре и Оспedale дельи Инноченти (Приютом для подкидышей), статуями для собора и церкви Ор Сан Микеле, созданными Донателло, фресками Мазаччо в капелле Бранкаччи церкви Санта Мария дель Кармине и фреской «Троица» в Санта Мария Новелла. Искусство в глазах Альберти обладает автономным эстетическим значением, оно призвано совершенствовать и радовать человека. Эстетика Альберти — одна из первых крупных эстетических теорий Возрождения. Она носит практический и *реалистический* характер, опирается на античную традицию: стоики, Аристотель, Витрувий, Цицерон. Альберти отказывается выступать в качестве описателя, как делали в Античности, и намерен «заново строить искусство живописи» (и здесь обнаруживает себя ренессансный пафос конструирования). Живопись — искусство благородное, обладающее божественной силой: «цвет всех искусств». Первостепенная ее задача — создание сюжетной многофигурной *композиции*, где — яркий пример ренессансного антропоцентризма, сменившего теоцентричность Средних веков, — центральное место отводится человеку, так называемой *истории*, «которая должна отличаться обилием и отбором необходимых вещей» [Л.-Б. Альберти, 1981, т. 2, с. 338; *Он же*, 1935–1937, т. 2] (здесь явно прослеживается свойственная Возрождению тяга к превращению мира в *упорядоченный сценарий, каталог*). Именно композиция для Альберти и современников составляла ядро живописи, и он подробно описывает процесс ее создания. В его трактовке *componimente* (составление, компоновка) выступает как активное действие (к концу XV в., на подступах к Высокому Возрождению, фокус с действия сместится на результат, наглядный пример чему — творчество Леонардо), архитектурное конструирование, *моделирование* пространства картины и фигур в нем. В этом действии участвуют одновременно и художник, и зритель, в акте сотворчества сливаясь в двуединство. Противоречие, для Нового времени характерное, — разъятость субъекта и объекта — Кватроченто неизвестно.

Целостность, полученная таким образом, носит *структурный* характер. Цель художника — «красота вымысла» и новая «история»: творческий локус переходит с канона на сочинение, выдумку, изобретение — свободную художественную волю. История хороша, когда в ней есть движение: его передача обуславливает свойство живописи быть подобием и иллюзией реальности. Движение в понимании Альберти, тем не менее, еще во многом типизировано.

Определенные типажи героев, полагает он, обладают установленным набором движений: мальчики веселы, девы покорны. Помимо прочего, Альберти акцентирует внимание на двух понятиях, имеющих ключевое значение в теории живописи XV в.: *изобилии* и *разнообразии*, понятыми как *эстетические правила*. Художник словно бы заново собирает мир из деталей, руководствуясь принципом красоты. Учению о красоте в эстетике Альберти отведено центральное место. Он убежден в ее суверенности: идея, свойственная Возрождению в той же мере, в какой не присуща Средневековью. Для той эпохи мерилом являлись пропорция и ясность. На нынешний пьедестал Альберти воздвигает *гармонию*. Кроме того, он вводит в теоретические построения еще один любопытный элемент — украшение, «вторичный свет красоты», случайное проявление прекрасного. В каком-то смысле можно назвать красоту субстанцией, а украшение — акциденцией. Так в учение о красоте входит элемент произвольности, субъективности, творческой свободы. Кватроченто называют веком многообразия: категории *varietas* и *coria* выступают для культуры того времени стилеопределяющими (их кульминация припала на последнюю треть века). Это первичные типологические характеристики картины мира XV в., каждое проявление которой наделялось подобными определениями (в качестве примера можно взять хотя бы культ красноречия). В.Н. Лазарев предполагает, что именно благодаря им и совершился поворот, разделивший XIV и XV вв., позволивший уйти от отвлеченного и типизированного в сторону более тесного контакта с натурой; поворот, сформировавший новую способность видения [В.Н. Лазарев, 1979]. Стихийная созидательность художника онтологизировала жизненное многообразие, внося в изобилие реальности символический, сакральный элемент. *Varietas* мира упорядочивалось перспективой, расширявшей субъективный взгляд на мир до универсального принципа и обеспечивавшей реалистическое изображение на плоскости трехмерного пространства и объемных тел. Альберти уподобляет картинную плоскость *окну*, открытому в мир, сквозь которое изображение открывается зрителю. Благодаря линейной перспективе живопись Кватроченто весьма статична и ориентируется именно на неподвижность наблюдателя относительно фокальной точки. Здесь кроется противоречие, подмеченное Э. Панофским: ренессансный человек, увлекаемый энтузиазмом, проявил некоторую недобросовестность, позабыв о сферической природе зрения, о том, что глаз не замирает неподвижно в одной точке. Открытие перспективы, ставшей своего рода ренессансной доктриной, позволило кватрочентистам объективировать, рационализи-

ровать зрительное восприятие, по природе своей субъективное, математически упорядочить пространство, ранее носившее характер идеологический, умозрительный. Именно рационализированное до предела зрительное восприятие и легло в основу эмпирического мира — мира бесконечного и при этом устойчивого. Художнику следует изображать лишь то, что видимо, доступно зрению, имеет визуальный образ — очень типичное для ренессансной мысли обращение к конкретной основе. В живописи раннего Возрождения «с наибольшей полнотой, в прямом согласии с ее спецификой отражается исторический момент нисхождения индивидуального в пределы общего» [М.И. Свидерская, 2010а, с. 34].

«Трактат» справедливо называют манифестом нового искусства: в нем определяются принципы художественного совершенства и обозначается идеальная модель картины. Альберти, в противовес бытовавшей традиции, делает упор не на копирование великих мастеров прошлого, а на вдумчивый и кропотливый труд художника, всматривание в натуру и измерение пропорций. Средневековая художественная система коренилась на принципе *повторения*. Основной пафос Кватроченто — *новаторство*. Оно, по замечанию И.Е. Даниловой, составляло главный нерв эпохи, выступало как ее мифология, иконографическое клише.

О Леонардо нередко говорят как о личности, воплотившей ренессансный идеал человека-макрокосма, человека-универсума. И сам он в первую очередь прибегает к идее *универсальности*, рассуждая, как должен работать художник (одинаково любить все в живописи), к чему надо стремиться в знании. «Трактат о живописи» [Леонардо да Винчи, 2010] рассматривают одновременно как венец теории искусства XV в. и как окно в дальнейшую художественную традицию, первый пример классического стиля Высокого Возрождения. В целом Леонардо движется в рамках кватрочентистской парадигмы и продолжает линию Ченнини — Гиберти — Альберти, наследуя склонность к *рациональности* (практиковать без науки — это как выйти в плавание без компаса; так рождается типичный для Возрождения концепт художника-ученого), все так же опирается на зрение, полагая его совершеннейшим инструментом познания. Однако в его подходе к искусству, особенно визуальному, имеются существенные отличия. Несмотря на превознесение глаза, Леонардо в своих изысканиях уже натолкнулся на изъяны зрительного восприятия, главным из которых была его субъективность, относительность. Картина (в отличие от иконы, не привязанной к единой точке зрения) и глаз наблюдателя находятся в зависимости: пространственное решение полотна опреде-

ляет позицию зрителя. Ренессансная перспектива — категория не только формальная, но и субстанциальная: с ее помощью художник (а впоследствии, зритель) дистанцировался от реального пространства и погружался в пространство иллюзорное. Уже к середине века деятели искусства заключили, что пространство картины не способно адекватно отобразить реальность. Иллюзия несовершенна. Посредством перспективы создается образ уплощенный, искаженный — будто бы реальность. Ключевой тезис Альберти о картине-окне Леонардо трактовал скорее метафорически. Окно предполагает взгляд вдаль, на задний план, ренессансная же картина оперирует планом передним (здесь вновь возникает образ театра, сцены: перспектива работает как инструмент, позволяющий сдвинуть пространство вглубь и освободить на подмостках место для героя). Для Леонардо картина подобна *зеркалу*. Как на поверхности зеркала отражается предмет, так он изображается и на картине, правда, с одним исключением: копия будет точной лишь в том случае, если мы смотрим на нее одним глазом. Иначе нам никогда не добиться такого же рельефа, и виной тому не незнание художника. Леонардо выявляет в перспективной организации пространства противоречие, несовпадение. Геометрия уступает место оптике, на смену перспективе приходят свет и тень как характеристики окружающей среды, передний план разъединяется с дальним, но и объединяется с ним, приобретая эмоциональную тональность, *одухотворяясь*, и вместе они образуют два типа реальности внутри живописного единства. Линейно-пластическое построение, мирозозидание, архитектурника, структурность, модель — узловые категории Кватроченто — распадаются и собираются в картину, созданную на иных основаниях. Органическая (а не состоящая из элементов, как раньше) целостность обеспечивается благодаря *сфумато* — нежной дымке-вуали, полупрозрачной, размывающей жесткие альбертиевские контуры, превращающей пространство в слитное и неразложимое, в единую оптическую среду, которую в Новое время живопись возьмет за правило (принцип единства природной среды также развернется и в натурфилософии). Творческий жест тем самым скрывается за совершенством законченного образа — совершенством подчас недостижимым, потому для данного исторического этапа в развитии художественного образа типична проблема незаконченности (см. творчество позднего Микеланджело). Картина перестает быть моделью, становясь картиной в своем традиционном понимании — образом мира. Новая живописная среда одновременно едина и разъята: зрительная целостность сочетается в ней с субстанциальной разомкнутостью — близь и даль онтологизиру-

ются, становясь воплощением субъективности и универсальности. Два мира — зрителя и картины — неизбежно отчуждаются, рождая инстинктивную жажду причастности, преодоления дистанции, диалога, и окончательного распада ренессансного синтеза личности и мира, земного и небесного еще не происходит. Два мира объединяются в акте духовного *созерцания* [М.И. Свидерская, 2010б]. Тем самым фокус стихийного человеческого самоутверждения переносится с активного действия, процесса непосредственного предметного *делания*, на сугубое *видение* — пристальное всматривание и усвоение, постижение и интеллектуально-эмоциональное погружение в видимое всем существом, иначе говоря, на результат и *состояние*. Новая концепция основывается уже не на композиции, а на технике: можно даже заявить, что в каком-то смысле техника — новая техника масляной живописи! — становится равна самой живописи, она и есть живопись. Искусство живописи здесь вплотную подходит к стадии своего наивысшего самосознания (лишь ей, скажет Леонардо, доступно непосредственное постижение мира, она — «наука всех наук», корень древа, питающий все: искусства, ремесла, всю сумму представлений о мире) и самостоятельности, обособляясь от прочих пространственных искусств и обретая собственную сущностную специфику как станковой картины, в качестве которой она просуществует без малого полтысячелетия, оказывая при этом непосредственное креативное воздействие на самые новые художественные формы визуальности — сценическое искусство Нового времени, кинематограф и новейшие виды перформативности XX–XXI вв.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Альберти Л.-Б. Десять книг о зодчестве: В 2 т. / Под ред. А.Г. Габричевского. М., 1935–1937. Т. 2.

Альберти Л.-Б. Об архитектуре. Три книги о живописи // Эстетика Ренессанса: Антология: В 2 т. / Сост. и науч. ред. В.П. Шестаков. М., 1981. Т. 2.

Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера и др. М., 1968–1973.

Гиберти Л. Комментарий II // Эстетика Ренессанса: Антология: В 2 т. / Сост. и науч. ред. В.П. Шестаков. М., 1981. Т. 2.

Данилова И.Е. От Средних веков к Возрождению (Сложение художественной системы картины кватроченто). М., 1975.

Лазарев В.Н. Начало раннего Возрождения в итальянском искусстве // Лазарев В.Н. Происхождение итальянского Возрождения: В 3 т. М., 1979. Т. 3.

Леонардо да Винчи. Трактат о живописи / Пер. с итал. А.А. Губарева. М., 2010.

Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992.

Панофский Э. Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада / Пер. с англ. А.Г. Габричевского. М., 1998.

Панофский Э. Перспектива как символическая форма. СПб., 2004.

Свидерская М.И. Пространственные искусства в западноевропейской художественной культуре XIII–XIX веков. М., 2010а.

Свидерская М.И. Живопись эпохи Возрождения как этап в развитии европейской визуальной культуры // Пространственные искусства в западноевропейской художественной культуре XIII–XIX веков. М., 2010б.

Ченнини Ч. Книга об искусстве или Трактат о живописи / Пер. с итал. А. Лужнецкой; под ред. А. Рыбникова. М., 1933.

Шестаков В.П. Философия и культура эпохи Возрождения: Рассвет Европы. СПб., 2007.

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) с 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.

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,
КРУПНИК И.Л., канд. филос. наук — ответственный секретарь,
АЛАСАНИЯ К.Ю., канд. полит. наук, **БУГАЙ Д.В.**, канд. филос. наук, доцент, **ЗА-
ВАДСКИЙ С.А.**, канд. филос. наук, доцент, **КИРИЛЕНКО Г.Г.**, канд. филос. наук,
доцент, **КЛЮЕВА Н.Ю.**, канд. филос. наук, **КОЗЫРЕВ А.П.**, канд. филос. наук, до-
цент, **КОСИЛОВА Е.В.**, канд. филос. наук, доцент, **КРЖЕВОВ В.С.**, канд. филос.
наук, доцент, **ОРЕЛ Е.В.**, канд. филос. наук, доцент, **РАЗИН А.В.**, докт. филос. наук,
профессор, **СОКУЛЕР З.А.**, докт. филос. наук, профессор

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

АЛЕКСЕЕВ А.П., докт. филос. наук, профессор, **БЕХМАНН Г.**, докт. философии, про-
фессор (Германия), **БРЫЗГАЛИНА Е.В.**, канд. филос. наук, доцент, **ВАСИЛЬЕВ В.В.**,
докт. филос. наук, профессор, **ГУСЕЙНОВ А.А.**, докт. филос. наук, профессор, **КИРА-
БАЕВ Н.С.**, докт. филос. наук, профессор, **КОСТИКОВА А.А.**, канд. филос. наук, до-
цент, **КУЗНЕЦОВА Т.В.**, докт. филос. наук, профессор, **ЛЕНК Х.**, докт. философии,
профессор (Германия), **МАРКИН В.И.**, докт. филос. наук, профессор, **МАСЛИН М.М.**,
докт. филос. наук, профессор, **МИГУНОВ А.С.**, докт. филос. наук, профессор, **МОМ-
ДЖАН К.Х.**, докт. филос. наук, профессор, **МОТРОШИЛОВА Н.В.**, докт. филос.
наук, профессор, **МОЩЕЛКОВ Е.Н.**, докт. полит. наук, профессор, **СЁРЛЁ Дж.**, докт.
философии, профессор (США), **СТЕПИН В.С.**, докт. филос. наук, профессор, **ХОУ-
ЭЛЛ Р.Ч.**, докт. философии, профессор (США), **ШАПОШНИКОВ В.А.**, канд. филос.
наук, доцент, **ЯБЛОКОВ И.И.**, докт. филос. наук, профессор

Редактор **И.И. Жиброва**

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.

Подписано в печать 15.08.2017. Формат 60×90/16. Бумага офс. № 1. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 7,5. Уч.-изд. л. 0,0. Тираж экз. Изд. № 10753. Заказ № .

Издательство Московского университета.

119991, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1, стр. 15 (ул. Академика Хохлова, 11).

Тел.: (495) 939-32-91; e-mail: secretary@msupublishing.ru

Отдел реализации.

Тел.: (495) 939-33-23, e-mail: zakaz@msupublishing.ru

Сайт Издательства МГУ: <http://msupublishing.ru>